I 8038

# Revista de filozofie

## DIN SUMAR:


- IDEAL ŞI NORMĂ ÎN ACŢIUNEA SOCIALĂ
  Ion Tudosescu
- ŞTIINŢELE SOCIALE, DEZVOLTAREA ŞI POLITICA
  Ovidiu Trăsnea, Constantin Vlad

*PROBLEME DE TEORIA CULTURII ŞI ESTETICĂ*

*Colaborează* : Al. Tănase, Elena Gheorghe, Dan Cruceru, Oltea Mişcol, M. T. Bulimar, Adela Becleanu-Iancu, Marcel Breazu, Grigore Smeu, Ion Pascadi, Dumitru Matei, V. Moglescu, Ileana Ioanid, C. I. Gulian, Radu Sommer



**1**

IANUARIE–FEBRUARIE

**TOMUL XXVI – 1979**

1990

0 IUL. 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

97

## COLEGIUL DE REDACȚIE

*Redactor șef:* OCTAVIAN CHEȚAN

*Membri:* NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon : 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136 — 137, telex : 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre No. 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8038

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVI Nr. 1 1979

DEC. 2014

## SUMAR


- ION TUDOSESCU, Ideal și normă în acțiunea socială . . . . . 5
- OVIDIU TRĂSNEA, CONSTANTIN VLAD, Științele sociale, dezvoltarea și politica . . . . . 13

*PROBLEME DE TEORIA CULTURII ȘI ESTETICA*

- AL. TĂNASE, Descoperire, invenție, creație . . . . . 23
- ELENA GHEORGHE, Cultura în perspectiva acțiunii și creativității . . . . . 25
- DAN CRUCERU, Însemnări privind specificul culturii socialiste . . . . . 31
- OLTEA MIȘCOL, Tradiție și modernitate în cultură — opoziție și complementaritate 34
- M. T. BULIMAR, Marxismul și teoria geodeterminismului cultural . . . . . 39
- ADELA BECLEANU-IANCU, Culturologia și înțelegerea autonomistă a culturii 45
- MARCEL BREAZU, Obiectul cunoașterii artistice . . . . . 50
- GRIGORE SMEU, Spontan și deliberat în creația artistică . . . . . 55
- ION PASCADI, Forma artistică expresie a conținutului . . . . . 62
- DUMITRU MATEI, De la transcendental la ontologic în explicarea experienței estetice . . . . . 69
- V. MOGLESCU, Observații privind natura intimă a faptului artistic . . . . . 78
- ILEANA IOANID, Cu privire la funcțiile și dinamica artei ca probleme de cercetare sociologică . . . . . 82
- C. I. GULIAN, Limbaj și mesaj . . . . . 86
- RADU SOMMER, Pentru un dicționar general al artelor . . . . . 92

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CONSTANTIN BORGEANU, Ideea modernă de timp și universul axiologic al epocii noastre . . . . . 97

CRONICA IDEILOR

- VASILE TONOIU, O nouă „Introducere în filozofia limbajului" . . . . . 103
- VASILE POPESCU, Modul de viață. Discuții privind definirea conceptului și importanța lui pentru surprinderea contradicțiilor sociale . . . . . 110


Rev. filoz., **XXVI**, 1, p. 1–116, București, 1979.

29053.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVI № 1 1979 г.


## СОДЕРЖАНИЕ


- ИОН ТУДОСЕСКУ, Идеал и норма в социальном действии . . . . . 5
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, КОНСТАНТИН ВЛАД, Социальные науки, развитие и политика . . . . . 13

*ПРОБЛЕМЫ ПО ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ И ЭСТЕТИКИ*

- АЛ. ТЭНАСЕ, Открытие, изобретение, творчество . . . . . 23
- ЕЛЕНА ГЕОРГЕ, Культура в перспективе действия и творения . . . . . 25
- ДАН КРУЧЕРУ, Заметки в связи со спецификой социалистической культуры 31
- ОЛТЯ МИШКОЛ, Традиция и современность культуры — противодействие и дополняемость . . . . . 34
- М. Т. БУЛИМАР, Марксизм и теория культурного геодетерминизма . . . . 39
- АДЕЛА БЕКЛЯНУ-ЯНКУ, Культурология и автономистическое понятие о культуре . . . . . 45
- МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Объект художественного познания . . . . . 50
- ГРИГОРЕ СМЕУ, Самопроизвольное и обдуманное в художественном творчестве . . . . . 55
- ИОН ПАСКАДИ, Художественная форма как выражение содержания . . . . 62
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, От трансцедентального до онтологического в объяснении эстетического эксперимента . . . . . 69
- В. МОГЛЕСКУ, Замечания в связи с интимной натурой художественного факта . . . . . 78
- ИЛЯНА ИОАНИД, Относительно функций и динамики искусства в качестве проблем социологического исследования . . . . . 82
- К. И. ГУЛИАН, Язык и значение . . . . . 86
- РАДУ ЗОММЕР, В связи с общим словарем искусства . . . . . 92

**ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ**

- КОНСТАНТИН БОРДЖЕАНУ, Современная идея о времени и система ценностей нашей эпохи . . . . . 97

**ХРОНИКА ИДЕЙ**

- ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Новое «Вступление в философию языка» . . . . . 103
- ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Образ жизни. Дискуссии в связи с определением понятия и его значения в виду улавнивания социальных противоречий . . 110



Rev. filoz., **XXVI**, *1*, p. 116, București, 1979.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVI Nº 1 1979

## SOMMAIRE

ION TUDOSESCU, Idéal et norme dans l'action sociale . . . . . 5
OVIDIU TRĂSNEA, CONSTANTIN VLAD, Les sciences sociales, le développement et la politique . . . . . 13

*PROBLÈMES DE THÉORIE DE LA CULTURE ET D'ESTHÉTIQUE*

AL. TĂNASE, Découverte, invention, création . . . . . 23
ELENA GHEORGHE, La culture dans la perspective de l'action et de la créativité 25
DAN CRUCERU, Notes au sujet du spécifique de la culture socialiste . . . . . 31
OLTEA MIȘCOL, Tradition et modernité dans la culture — opposition et complémentarité . . . . . 34
M. T. BULIMAR, Le marxisme et la théorie du géodéterminisme culturel . . . . . 39
ADELA BECLEANU-IANCU, La culturologie et la compréhension autonomiste de la culture . . . . . 45
MARCEL BREAZU, L'objet de la connaissance artistique . . . . . 50
GRIGORE SMEU, Spontané et délibéré dans la création artistique . . . . . 55
ION PASCADI, La forme artistique comme expression du contenu . . . . . 62
DUMITRU MATEI, Du transcendental à l'ontologique dans l'explication de l'expérience esthétique . . . . . 69
V. MOGLESCU, Observations concernant la nature intime du fait artistique . . . . 78
ILEANA IOANID, Les fonctions et la dynamique de l'art comme problèmes de recherches sociologiques . . . . . 82
C. I. GULIAN, Langage et message . . . . . 86
RADU SOMMER, Pour un dictionnaire général des arts . . . . . 92

NOTES PHILOSOPHIQUES

CONSTANTIN BORGEANU, L'idée moderne du temps et l'univers axiologique de notre époque . . . . . 97

LA CHRONIQUE DES IDÉES

VASILE TONOIU, Une nouvelle „Introduction dans la philosophie du langage" 103
VASILE POPESCU, Le mode de vie. Discussions concernant la définition du concept et son importance afin de surprendre les contradictions sociales . . . . . 110

Rev. philos., **XXVI**, *1*, p. 116, Bucarest, 1979.

# IDEAL ȘI NORMĂ ÎN ACȚIUNEA SOCIALĂ

DE

ION TUDOSESCU

## 1. STRUCTURA COMPLEXULUI SISTEMIC EXISTENȚĂ SOCIALĂ — CONȘTIINȚĂ SOCIALĂ

Raportul dintre existența socială și conștiința socială a oamenilor se manifestă ca un sistem complex de determinări între reflectant și reflectat. Reflectarea structurilor vieții materiale a oamenilor în stări de spirit, idei și concepții cu privire la natură, societate și om și transpunerea în plan practic (obiectivarea materială) a tuturor acestor produse ale vieții spirituale se înfăptuiește prin intermediul unui eșafodaj complex de medieri organizaționale (domenii instituționale ale suprastructurii), astfel încît, între domeniul vieții materiale și domeniul vieții spirituale a oamenilor, respectiv între existență și idee și între ideal și faptă, se instituie raporturi de determinare mijlocită și biunivocă.

Privite din perspectiva sistemului de ansamblu al societății, existența și conștiința socială ne apar la rîndul lor ca domenii complexe, structurate din subdomenii și nivele ordonate ierarhic, în intercondiționare genetică și funcțională unele cu altele. Astfel, în alcătuirea *structurii domeniului existenței sociale* sînt cuprinse, supraordonate determinist cauzal, următoarele niveluri de raporturi sociale: *raporturile oamenilor cu natura (infrastructura* societății), din exercitarea cărora rezultă subdomeniul *forțelor de producție ale societății* (la rîndul său etajat în mai multe niveluri: mijloacele de producție, respectiv obiectul și uneltele acțiunii productive; forța de muncă a oamenilor, respectiv, energia, disponibilitățile creative și capacitatea productivă a oamenilor); *raporturile dintre oameni*, din ansamblul cărora funcție determinantă în profilarea fizionomiei sistemului de ansamblu al societății revine *relațiilor de producție* (*structura economică* sau *baza* societății) de care depind hotărîtor toate celelalte niveluri ale raporturilor sociale care țin de *structura* societății (relațiile grupale și de clasă, comunitare), precum și subdomeniile supraordonate ale *suprastructurii* societății. Forțele de producție și relațiile de producție, luate separat din ansamblul raporturilor materiale ale oamenilor, raporturi care formează domeniul existenței lor sociale, alcătuiesc subsistemul *modului de producție*, care are rol hotărîtor în structurarea și dinamica întregului sistem al vieții sociale.

În alcătuirea *structurii domeniului conștiinței sociale* sînt cuprinse, ordonate pe niveluri: *conștiința socială mijlocită* (viața psihică colectivă, cunoașterea comună și empirică); *conștiința socială nemijlocită* (conștiința și cunoașterea sistematică), din sfera căreia fac parte *cunoașterea științifică* (dispusă într-un evantai foarte complex de discipline științifice), diverse *forme ideologice ale conștiinței sociale* (politică, juridică, morală, religioasă, artistică, filozofică). În structura pe verticală a conștiinței sociale se etajează, astfel, procese afective și voliționale, mentalități și convingeri, diverse tipuri de raționalitate (științifică și ideologică), concepții și sisteme teoretice (cu valoare explicativă și previzională), aspirații, scopuri și idealuri (cu încărcătură nomologică, axiologică și strategică).

Un loc aparte în macrosistemul existență socială — conștiință socială îl are *suprastructura* societății. Ea cuprinde un subdomeniu care are statut și funcții existențiale *(nivelul structurilor organizaționale* ale societății — asociații, organizații, instituții și sisteme instituționale) și un subdomeniu care are statut și funcție reflectorie *(formele ideologice ale conștiinței sociale)*. Suprastructura este, așadar, un domeniu a cărui sferă cuprinde atît subdomenii care țin de domeniul existenței sociale, cît și subdomenii care țin de domeniul conștiinței sociale. Structurile organizaționale, avînd valoare de mijloc de acțiune al grupurilor sociale și al comunităților umane, instrument de obiectivare a ideilor și concepțiilor, al scopurilor și idealurilor sociale, la fel ca orice alt mijloc sau instrument de acțiune productivă, aparțin domeniului existențial al vieții sociale, se manifestă ca un *nivel structural obiectiv al sistemului social* pe care oamenii îl constituie spontan sau conștient, liber sau din necesitate, dar care, odată structurat se comportă legic, ei raportîndu-se la acest nivel socio-structural ca la un domeniu de obiectivitate.

Rev. filoz., **XXVI**, 1, p. 5—22, București, 1979.

Structurile organizaționale funcționează pe baza unor *prevederi normative*, a unui ansamblu de reguli de comportament și de cooperare acțională, care sînt stabilite pe temeiul unor *principii* (de comportare și de acțiune eficientă a oamenilor ) și au *caracter de lege* (avînd funcție stimulativă sau coercitivă, operînd prin permisiuni, obligații și interdicții, întemeiate nomologic și motivate axiologic și teleologic).

Normele au deci o dublă determinare și funcționalitate : pe de o parte, au o încărcătură *axiologică*, obiectivează valori și, ca atare, exprimă în formă cristalizată aspirații și idealuri în raport cu care se instituie judecăți de valoare (aprecieri), iar pe de altă parte, au o funcție *organizațională*, mijlocesc funcționarea structurilor organizaționale care obiectivează aceste idealuri și aspirații în acțiuni practice eficiente (ale grupurilor) sociale sau comunităților umane, cărora le aparțin respectivele structuri organizaționale).

Relațiile dintre idealuri și norme au, deci, o funcționalitate deosebită în dialectica raporturilor dintre existența socială și conștiința socială a oamenilor, idealurile fiind chintesența vieții spirituale a acestora, iar normele condiția primară de instituire formală și de optimizare a funcționalității structurilor organizaționale (în activitatea lor de mijlocire eficientă a activităților practice ale oamenilor) la nivelul tuturor domeniilor vieții sociale. Idealurile sînt expresia concentrată a *raționalității ideologice* (constituite pe cale empirică sau prin procedee teoretice), iar normele sînt o prelucrare a acestei raționalități (spirituale) la nivelul *raționalității organizaționale*, care — la rîndul ei — se obiectivează în *raționalitate practică* (în activități material-transformatoare eficiente ale oamenilor, întemeiate pe raționalități de natură teoretică și ideologică).

Analiza corelativității idealurilor și normelor oferă, astfel, posibilitatea dezvăluirii esenței determinismului vieții sociale, a mecanismului raporturilor dintre existența socială și conștiința socială a oamenilor.

## II. IDEAL ȘI REALIZARE UMANĂ

a. *Conceptul de ideal.* Idealurile sînt modalități specifice ale oamenilor de a se *proiecta* în viitor, de a se *situa în domeniul unor structuri și relații posibile*. Din evantaiul de posibilități care li se dezvăluie, oamenii aleg și își fixează ca ideal de realizare domeniul de posibilități care corespunde cel mai potrivit intereselor lor fundamentale, individuale și colective, imediate și de perspectivă.

Presupunînd o sinteză *selectivă* a aspirațiilor și scopurilor în raport nu numai cu legitatea obiectivă (în măsura în care este surprinsă în plan cognitiv), ci și în raport cu gradele de eficiență pe care oamenii le estimează din perspectivă psihologică și axiologică, idealurile sînt — așadar — *expresia unei proiecții subiective a oamenilor asupra realizării lor obiective*.

Odată fixate, idealurile orientează comportamentul agenților acțiunii sociale, le *stimulează creativitatea* și le *mijlocește angajarea* conștientă în direcția realizării lor personale și colective.

Există o tipologie complexă a idealurilor umane, structurată în raport cu domeniile de realizare ale oamenilor, cu tipurile de activitate socială prin care se realizează oamenii în calitate de agenți ai propriei lor istorii. Se pot distinge, în această perspectivă, *idealuri individuale* — de realizare a omului ca personalitate — și *idealuri colective* — de realizare a lor la nivel de grup social și de comunitate umană (ideal de clasă, ideal național etc.). În raport cu tipurile de activitate socială, se pot distinge *idealuri de realizare tehnico-materială, economică, politică, juridică, morală, artistică, științifică* — toate aceste tipuri de ideal vizînd o înfăptuire practică nemijlocită, cucerirea unor orizonturi sau grade superioare de civilizație, de viață materială și spirituală.

b. *Condiții de înfăptuire sau de ratare a idealurilor.* În funcție de natura intereselor pe care le reflectă și de condițiile obiective sau subiective care le potențează instituirea, idealurile pot fi *înfăptuite* sau *ratate*, pot stimula atitudinea și comportamentul activ al oamenilor în direcția realizării condiției lor umane sau devin o frînă a procesului de realizare și chiar un factor de accentuare a fenomenului de înstrăinare și degradare umană.

Printre *condițiile de înfăptuire a idealurilor* amintim, mai importante, următoarele : a) *corelarea idealurilor individuale cu cele colective*, adecvarea intereselor personale la cele ale grupului sau comunității în care se integrează individul* — fapt care provoacă accentuarea procesului de dezalienare umană și a unor trăsături morale noi, cum sînt colectivismul, responsabilitatea socială, integrarea socială pînă la dăruire a individului pentru înfăptuirea idealurilor colective ; b) *soli-*

---

* Acest tip de concordanță este propriu societății socialiste și se realizează la nivelul idealurilor maselor largi de oameni ai muncii, îndeosebi ale clasei muncitoare, ale cărei idealuri satisfac în aceeași măsură atît interesele individului cît și ale colectivității, deoarece realizarea intereselor generale condiționează realizarea celor individuale.

*ditatea întemeierii teoretice,* fundamentarea idealurilor pe ample demersuri postdictice (explicaţii) şi predictice (previziuni), pe riguroase cercetări prospective — prognozele fiind totdeauna un domeniu de anticipare teoretică a gradului de adecvare a idealurilor la aria necesităţii şi, ca atare, un temei al selecţiei variantelor posibile ale viitorului în raport cu care se pot elabora strategii acţionale eficiente de realizare a idealurilor; c) o dată cu elaborarea unor programe şi planuri eficiente de acţiune sînt necesare *instituiri sau perfecţionări în domeniul structurilor organizaţionale,* în vederea organizării, planificării şi conducerii eficiente a activităţii de înfăptuire a idealurilor comune ale grupurilor sau comunităţilor umane cărora le aparţin aceste structuri.

Alături de factorii care condiţionează înfăptuirea lor, în societate acţionează şi *factori care împiedică realizarea idealurilor.* Dintre aceştia amintim; a) neconcordanţa *idealurilor individuale cu cele colective,* exacerbarea intereselor individuale în fixarea idealurilor (pierderea simţului responsabilităţii sociale) sau supraevaluarea intereselor colective şi subevaluarea celor individuale în fixarea idealurilor grupale sau comunitare*— fapt care provoacă accentuarea unor fenomene de înstrăinare, a unor trăsături morale retrograde, ca individualismul, indiferentismul social, egoismul şi parvenitismul etc.; b) *lipsa de întemeiere teoretică,* generată de empirism sau ignoranţă, fapt care privează idealurile de motivaţia nomologică prealabilă şi conduce la o apreciere inadecvată a posibilităţilor de înfăptuire a idealurilor şi la supraaprecierea sau subaprecierea condiţiilor subiective şi, respectiv, a celor obiective de atingere a ţelurilor transpuse la nivel de ideal; c) disfuncţionalitatea sistemului organizaţional învestit cu atributul de a mijloci eficienţa acţiunilor de realizare a idealurilor (incapacitatea acestora de a organiza, planifica şi conduce la nivel optim acţiunile practice de obiectivare a idealurilor claselor sau colectivităţilor cărora le aparţin).

c. *Realizare şi nerealizare a idealurilor în societăţile contemporane.* Nerealizarea idealurilor, determinată de fixarea lor greşită în condiţiile insuficientei întemeieri nomologice psihologice, axiologice), de lipsa de eficienţă a acţiunilor de obiectivare a acestora, de suprapunerea unor scopuri diferite (ale unor grupuri sociale cu interese fundamentale opuse în societăţile bazate pe relaţii de exploatare), de necorelarea intereselor individuale cu cele colective în fixarea lor conduce la instaurarea *sentimentului ratării.* Acest sentiment are aproape caracter generic în orînduirea capitalistă, îndeosebi în etapa actuală, şi se manifestă nu numai la nivelul psihologiei individului, ci la nivelul psihologiei colective. Din această cauză se manifestă tot mai des în ţările capitaliste dezvoltate fenomenul aproape endemic al *crizei de ideal,* criză care a cuprins cu precădere generaţiile tinere şi pături ale maselor de oameni ai muncii dezarmate ideologic în condiţiile unui accentuat proces de înstrăinare economică, politică şi ideologică.

Dimpotrivă, în societatea socialistă, datorită eliminării factorilor perturbatori a procesului de fixare şi realizare a idealurilor, acest sentiment al ratării dispare, instaurîndu-se un puternic *sentiment al realizării* (individuale şi colective), de încredere în idealurile socialismului şi comunismului — idealuri ale clasei muncitoare şi ale maselor largi de oameni ai muncii, fixate pe temeiurile nomologice şi axiologice izvorîte din concepţia filozofică cea mai revoluţionară despre lume şi viaţă: *materialismul dialectic şi istoric.*

În epoca noastră, în care toate societăţile au structuri grupale cu caracter de clasă, idealurile sociale prezintă o mare diversitate de conţinut şi funcţionalitate. Avînd caracter ideologic şi întemeindu-se pe sisteme de valori şi motivaţii psiho-sociale diferite, *idealurile diferitelor clase se exclud sau se armonizează.*

În societăţile capitaliste, idealurile burgheze şi mic-burgheze se află în raporturi de excludere şi de antagonism cu idealurile clasei muncitoare şi ale celorlalte clase şi pături sociale de oameni ai muncii. Primele modele de ideal acţionează ca factor de frînare a ritmurilor progresului, ca nivel al unei conştiinţe sociale care stimulează tendinţe conservatoare şi reacţionare în acţiunea teoretică şi practică în toate domeniile existenţiale ale vieţii sociale, iar celelalte modele de ideal acţionează ca factori stimulatori ai progresului, ai procesului revoluţionar de schimbare radicală a tuturor domeniilor vieţii sociale, ca nivel al conştiinţei sociale căreia îi sînt proprii combativitatea şi militantismul revoluţionar, deschiderea permanentă spre înnoire şi progres.

Raporturile antagonice dintre idealurile claselor şi păturilor sociale specifice orînduirii capitaliste (datorită posibilităţilor instituţionale de care dispune burghezia în calitatea

---

* Acest tip de neconcordanţă este propriu societăţilor bazate pe exploatare, în care clasele exploatatoare, forţele sociale reacţionare fixează idealuri comunitare în funcţie de interesele lor proprii de clasă (iar în cadrul acestora prevalează interesele personale sau ale diferitelor grupuri de conducere), neţinînd seama de interesele celorlalte grupuri şi clase sociale ale comunităţii (iar dacă sînt exclusiv interese personale, nici măcar de interesele generale ale clasei din care face parte individul sau grupul de conducere respectiv).

ei de clasă dominantă de a-şi propaga idealurile proprii şi de a manipula conştiinţa celorlalte clase şi categorii sociale) generează, odată cu sentimentul ratării, propriu fenomenului crizei de ideal, o stare de confuzie ideologică şi psihologică, un proces de neadaptare, de pasivitate şi retragere acţională sau de violenţă şi ură, toate aceste manifestări atitudinale marcînd de fapt antiumanismul crescînd al ideologiei şi relaţiilor sociale capitaliste, un proces continuu de înstrăinare şi unidimensionalizare, de depersonalizare umană şi, în cele din urmă, o accentuare a crizei mai generale, de sistem, a civilizaţiei capitaliste contemporane.

Omogenizarea idealurilor claselor şi categoriilor sociale specifice socialismului, precum şi a idealurilor diferitelor generaţii (omogenizare izvorîtă din unitatea de interese fundamentale şi de aspiraţii), se realizează în condiţiile coincidenţei tuturor acestora cu sensurile progresului, cu tendinţele dezvoltării pe care le manifestă societatea socialistă. Acestui proces de omogenizare a idealurilor îi corespunde şi un proces din ce în ce mai pronunţat de dezalienare şi personalizare umană, de multidimensionalizare a profilului spiritual şi moral pe care-l reclamă instituirea idealului comunist de muncă şi de viaţă. Din această cauză, socialismul elimină criza de ideal, condiţionează dispariţia sentimentului ratării, oferind contextul obiectiv şi subiectiv care generează sentimentul robust al realizării umane, atitudini şi convingeri optimiste, formarea unor trăsături comportamentale şi de caracter pe temeiul cărora se instituie cultul muncii, pasiunea şi avîntul revoluţionar — în condiţii deosebite desfăşurate pînă la manifestări de eroism.

Comuniunea idealurilor şi conştiinţa obiectivării lor determină un proces accentuat de integrare socială a individului, fuziunea dintre idealurile individuale şi cele colective. Toate aceste trăsături psiho-sociale determinate în socialism de procesul realizării idealurilor condiţionează consolidarea funcţiei active a conştiinţei sociale a oamenilor în raport cu nivelul existenţei lor sociale, instituirea unor trepte superioare de eficienţă în activitatea oamenilor (a subiectului) de transformare — în raport cu nevoile lor — a structurilor sociale (obiective).

d. *Caracterul complex şi contradictoriu al formării idealurilor socialismului.* Este de la sine înţeles că schimbările de ordin calitativ care intervin în dialectica raporturilor dintre ideal şi realizare umană în socialism nu se produc spontan şi dintr-o dată. Dificultăţi în ce priveşte: corelarea idealurilor individuale cu cele colective, întemeierea idealurilor pe sistemul motivaţional (nomologic, psihologic şi axiologic) pe care-l oferă societatea socialistă, folosirea corelată a pîrghiilor economice, morale şi instituţionale de care dispune societatea în vederea înrîuririi idealului tuturor membrilor societăţii se menţin încă multă vreme în socialism, eliminarea lor integrală ţinînd de procesul dezvoltării multilaterale a socialismului şi al trecerii treptate la comunism.

Toate aceste dificultăţi izvorăsc din mecanismul complex şi contradictoriu al armonizării intereselor oamenilor (în afara intereselor fundamentale comune, există în socialism o gamă variată de interese secundare diferite) care generează deosebiri la nivel de conştiinţă, de mentalitate şi de aspiraţie, unele neconcordanţe între idealurile diferitelor clase şi categorii sociale, precum şi între idealurile individuale ale oamenilor.

De aceea, în raporturile dintre nou şi vechi care se stabilesc la nivelul conştiinţei sociale a oamenilor se mai menţin o vreme unele trăsături ale mentalităţilor şi stărilor de spirit anterioare (tendinţe de indiferentism şi individualism, de egoism şi lipsă de responsabilitate socială, carierism şi parvenitism, de trai fără muncă şi de acumulare de bunuri pe căi ilicite, de încălcare conştientă a normelor juridice şi morale, a regulilor de convieţuire socială). Se mai păstrează unele fenomene de înstrăinare (economică, morală, religioasă), generate nu numai de menţinerea unor procese alienante din trecut, ci şi de unele dificultăţi reale şi de particularităţi ale sistemului de proprietate şi de repartiţie în primele etape ale societăţii socialiste. În domeniul proprietăţii, există deosebiri între cele două tipuri de proprietate socialistă (cooperatistă şi de stat), se menţine încă — în anumite limite — proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie (proprietatea individuală din unele zone de deal şi de munte), se menţine în limite încă largi proprietatea personală şi asupra unor bunuri de folosinţă îndelungată. În domeniul repartiţiei (care se realizează după muncă şi nu după nevoi) se păstrează unele elemente de inegalitate, diferenţieri de venituri care se pot accentua (în condiţiile în care cheltuielile pentru satisfacerea unor nevoi materiale şi spirituale sînt diferite), unele dificultăţi în ce priveşte posibilităţile obiective ale societăţii de a rezolva pe deplin toată gama de nevoi ale oamenilor (în condiţiile în care nu toţi membrii societăţii au încă o conştiinţă reală a nevoilor individuale în raport cu nevoile colective).

Dificultăţi în ce priveşte procesul dezalienării şi ca atare în domeniul consolidării idealurilor socialismului sînt determinate şi de specificul mecanismului de funcţionare a sistemului organizaţional al societăţii socialiste în primele sale etape, premergătoare etapei de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Astfel, în practica democraţiei

socialiste se mențin motivat, o anumită perioadă, atribuții coercitive, funcții ale statului sau ale diverselor instituții și organizații sociale cu caracter penal, interdicția joacă încă un rol funcțional în procesul obiectivării practice a unor membri ai societății. Datorită inegalității în ce privește nivelul de competență și de conștiință de sine, domeniul participării la decizie și conducere nu este încă pe deplin la îndemîna tuturor membrilor societății, la aceasta adăugîndu-se și unele elemente de birocratism, de formalism în activitatea instituțiilor sociale.

De asemenea, încă nu toți membrii societății au ajuns la o conștiință socialistă deplină, ceea ce presupune nu numai înțelegere, ci și asimilare valorică — un proces mutațional complex și de adîncime care se realizează treptat, oricărei renunțări valorice trebuind să-i ia locul o nouă construcție valorică. Există, așadar, o permanentă opoziție între nou și vechi, vechiul intrînd uneori în conflict cu noul, fapt care impune din partea factorilor educaționali și organizaționali (în activitatea de partid și de stat, pe plan politic și ideologic) adoptarea și traducerea eficientă în practică a unui amplu program de activități ideologice și de propagandă pentru dezvoltarea conștiinței sociale socialiste și de formare a omului nou al societății socialiste. Acestui obiectiv îi corespund pe deplin prevederile Programului ideologic al P.C.R., adoptat la cel de-al XI-lea Congres, care a jalonat principiile și căile dezvoltării multilaterale a socialismului și ale înaintării țării noastre spre comunism — program căruia i s-au adus permanent îmbogățiri de ordin conceptual și metodologic în documentele partidului adoptate la Conferința națională a partidului, la Congresul educației politice și culturii socialiste, la diverse plenare ale Comitetului Central al P.C.R., în lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu — secretarul general al partidului.

Rezultă că în actuala etapă de dezvoltare a societății noastre socialiste, ca dealtfel în toate societățile socialiste contemporane, problema adecvării idealurilor oamenilor muncii la tendințele progresului rămîne o problemă permanent deschisă în cadrul conducerii conștiente a mecanismului complex al raporturilor reciproce dintre existența socială și conștiința socială a oamenilor.

## III. NORME ȘI IDEALURI

a. *Normă și sistem normativ.* În calitatea ei de *regulă* de comportament sau de acțiune, de organizare sau de convietuire socială, norma acoperă totdeauna un *evantai valoric*, cristalizează într-o formă concentrată *aspirații* și *idealuri colective* ale oamenilor, avînd funcția de a eficientiza eforturile creatoare ale acestora, raporturile lor cu mediul natural și social.

Fiind prezente în formă primitivă și la nivelul relațiilor informale, în activitatea grupurilor umane neconstituite instituțional, normele intervin îndeosebi în *reglementarea raporturilor umane cu caracter formal* — în activitatea grupurilor care dispun de structuri organizaționale și desfășoară activități instituționalizate. În funcție de gradul de omogenitate al intereselor colective ale grupurilor sociale formale și de nivelul de constituire și evoluție a structurilor lor organizaționale, normele sînt grupate sistemic în *coduri* și *sisteme normative*. Acestea, o dată instituite (prin tradiție sau alcătuire liberă, dar totdeauna din necesitate), devin obligatorii pentru toți membrii grupului, în raport cu interesele și năzuințele individuale ale acestora, avînd *atributul obiectivității* și *caracter legic*.

Normele exprimă aspirații valorice și idealuri individuale numai în măsura în care acestea coincid (se ridică la nivelul) cu aspirațiile valorice și idealurile colective, se detașează de subiectivitate dobîndind valențe axiologice cu caracter obiectiv. Ele au, deci, rolul de *a corela interesele individuale cu cele colective*, de a integra orizontul valoric al individului în orizontul valoric colectiv, rol care se exercită prin intermediul structurilor organizaționale ale grupului sau colectivității în care normele au putere de acțiune. Indivizii care încalcă spontan sau conștient normele, fie că le acceptă fie că nu le acceptă, suportă consecințele procesului de obiectivare a acestora de către structurile organizaționale ale grupului din care fac parte, astfel încît pentru individ normele au funcția *stimulativă* (în cazul în care interesele și idealurile individului coincid cu cele ale grupului) sau *coercitivă* (în cazul în care interesele și idealurile individului nu coincid sau se opun celor ale grupului).

În funcție de diversitatea domeniilor acțiunii sociale, de varietatea raporturilor umane, în primul rînd a celor dintre oameni și natură sau societate, se poate desprinde o *tipologie complexă de norme*, din asamblul căreia menționăm mai importante următoarele domenii:

1) norme cu caracter *acțional în raporturile omului cu natura:*

— de ordin *tehnico-productiv* (structurate în diverse sisteme de prescripții și procedee tehnologice);

— de ordin *ecologic* (structurate în diverse tehnologii de acțiune la nivel ecosistemic în raport cu particularitățile actuale ale impactului tehnico-științific al omului cu natura);

2) norme cu caracter *acțional în raporturile oamenilor cu societatea:*

— de ordin *administrativ* și *de organizare* a muncii, a producției și întreprinderilor;

— de ordin *economic*, de cooperare și de schimb, de reglementare eficientă a activităților financiare;

— de ordin *societar*, de construcție economică și socială, decizionale și de conducere a proceselor economice și sociale;

3) norme (reguli sau principii) de *cunoaștere și de gîndire corectă* (logice), metode sau principii de construcție și creație teoretică, sistematizate în metodologii ale tuturor domeniilor științei contemporane;

4) norme care privesc *raporturile dintre individ și colectivitate*, dintre grupuri și categorii sociale (norme care vizează comportamentul oamenilor în viața lor colectivă, modul de conviețuire socială în raport cu structurile civilizației materiale și spirituale ale epocii):

— norme (principii sau reguli) *morale;*

— norme (sau principii) *politice;*

— norme (reguli sau legi) *juridice;*

— norme (reguli) de *conduită civico-estetice* (de comportare civilizată) între oameni (în funcție de vîrstă, sex, ierarhie și competență organizațională etc.);

5) norme care privesc *mecanismul de funcționare al structurilor oraganizaționale* (ale organizațiilor și instituțiilor sociale) cu caracter politic, juridic, de învățămînt și cultură, de creație artistică, de cercetare științifică, de cult, militare, de ocrotire a sănătății, profesionale și obștești etc.

Această tipologie complexă se poate reduce la trei domenii generale de norme: *acționale, comportamentale* și *organizaționale*. Primul domeniu cuprinde un complex de tehnologii acționale în raporturile practice și teoretice ale oamenilor cu natura și societatea, avînd aceeași valoare și grad de eficiență pentru toți membrii societății, independent de stratificarea grupală a acesteia. Celelalte domenii (normele comportamentale și organizaționale) se referă la raporturile dintre grupuri sociale (clase și categorii sociale), sau dintre indivizi în cadrul acestora, particularitatea lor constînd în faptul că, în toate societățile împărțite în clase, stratificate grupal, au *caracter contradictoriu*. În raporturile lor opoziționale, clasele și categoriile sociale, prin intermediul structurilor lor organizaționale, se servesc de codurile și sistemele lor normative. Inserția axiologică specifică normelor are, de aceea, în vedere îndeosebi sistemele normative care intervin în raporturile grupale și de clasă, în raport cu aceste domenii ale normativității punîndu-se nemijlocit *problema raporturilor dintre norme și valori* — problemă fundamentală a oricărei teorii generale a normelor.

O astfel de teorie ar avea ca obiectiv *stabilirea unor criterii generale de eficiență a funcționalității normelor la toate nivelurile vieții sociale*, ea avînd deci rolul de metateorie pentru toate disciplinele acționale cu caracter sau implicație normativă.

b. *Idealuri și structuri organizaționale în procesul instituirii și devenirii sistemelor normative.* Normele conferă caracter formal structurilor organizaționale, mijlocesc instituționalizarea acestora. La rîndul lor, structurile organizaționale au rolul de a mijloci obiectivarea normelor și, ca atare, de a oferi eficiență practică sistemului de valori și idealuri pe care le exprimă nemijlocit normele. Prin intermediul structurilor organizaționale, în funcție de interesele lor comunitare și de grup, oamenii *creează* și *perfecționează* sistemele normative, *controlează* respectarea lor în activitatea și comportarea tuturor membrilor grupului sau comunității*.

Obiectivînd normele, structurile organizaționale condiționează eficient realizarea idealurilor grupurilor sau categoriilor sociale cărora le aparțin. Se înfăptuiesc idealurile claselor care dispun de structuri organizaționale puternice (organizații și instituții în primul rînd politice, de natura acestora fiind dependente și celelalte tipuri de structuri organizaționale) și întîmpină dificultăți de realizare (de netrecut uneori) idealurile claselor și categoriilor sociale care nu dispun de astfel de structuri (în primul rînd de structuri instituționale). De aceea, clasele aflate în opoziție, pentru a-și realiza idealurile proprii trebuie să-și construiască structuri organiza-

---

* Fac excepție de la acest mecanism de determinare organizațională *normele morale;* între idealuri, valori și norme morale nu se interpun structuri organizaționale. Rolul acestor structuri în obiectivarea și controlul exercitării normelor morale este îndeplinit de *opinia publică* — instanță care apreciază comportarea morală a oamenilor și sancționează (aprobativ sau dezaprobativ) respectarea sau încălcarea acestora. Cu toate acestea, nici în cazul normativității morale nu se face total abstracție de acțiunea determinatoare a structurilor organizaționale (îndeosebi a celor cu caracter politic și juridic). Astfel, aceste structuri intervin activ în codificarea normelor morale și în elaborarea unor sisteme de norme morale, încît acestea să oglindească cît mai deplin trăsăturile și principiile specifice orizontului (tablei) valorilor morale ale epocii, ale etapei actuale a progresului istoric. Structurile organizaționale (politice și juridice) desfășoară, de asemenea, un amplu proces formativ, de educație morală, astfel încît membrii grupurilor sociale cărora le aparțin să se poată ridica la nivelul unui comportament moral liber (libertatea morală presupunînd respectarea din convingere și dintr-un imbold lăuntric și nu din constrîngere a normelor morale).

ţionale proprii*, de natură să pună în aplicare sisteme normative noi în care să se obiectiveze eficient noi table valorice, în concordanţă cu orizonturile de ideal pe care şi le-au fixat ca obiectiv al acţiunii lor practice.

Raporturile dintre idealuri şi acţiunea normată a structurilor organizaţionale nu se instituie liniar şi mecanic, *între activitatea instituţională la nivel macrosocial şi dinamica idealurilor umane intervenind, totdeauna concret, procese contradictorii.*

Astfel, dacă structurile organizaţionale aparţin unor forţe sociale retrograde, *încălcarea normelor* impuse de aceste structuri devine un criteriu de eficienţă în fixarea idealurilor forţelor sociale progresiste şi revoluţionare. Nonconformismul organizaţional şi normativ se manifestă în aceste condiţii ca atitudine axiologică şi acţiune pozitivă şi militantă, ca o condiţie de realizare umană şi de înfăptuire a idealurilor.

În condiţiile în care structurile organizaţionale corespund ţelurilor grupurilor sociale şi claselor progresiste — modelul concordanţei dintre norme şi idealuri la nivel macrosocial oferindu-l societatea socialistă — *apărarea normelor* pe care acestea le inspiră şi le obiectivează, *încadrarea acţională şi comportamentală în sistemul de norme existent* devine o condiţie a înfăptuirii idealurilor fundamentale ale acestor clase. Într-o societate de acest tip, încălcarea normelor devine un criteriu de ineficienţă socială şi, ca atare, privează de realizare personală pe individul care se angajează într-o acţiune antinormativă, prilejuindu-i — datorită rezistenţei întîmpinate obiectiv din partea structurilor organizaţionale — instaurarea unui sentiment de ratare, antrenîndu-l (inevitabil) pe făgaşul crizei de ideal (criză motivată, evident, de faptul că aspiraţiile individului sînt contrare aspiraţiilor colective, sensului obiectiv al devenirii sociale).

Aşadar, în societăţile în care idealurile tuturor membrilor societăţii corespund cu normele pe care le exprimă şi obiectivează structurile organizaţionale ale acestor societăţi, se instituie condiţiile obiective şi subiective ale unui permanent proces de realizare umană. O atare situaţie este proprie societăţii socialiste, concordanţa deplină dintre normă şi ideal instituindu-se treptat pe măsura consolidării *relaţiilor sociale socialiste* şi construcţiei bazei materiale a societăţii socialiste, a ridicării nivelului de competenţă şi conştiinţă a maselor de oameni ai muncii la nivelul procesului revoluţionar al făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintării spre comunism.

c. *Caracterul complex şi contradictoriu al instituirilor normative specifice societăţii socialiste.* Societatea socialistă, mai mult decît oricare altă societate, cunoaşte un puternic dinamism în toate domeniile vieţii sociale, inclusiv la nivelul structurilor organizaţionale şi al structurilor ideale. Odată cu progresul organizaţional şi cu dinamica vieţii spirituale, o dialectică deosebită se manifestă şi în domeniul normativităţii.

În primele etape ale societăţii socialiste, sistemele de norme, îndeosebi cele de natură organizaţională şi comportamentală, deşi concordă cu aspiraţiile valorice şi idealurile fundamentale ale maselor largi de oameni ai muncii, nu se racordează pe deplin cu orizonturile valorice şi idealurile individuale ale tuturor membrilor societăţii.

Datorită nivelului lor de conştiinţă şi cunoaştere, încă nu pe deplin constituit la nivelul progresului structurilor materiale (economice) şi politice ale societăţii, precum şi datorită intereselor lor materiale şi morale care nu se încadrează (sau se încadrează doar parţial) în aria intereselor generale şi a cerinţelor morale şi ideologice ale societăţii, unii membri au societăţii se comportă într-o anumită măsură anormativ (îndeosebi în planul vieţii morale de tip socialist) şi acţionează potrivnic normelor organizaţionale cu caracter politic şi juridic ale societăţii socialiste. Se explică, prin aceasta, funcţia *coercitivă* a normelor societăţii socialiste, necesitatea unei activităţi atente de *apărare a legităţii şi legalităţii socialiste*, de educare morală şi politică a oamenilor muncii, însoţită de o atitudine combativă faţă de abaterile de la normele de conduită morală şi cetăţenească specifice societăţii socialiste.

Posibilitatea limitării treptate, pînă la încetare, a caracterului coercitiv al normelor de comportare şi al celor organizaţionale este de-

---

* Uneori, construirea de către clasele aflate în opoziţie a unor structuri organizaţionale proprii, de natură să pună în practică sisteme normative noi la scara întregului sistem social, presupune distrugerea (răsturnarea) structurilor organizaţionale ale claselor dominante, în primul rînd a complexului de stat şi instaurarea unei noi puteri organizaţionale. Un asemenea fenomen de discontinuitate organizaţională, care semnifică şi înlocuirea radicală a sistemelor normative, din care să rezulte constituirea unui context normativ-organizaţional capabil să contribuie la realizarea idealurilor sociale ale claselor şi categoriilor sociale asuprite (idealuri aflate în concordanţă cu tendinţele obiective ale progresului social), îl reprezintă *revoluţia politică a clasei muncitoare*, obiectivul ei imediat constituindu-l — după cum se ştie — sfărîmarea aparatului de stat burghez şi construirea unui aparat de stat nou, socialist, prin intermediul căruia se instituie un nou complex organizaţional, un nou nivel de normativitate.

terminată de acțiunea următoarelor condiții : coincidența deplină a idealurilor individuale cu cele colective și, ca atare, a idealurilor individuale cu prevederile normative (fapt care atestă adecvarea deplină a idealurilor individuale la tendințele progresului și, respectiv, la natura structurilor organizaționale din care emană prevederile normative) ; gradul de conștiință de sine al individului, al puterii sale de selecție și de opțiune motivată social în fixarea idealurilor proprii, astfel încît norma să-i apară nu ca o frînă, ci ca un cadru propriu de realizare ; preluarea treptată de către masele largi de oameni ai muncii a funcției de reglementare și de judecată normativă și, ca atare, transferul treptat al competenței normative (politice și juridice) de la nivelul instituțiilor cu caracter statal la nivelul organizațiilor de masă și obștești.

Toate aceste direcții ale progresului organizațional și moral-spiritual sînt specifice procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, ele fiind amplu caracterizate în Programul partidului adoptat la cel de-al XI-lea Congres, program care, în esența sa, își propune să stabilească principiile generale de acțiune și căile practice de înfăptuire a idealurilor comunismului, realizarea umană deplină despre care vorbea Marx atunci cînd definea esența „omului total" al societății comuniste.

Concomitent cu procesul *adecvării idealurilor tuturor membrilor societății la structurile normative ale acesteia*, socialismul cunoaște și un proces invers, de *adecvare normativă la dinamica idealurilor*, stabilindu-se astfel raporturi de determinare reciprocă — de tip feed-back — între ideal și normă. Progresul accelerat al domeniilor existenței sociale socialiste (al bazei tehnico-materiale și al bazei economice a socialismului), mutațiile care se produc la nivel suprastructural (în domeniile structurilor organizaționale și al conștiinței sociale socialiste) determină un dinamism corespunzător și în domeniul normativității. Se explică, prin aceasta, tendințele de *inovație normativă* specifice societății socialiste, *activitatea permanentă de perfecționare a normelor* organizaționale, de comportament și acționale în actuala etapă de dezvoltare a socialismului în țara noastră.

Ca urmare, odată cu angajarea poporului nostru pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, Programul partidului, în cadrul perfecționărilor de natură organizațională, preconizează și un *ansamblu de măsuri privind perfecționarea normelor sociale*, între acestea remarcîndu-se mai importante următoarele : *perfecționarea normelor politice și de organizare politică* a societății (pe linia stimulării avîntului revoluționar al maselor, întăririi rolului conducător al partidului în toate domeniile vieții sociale, îmbinării atribuțiilor partidului și statului — prin crearea unor organisme centrale mixte, de partid și de stat —, precum și a atribuțiilor statului și ale organizațiilor de masă și obștești) ; *perfecționarea legislației juridice* (în direcția simplificării și corelării codurilor juridice cu sarcinile noii etape de construcție economică și socială, de făurire a omului nou, în concordanță cu principiile umanismului revoluționar al actualei etape de dezvoltare a socialismului în țara noastră), păstrîndu-se, dar totodată reducîndu-se treptat aspectele coercitive ale legislației socialiste, în directă corelație cu dinamica comportamentului politic și moral al membrilor societății noastre socialiste ; *perfecționarea legislației economice* (în direcția stimulării unor grade superioare de eficiență în mecanismul dialectic complex al raporturilor dintre interesele individuale și cele colective, a unor tendințe de integrare socială a intereselor și aspirațiilor tuturor membrilor societății, cointeresarea individuală fiind direct proporțională cu aportul, răspunderea și responsabilitatea personală față de satisfacerea intereselor și aspirațiilor colective) ; *perfecționarea normelor morale* (în această privință oferindu-se, pentru prima oară în condițiile socialismului, un *Cod general al principiilor de etică și echitate socialistă*, a cărui finalitate vizează nemijlocit nu numai instituirea unor raporturi etice noi, de tip comunist, ci și a unor raporturi politice și juridice noi, în directă concordanță cu idealurile umanismului revoluționar al societății noastre, ale profilului moral-politic specific personalității multilateral dezvoltate). Noul *Cod etic* caracterizează principiile unui mod de viață nou, socialist (și în perspectivă comunist) al oamenilor muncii, o nouă calitate a vieții pe care o reclamă edificarea noii etape de progres a societății noastre socialiste în anii care urmează.

Asistăm, așadar, la un *amplu proces de construcție normativă* în socialism, efortului de stabilitate a normelor — care măsoară starea de echilibru social —, fiindu-i asociat un efort tot atît de important de edificare normativă, care măsoară starea de dinamism social, de progres accentuat la nivelul tuturor domeniilor sistemului social.

În această perspectivă, considerăm că asemănător importanței care se conferă în socialism activității de conducere științifică a societății — ridicată la rang de specie fundamentală în sistemul acțiunilor sociale specifice acestei societăți — , atribuții sistemice la fel de importante au și activitățile în domeniul normativ, activitatea de edificare și perfecționare științifică a sistemelor normative (la fel ca și activitățile de tip organi-

zațional în genere) putînd fi înscrisă printre tipurile fundamentale de acțiuni sociale specifice societății socialiste.

★

Contrar interpretărilor sociologice și politologice nemarxiste mai vechi sau mai noi, îndeosebi celor propuse de pe pozițiile ideologiilor burgheze, *idealurile și normele nu se opun (în general), ci se corelează reciproc*: normele *oglindesc anumite* idealuri și oferă cadrul eficient (mijlocesc procesul) de realizare a acestora, iar idealurile, pentru a se realiza, reclamă instituirea unor sisteme normative, a unor reguli eficiente de organizare acțională și de comportare umană. *Idealul devine, astfel, un scop al normativității, iar libertatea de alegere (și de realizare) a idealurilor devine o relație determinată normativ*, presupune o dependență nemijlocită de sistemele normative.

Ca atare, printre criteriile de eficiență ale procesului de fixare a idealurilor (în condițiile în care se are în vedere și realizarea lor practică) un loc de seamă îl ocupă și activitatea de instituire normativă (în funcție de caracterul adecvat sau inadecvat al normelor — în raport cu tendințele obiective ale progresului — această instituire însemnînd fie răsturnarea normelor existente și construirea altora, fie acceptarea normelor existente, consolidarea și perfecționarea lor permanentă în raport cu dinamica și realizarea idealurilor sociale).

În perspectiva dezvoltării multilaterale a socialismului și a trecerii treptate la comunism, corelația dintre ideal și normă și respectarea integrală (concepută, evident, în sens dialectic și istoric) a normelor devin criterii ale dobîndirii libertății și ale realizării depline a condiției umane, factori ai progresului multilateral și rapid al civilizației umane.

# ȘTIINȚELE SOCIALE, DEZVOLTAREA ȘI POLITICA

DE

OVIDIU TRĂSNEA, CONSTANTIN VLAD

Lumea contemporană cunoaște procese de o rară complexitate, în toate sferele activității umane. Între factorii care contribuie la o atare complexitate pe un prim plan se află progresul științelor. Materializarea rapidă a acestui progres în tehnică și tehnologii avansate, în mijloace de producție din ce în ce mai perfecționate transformă necontenit premisele existenței și acțiunii sociale. Și, în acest cadru, modifică radical raportul dintre științe și politică, dintre științe și conducerea societății.

1. Acest raport, la fel de vechi precum sînt cunoașterea științifică și activitatea politică, dobîndește în prezent caracteristici și dimensiuni fundamental noi. În ultimele decenii progresul științific și tehnic a cunoscut un salt fără precedent, considerat, pe drept cuvînt, o profundă revoluție științifico-tehnică.

Referindu-se la potențialul revoluționar al științei, președintele României, tovarășul Nicolae Ceaușescu, adresîndu-se Congresului mondial de cibernetică, sublinia că „în epoca noastră știința constituie o importantă forță de producție și, totodată, un element esențial al organizării moderne, raționale a societății. Aplicarea cuceririlor ei a devenit o condiție sine qua non pentru progresul fiecărei națiuni, pentru ridicarea nivelului de trai al poporului, pentru ameliorarea condițiilor de viață ale întregii omeniri" [1].

Desigur, „beneficiarele" noilor achiziții ale științei și tehnicii au fost mai întîi o serie de domenii ale cunoașterii naturii, precum și diferite ramuri ale producției materiale și domenii corelate direct cu acestea. Dar nu există practic „paliere" ale vieții sociale care să rămînă în afara influențelor exercitate de forța înnoitoare a științei. Observația atentă pune în evidență o asemenea diferențiere și în cazul raportului știință-conducere. Noile cuceriri ale științei, însoțite de tehnicile și tehnologiile avansate, și-au găsit cu predilecție implementarea în disciplinele teoretice și aplicative privitoare la organizarea și dirijarea

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. II, București, Edit. politică, 1975, p. 1074—1075.

activității economice — managementul, marketingul, de exemplu, fiind printre acestea. Dar știința în întregul ei se află sub impactul revoluției științifico-tehnice.

Desigur, acest impact se exercită într-un context social-istoric dat și în condițiile existenței unor particularități uneori de maximă semnificație ale diferitelor tipuri de societate prezente în lumea contemporană. El trebuie, de aceea, studiat în mod concret, în funcție de condițiile social-istorice concrete. Se poate însă face constatarea generală că progresul științifico-tehnic reclamă noi exigențe față de dirijarea proceselor sociale și, în acest cadru, a economiei.

Dacă ne referim la acest ultim domeniu — economia — este de remarcat că *accelerarea ritmului realizării descoperirilor științifice, al transformării acestora în inovație tehnologică duce la o creștere, într-un fel, exponențială a complexității activităților economice, a corelațiilor dintre economie și ansamblul vieții sociale.* Doar cu titlu de exemplificare ne putem referi la unele aspecte în această privință. Astfel, progresul științifico-tehnic în formele și amploarea pe care le cunoaștem în ultimele decenii redimensionează și, de fapt, presupune o înțelegere în multe privințe nouă a raporturilor societate-natură, cunoaștere—inovație, tehnică—economie, tehnică—viață socială inclusiv spirituală etc. Milenii de-a rîndul condiția umană a fost dominată de lupta pentru supraviețuire în confruntarea cu forțele adverse ale naturii. În noile condiții, însă, perspectivele omului ca specie sînt indisolubil legate de capacitatea sa de asigurare a conservării și reproducerii mediului natural ambiant, de abilitatea sa în restabilirea echilibrului societate-natură acolo unde acesta a fost deja încălcat — ceea ce, din păcate, nu se referă la cazuri izolate.

Se știe, de asemenea, că tehnica și tehnologia, mai ales cele destinate producției, altor activități economice sau corelate acestora s-au dovedit și se dovedesc un element dintre cele mai mobile și receptive față de inovație. Amplificarea acestei trăsături a pus și pune tot mai insistent problema estimării efectelor introducerii noilor mijloace tehnice în economie și, cu atît mai mult, în alte domenii ale vieții sociale, a unei estimări care, cel puțin ca tentativă și pînă la un punct, să premeargă introducerii noilor tehnici și tehnologii în activitatea practică. Altfel spus, examinarea efectelor previzibile ale inovației tehnologice ar trebui să fie *un moment al pregătirii deciziei*, devenind prin aceasta o componentă a actului de conducere. Nu ne propunem să intrăm, aici, în examinarea argumentelor pro și contra estimării efectelor posibile și previzibile ale noilor mijloace tehnice în devans față de introducerea lor în practică. Credem însă că se poate susține punctul de vedere potrivit căruia, fără o asemenea estimare, posibilitățile societății de a ține sub control progresul tehnic se diminuează simțitor. Și, ca un efect, cresc proporțional incertitudinile cu privire la evoluțiile viitoare, se amplifică fenomenele aleatorii. Bineînțeles, asemenea incertitudini și fenomene aleatorii sînt, într-un fel, inevitabile chiar în condițiile unor previzionări ideale ale evoluțiilor viitoare. Dar ele pot fi menținute în limite raționale, dacă un asemenea element mobil cum este inovația tehnologică ar fi supus estimărilor mai sus-menționate.

Problemele acestui control al progresului tehnic se pun cu acuitate în cazul țărilor dezvoltate. Dar ele nu pot fi ignorate nici în cazul țărilor în curs de dezvoltare, desigur, cu particularitățile determinate de stadiul istoric în care acestea se află. Opțiunile referitoare la dezvoltarea tehnicii în aceste țări sînt sau ar trebui să fie subordonate necesității îngustării și depășirii decalajelor deosebit de mari existente între ele și țările dezvoltate; aceste decalaje creează dezechilibre profunde în ansamblul relațiilor economice internaționale și pot avea consecințe imprevizibile pentru stabilitatea, pacea și cooperarea internațională. Sînt, în aceste condiții, perfect legitime eforturile pentru reorganizarea relațiilor internaționale și crearea unei noi ordini economice și politice în lume, care să faciliteze depășirea fenomenului subdezvoltării, în condițiile asigurării unui progres nestingherit tuturor categoriilor de state. Merită a fi salutat faptul că aceste eforturi sînt depuse atît de către Națiunile Unite și o serie de organizații și organisme, naționale și internaționale, cît și de oameni de știință și instituții care încurajează activitatea de cercetare științifică. Chiar dacă rezultatele de pînă acum, mai ales pe plan practic, nu sînt pe măsura însemnătății problemelor și a eforturilor deja depuse, ele încurajează totuși orientările spre conlucrarea factorilor politici și a oamenilor de știință și în alte sfere și probleme de interes reciproc.

Așa cum remarcam mai sus, impactul progresului rapid științifico-tehnic nu se oprește la „frontierele" economicului. El are un caracter *global*, în sensul că se exercită, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta, asupra întregii societăți. De aceea, accelerarea progresului științifico-tehnic devine un factor de cea mai mare însemnătate pentru înțelegerea necesității dirijării proceselor sociale de ansamblu.

În noile condiții, elaborarea unor strategii viabile privind dezvoltarea societății, stabilirea opțiunilor care corespund viitorilor dezirabili dintre viitorii posibili, pe baza valorilor fundamentale intrinsece diferitelor tipuri de societăți, devin condiții de bază nu numai pentru fructificarea noilor și uriașelor resurse rezultate din revoluția științifico-tehnică, dar

*se impun tot mai mult ca cerințe indispensabile pentru funcționarea corespunzătoare a activităților sociale.* Este de subliniat în această privință însemnătatea excepțională pe care o au, pentru dirijarea cu succes a proceselor economico-sociale, înmănuncherea într-un tot a cerințelor dezvoltării la nivel macro-economic, respectiv macro-social, și a cerințelor dezvoltării pe plan local sau a diferitelor domenii din economia sau viața socială.

O importanță asemănătoare revine, totodată, capacității de a lua în considerație tendințele de durată, evoluțiile pe termen lung. Dimpotrivă, limitarea la tendințele prezente, privite izolat de ceea ce decurge din ele pentru viitor, de elementele noi, previzibile sau imprevizibile, neglijarea perspectivelor în favoarea elementelor momentane închid căile pentru o trecere efectivă a proceselor sociale sub controlul societății. Iar ritmul tot mai alert al dezvoltării științei și tehnicii poate amplifica enorm consecințele unora sau altora dintre opțiuni și soluții, mai ales consecințele îndepărtate în timp, ca și cele care se referă la alte domenii ale vieții sociale decît relațiile economice.

Toate acestea exprimă exigențe noi și de importanță deosebită în ceea ce privește conducerea vieții sociale, față de factorii politici care poartă răspunderea unei asemenea conduceri. *Conducerea vieții sociale devine în aceste împrejurări o funcție extrem de complexă, care poate fi îndeplinită în condiții corespunzătoare doar dacă beneficiază de aportul științei, dacă își incorporează organic acest aport.* Merită o examinare distinctă condițiile sociale în care știința, rezultatele ei pot deveni componentă și premisă a funcției de conducere în societate. Este însă un adevăr evident că, în vremea noastră, conducerea politică a societății trebuie să facă un apel permanent și pe scară largă la știință ; ea nu trebuie să solicite sprijinul științei doar ocazional, atunci cînd este confruntată cu problema pentru care experiența empirică nu furnizează soluții, ci să încorporeze rezultatele științei ca o nevoie lăuntrică, profund resimțită, pornită din convingerea factorului politic că numai pe baza științei conducerea societății poate fi eficientă, viabilă.

Care știință trebuie să constituie fundamentul activității de conducere? Credem că răspunsul ce se impune este unul singur : *totalitatea, corpusul științelor despre societate* sau care au *și aplicabilitate în societate*, de la disciplinele sociale ,,clasice" — științele despre om, teoria economică, demografia, statistica, sociologia, științele politice, juridice ș. a., pînă la cele ,,noi" — cibernetica, informatica, teoria sistemelor etc. în extensiile lor asupra societății. Deci, *întregul demers științific* asupra societății, cu marea sa varietate și diversitate de mijloace, metode și tehnici, cu specificitatea fiecărei ramuri și cu avantajele pluri și interdisciplinarității este chemat să stea la baza conducerii vieții sociale.

Totodată, dezvoltarea economico-socială accelerată în condițiile revoluției științifico-tehnice, complexitatea contemporană a problemelor conducerii social-politice reclamă o adaptare și perfecționare continuă a metodelor conducerii societății, înnoirea lor permanentă în concordanță cu progresul cunoașterii și cu cerințele generate de dinamica vieții sociale. Dealtfel, și experții occidentali militează pentru construirea și dezvoltarea unei științe a strategiilor decizionale, ca nouă disciplină de sinteză, capabilă să integreze cele mai noi cuceriri în domeniul tehnicii și al cunoașterii naturii și societății, în funcție de nevoile procesului de elaborare a deciziilor și politicilor pentru diferite domenii ale societății.

O alternativă specifică — impusă de necesitatea conducerii unitare și globale a societății socialiste — la acest mod de a pune problema o constituie preocuparea proprie socialismului pentru constituirea și dezvoltarea științei conducerii societății. Faptul că revoluția socialistă și revoluția științifico-tehnică converg pe plan social spre structuri sintetice, prin promovarea principiilor colectivismului, stimulează abordarea sintetică și totalizatoare a structurii și dinamicii sociale, atît de necesară științei conducerii societății. Întruchipînd tendințele cele mai noi și mai tipice ale științei contemporane, această disciplină, orientată de filozofia activă a marxismului, înlătură fărîmițarea ,,academică" dintre disciplinele clasice, printr-un amplu proces de fuziune, contopește cunoștințe logice-matematice, de științele naturii, de inginerie și tehnologie, de psihologie, de filozofie și etică, într-un corpus nou de cunoaștere. Consecințele pozitive ale acestui mod global, totalizator de a aborda problemele conducerii sînt deja materializate în posibilitatea de a formaliza și descrie matematic structura complexă a economiei și vieții sociale, în studiile de planificare socio-economică, în analiza balanțelor activității umane și de optimizare a conducerii diferitelor sectoare ale vieții sociale.

2. Societatea românească de azi oferă imaginea unui sistem complex, deosebit de dinamic, care cunoaște o dezvoltare în ritm înalt a tuturor componentelor și laturilor sale, corespunzător obiectivului fundamental al actualei etape istorice : făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. Clădit pe principiile și valorile socialismului, acest sistem parcurge un intens proces de modernizare, fiind orientat spre tot ceea ce este mai avansat în știință și tehnică, în cunoașterea și experiența practică umană. El este totodată îndreptat spre viitor, evoluțiile sale contemporane integrîndu-se organic în orientări formulate pentru termene medii și lungi.

Analiza structurii și funcționării societății în ansamblu pune în relief natura sa de *sistem care se autoreglează*. Cîțiva factori determină caracterul acestei autoreglări, mecanismele sale.

Între aceștia se înscrie gradul înalt de socializare a economiei și a vieții sociale în întregul ei. În România, organizarea economiei și activitatea economică se bazează pe recunoașterea deplină a caracterului social al producției materiale. Sub impulsul industrializării în ritm intens, al modernizării și progresului tuturor ramurilor economice, producția se desfășoară în cadrul unei rețele foarte diversificate de legături, se adîncesc cooperarea și specializarea în producție, cresc interdependențele între diferitele domenii ale activității economice și structurile sociale. O asemenea specializare a producției materiale își găsește reflexul în caracterul social al proprietății și în comunitatea de interese fundamentale a tuturor factorilor care acționează în economie și în viața social-politică.

Potrivit experienței țării noastre, asemenea structuri economico-sociale reprezintă un cadru propice obiectiv pentru elaborarea și înfăptuirea unor strategii viabile de dezvoltare, pentru orientarea progresului economic, tehnico-științific, a dezvoltării sociale pe baza unor asemenea strategii.

Întemeiată pe aceste premise obiective, dirijarea proceselor sociale este *o funcție a conducerii societății, funcție publică, politică prin esența ei*. Ea se înfăptuiește de către societatea însăși, în condițiile în care factorul politic — exponent al întregii societăți și avînd ca nucleu și forță conducătoare Partidul Comunist Român —, îndeplinește un rol integrator și diriguitor, asigurînd desfășurarea *unitară* a întregii activități sociale, pe baza unor principii democratice de organizare și funcționare a sistemului politic în ansamblu. În acest sens, evoluția, dezvoltarea societății se desfășoară ca un proces de autoreglare.

Un rol important în această autoreglare revine statului, ca gestionar colectiv al avuției naționale și reprezentant al intereselor generale ale societății. Acest rol al statului se realizează în concordanță cu natura sa democratică și pe baza principiilor democratice caracteristice întregului sistem social, Atribuțiile statului se integrează, în acest sens, într-un mecanism ramificat de organisme prin care se înfăptuiește funcțiile de conducere, începînd pe plan local și terminînd cu cel central. O semnificație deosebită au, în această privință, organele autoconducerii muncitorești din unitățile economice, care dispun de atribuțiile și mijloacele necesare, inclusiv financiare, pentru conducerea efectivă a activității în unitățile în care funcționează. Autoconducerea muncitorească este o componentă de bază a sistemului economic, social-politic, a cărui autoreglare înseamnă în fapt realizarea unei largi democrații participative, într-o mare varietate de forme și la toate nivelele vieții sociale.

În concepția și experiența practică românească înfăptuirea autoreglării sistemului social ia forma *dezvoltării pe baza planificării și prognozei economico-sociale*. Planul național unic, exprimînd deciziile politice fundamentale privind creșterea economică, dezvoltarea societății în ansamblul ei, constituie pivotul conducerii unitare a dezvoltării economico-sociale. Planificarea este, de aceea, un instrument indispensabil pentru asigurarea dirijării dezvoltării economico-sociale în conformitate cu liniile obiectiv posibile ale progresului istoric. Tocmai însemnătatea excepțională ce revine planului în dezvoltarea economico-socială determină poziția politică, de principiu, a României, potrivit căreia activitatea de planificare, elaborarea și înfăptuirea liniei de dezvoltare a țării constituie atribute fundamentale și inalienabile ale statului român, expresii concentrate ale suveranității și independenței noastre naționale.

Caracteristic pentru îmbinarea armonioasă, în concepția și practica românească, a dezvoltării economice și a progresului întregii societăți este *conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată*, cuprins în programul partidului nostru [2].

În concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, acest concept înmănunchează, într-un singur tot, creșterea puternică a forțelor de producție, dezvoltarea industriei, a agriculturii, a tuturor ramurilor economiei naționale și repartizarea rațională a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, ridicarea productivității muncii, a eficienței activității economice și a calității produselor, asigurarea unui raport optim între acumulare și consum, perfecționarea relațiilor economice, a formelor de conducere a activității economico-sociale și adîncirea democrației, dezvoltarea învățămîntului și înfăptuirea revoluției științifico-tehnice, ridicarea gradului de civilizație a întregii societăți și intensificarea participării României la circuitul mondial de valori materiale și spirituale ș. a. Descifrate, detaliate, asemenea trăsături ale societății socialiste multilateral dezvoltate oferă o imagine cuprinzătoare a sistemului nostru social în perspectiva cîtorva planuri cincinale. În același timp, ele indică liniile de dezvoltare, căile de acțiune pentru înfăptuirea obiectivului strategic al actualei etape de dezvoltare a României. În acest sens, ele constituie orientări fundamenta-

---

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 67—71.

tale ale activității de planificare, activitate chemată să concentreze eforturile întregii națiuni spre ridicarea sistemului social la nivelul modelului societății socialiste multilateral dezvoltate.

Conducerea economiei și a vieții sociale în ansamblul ei constituie o funcție fundamentală a Partidului Comunist Român, centrul vital al întregii națiuni. Această funcție este îndeplinită pe baza socialismului științific, dezvoltat și aplicat creator la condițiile concret istorice ale țării noastre. Autoreglarea sistemului social, conducerea economiei, a întregii societăți se înfățișează ca un flux de procese și evoluții care implică atît proiecțiile de viitor pe diferite termene, cît și activitatea de realizare a acestora, care nu exclude, cînd e cazul, modificarea sau corectarea unora sau altora dintre aceste proiecții. La capătul acestui flux se regăsesc ideile diriguitoare inițiale ale strategiilor de dezvoltare a societății, de această dată materializate în relații economice, social-umane.

3. Schimbarea fundamentală menționată, intervenită în poziția științei, s-ar putea exprima în transformarea sa din element component și factor al conștiinței sociale într-o activitate umană dominantă care își afirmă din ce în ce mai amplu forța sa productivă. Așa cum intuia Marx, știința a devenit forța de producție cea mai revoluționară, cea mai generală și, în ultimă analiză, esențialmente universală a societății umane.

Această schimbare în statutul social al științei a dus și la modificări substanțiale în raportul dintre știință și politică : spre deosebire de trecut, în prezent știința și politica „s-au cucerit" reciproc, fără ca, deocamdată cel puțin, vreuna din ele să se depersonalizeze ; există politică în știință și știință în politică și se poate demonstra, cu forță egală, că dezvoltarea științei a generat politica științifică și, viceversa, că politica în domeniul științei are o contribuție incontestabilă la dezvoltarea fără precedent a științei. După cum este, de asemenea, evident, pentru orice sistem social contemporan, că o politică științifică, adică o politică orientată de datele și valorile științei, nu e posibilă fără o adecvată politică a științei, care să orienteze și să stimuleze dezvoltarea acesteia.

Concepția marxistă despre știință și despre rolul ei în societate pornește, așadar, de la premisa că știința nu este doar o formă de reflectare autentică, adecvată a realității ci și un puternic instrument de transformare practică a acestei realități, naturale și sociale. Dar această acțiune practică are loc totdeauna în cadre sociale determinate. În acest sens sublinia și Alain Touraine că „societatea nu poate doar să exploateze natura, pentru că ea este parte integrantă a naturii și riscă, în orbirea sa, să se distrugă pe sine" și acest fapt „nu poate fi separat de redescoperirea unei acțiuni a societății asupra sa însăși"[3] Într-adevăr, dacă fiecare societate își determină nevoile sale de cunoaștere, modurile sale de acumulare și modelele sale culturale, practicile și teoriile științifice sînt funcție de „sistemul de acțiune istorică" (pentru a utiliza limbajul acționalist al aceluiași sociolog francez în desemnarea sistemului societal) care este rodul capacității de producere a societății de către ea însăși. Aceasta face ca, pe de o parte, științele să nu fie independente în opțiunile lor sociale și, pe de altă parte, ca cercetătorul să fie, chiar în practica sa științifică, un actor social care nu poate rămîne nici neutru și nici izolat. Cu atît mult cu cît — și aceasta este o altă trăsătură a epocii contemporane — practicile științifice funcționează în sînul unor organizații și instituții sociale.

Intruziunea tot mai accentuată a științei în viața socială are consecințe — mediate, desigur, de natura sistemelor sociale și de stadiul lor de evoluție — nu numai asupra ritmului și modalității dezvoltării sociale, ci și asupra propriei dezvoltări și chiar asupra *tipului* acestei dezvoltări, mai precis, e vorba de faptul că transformarea științei într-o forță de producție face, pe de o parte, ca rezultatele sale să intervină, mai mult sau mai puțin direct, în dezvoltarea a numeroase sectoare — în principiu, a *tuturor* sectoarelor sau subsistemelor —, iar pe de altă parte, ca evoluția științei să nu se realizeze doar prin legile sale interne, ci, într-o măsură mult mai mare decît în trecut, în strînsă legătură cu cerințele obiective ale dezvoltării sociale.

Aceasta a făcut, alături de alte elemente calitative, ca numeroase țări, indiferent de sistemul lor social și politic și de modul lor de dezvoltare, să elaboreze politici naționale în domeniul științei și, în același timp, să apară tendințe, abordări și discipline noi în studierea complexă a științei (scientica, sociologia științei, economia științei etc.) — contribuții incontestabile la fundamentarea conștiinței de sine a științei în epoca noastră.

În această perspectivă nu mai apare deloc surprinzător ca știința să se fi constituit într-un instrument indispensabil în elaborarea strategiei dezvoltării social-economice și, totodată, să se constituie ea însăși — din nevoia tot mai presantă a unei dezvoltări orientate și accelerate — într-un obiect și sau o dimensiune a acestei strategii.

Vom puncta, în continuare, unele elemente calitative caracteristice unei societăți de tip socialist.

---

[3] Alain Touraine, *La science, les intellectuels et la politique*, Paris, 1976, p. 64.

Cum se știe, una din particularitățile esențiale ale apariției și dezvoltării sistemului social socialist constă în faptul că la baza lui stă *un proiect teoretic*, rezultat din analiza științifică a realității sociale și a tendințelor obiective ale dinamicii sale — și anume *socialismul științific*; ceea ce înseamnă, metaforic vorbind, că însuși actul de naștere al societății socialiste poartă pecetea demersului științific. Totodată, construcția noii societăți, fiind o experiență istorică inedită, puternic marcată de factorii istorici, naționali și politici, pretinde cunoașterea adecvată a proceselor sociale în fiecare etapă, pentru a permite înlăturarea treptată a spontaneității și subiectivismului, elaborarea unei politici generale care să răspundă cerințelor reale ale dezvoltării sociale, în manifestarea (expresia) lor concretă, specifică. În fine, un alt element care subliniază necesitatea științei pentru societatea socialistă derivă din situația specială a majorității țărilor care au pășit pînă acum pe calea dezvoltării socialiste, situație care impune lichidarea rapidă a moștenirii vechii societăți atît sub aspectul înapoierii economice cît și sub acela al ridicării nivelului general de instrucție și educație al maselor largi, chemate să participe tot mai amplu, mai competent și, deci, mai efectiv la făurirea noii societăți.

Aceste posibilități obiective ale societății socialiste de a realiza o politică unitară și consecventă și în domeniul științei nu se transformă, bineînțeles, automat în realitate; aceasta depinde de o serie întreagă de condiții obiective și subiective, în rîndul cărora un loc esențial îl deține *calitatea* politicii științei.

Or, științele sociale sînt chemate să joace un rol tot mai considerabil în elaborarea și fundamentarea atît a strategiei dezvoltării economico-sociale în ansamblu cît și a politicii științei, ca domeniu particular dar hotărîtor al acestei strategii și ca factor esențial al înfăptuirii ei. Este revelatoare, în această privință, contribuția cercetării științifice de la noi la studierea problemelor legate de corelația acumulare-consum și a căilor de optimizare a acestei corelații. Experiența construcției economice în România a demonstrat că o rată înaltă a acumulării determină la început un spor mai mic al consumului, dar asigură ulterior o creștere importantă a acestuia. De aceea criteriul maximizării fondului de consum privit dinamic și nu static și pe o perioadă relativ mai mare, implică în mod obligatoriu o acumulare susținută, o rată înaltă a acumulării ca unicul mijloc de lărgire și perfecționare a producției sociale, de satisfacere tot mai completă a necesității de consum a populației. Determinarea științifică a ratei optime a acumulării la un nivel care să corespundă în cele mai bune condiții cerințelor actuale și de persectivă ale societății, au făcut obiectul-unor largi dezbateri în literatura de specialitate, a preocupărilor practice ale diferitelor institute de cercetări. În acest scop au fost elaborate o serie de *modele** — *mono* și *multisectoriale* — — al căror principal scop a fost determinarea corelației optime dintre acumulare și consum, concomitent cu analiza evoluției principalilor indicatori sintetici ai dezvoltării economiei naționale pe o perioadă de mai multe cincinale.

Aceste modele, avînd un caracter operațional, au servit la fundamentarea deciziilor cu privire la rata acumulării în elaborarea propunerilor de plan cincinal și a programelor de lungă durată. Urmărind același scop, au fost elaborate și modele multisectoriale în care s-a adîncit analiza evoluției indicatorilor la nivelul principalelor ramuri ale economiei naționale.

Așa spre exemplu, modelul trisectorial al economiei românești a permis obținerea unor date preliminare cu privire la evoluția posibilă a economiei pe baza variației unor parametri fundamentali, reliefînd implicațiile unor opțiuni de bază ale politicii economice, cum sînt cele legate de rata acumulării și industrializării țării. Modelul respectiv simulează principalii indicatori macroeconomici ai dezvoltării economice pe baza funcțiilor de producție pentru trei ramuri ale economiei (industrie, agricultură și celelalte ramuri), la calculul cărora se ține seama de întîrzierea în transformarea investițiilor în fonduri fixe. Acest model permite calculul pentru fiecare an al perioadei și pentru suma lor, pentru fiecare din cele trei ramuri, al venitului național creat, al fondului de acumulare, al fondului de consum, al fondului bunăstării sociale, al investițiilor și al forței de muncă.

Prin alegerea diferitelor valori ale ponderii acumulării în venitul național, ca principală variabilă de comandă, se pot obține un număr mare de variante, din care vor fi reținute cele optime, respectiv cele în care fondul bunăstării sociale (compus din fondul de consum și investițiile pentru acțiuni social-culturale), cumulat pe întreaga perioadă, are valorile cele mai mari.

Aplicarea acestui model în calculele preliminare pentru o perioadă de 15 și 25 de ani (1976—1990 și 1976—2000) — pentru diferite șiruri de valori ale ponderii acumulării (și pentru ceilalți parametri: ponderea investițiilor productive în totalul investițiilor, ponderea în fondurile fixe a celor scoase anual din funcțiune), — au condus la obținerea celei

---

* Notabile, în acest sens, sînt modelele elaborate, sub egida Academiei „Ștefan Gheorghiu", de prof. Emilian Dobrescu, precum și cele alcătuite de Institutul de Planificare și Prognoză al Comitetului de Stat al Planificării.

mai mari valori a fondului bunăstării sociale la o pondere a acumulării care pornește de la 0,335 în 1976—1980 și ajunge la 0,3 în ultimul cincinal al perioadei de 25 ani. În această variantă au rezultat și cele mai accentuate ritmuri de creștere a venitului național*.

Bineînțeles, cercetarea științifică în acest domeniu nu s-a oprit aici. Cercetările legate de optimizarea corelației dintre acumulare și consum fac obiectul unei activități permanente avînd drept scop lărgirea problematicii prin includerea aspectelor ce privesc perfecționarea structurii economiei, utilizarea cu eficiență maximă a resurselor, concomitent cu prelungirea orizontului de prognoză.

Se are, de asemenea, în vedere, ca modelele privind corelația acumulare-consum să constituie nucleul central al unui sistem de modele dezagregate pe ramuri și subramuri cu ajutorul cărora să se stabilească diferite variante ale dezvoltării economiei românești în contextul dezvoltării ansamblului economiei mondiale.

Experiența țării noastre demonstrează în mod elocvent că — în condițiile nivelului nostru de dezvoltare economică — o rată relativ înaltă a acumulării, aleasă după criteriul maximizării consumului pe o perioadă lungă de timp, creează condițiile dezvoltării și modernizării potențialului economic prin amplificarea fondurilor fixe productive, ceea ce garantează ritmuri rapide de creștere a economiei, constituind premisele creării unui număr însemnat de noi locuri de muncă, realizării de obiective social-culturale și sporirii permanente a veniturilor populației, a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor.

Actuala etapă de dezvoltare a societății noastre se caracterizează printr-un grad tot mai înalt de complexitate a organismului social-economic, prin amplificarea crescîndă a problematicii construcției socialiste, care impune o intervenție activă, riguros fundamentată, pentru asigurarea unei dezvoltări la o rată constant înaltă, aptă să ducă la echilibrarea armonioasă, dinamică a subsistemelor sociale în cadrul întregului. Aceasta este o necesitate imperioasă, cu atît mai mult cu cît în nici o societate, socialismul nefăcînd nici el excepție, componentele sistemului social nu sînt sincronizate printr-o armonie prestabilită. Sincronizarea trebuie *înfăptuită* — și în aceasta constă una din sarcinile majore ale cercetării științifice — pe baza descifrării tendințelor necesare globale, care trebuie „ajutate" sau „stimulate" să acționeze ca un factor de convergență, de unitate, în raport cu tendințele specifice rezultînd din dialectica internă a fiecărui subsistem. Aportul științelor sociale în elaborarea politicii globale menite să asigure înfăptuirea obiectivului strategic fundamental trebuie să contribuie la o justă estimare a consecințelor posibile și la stabilirea măsurilor de atenuare, pînă la lichidare, a asincronismului real, propriu interacțiunii și mișcării interne ale diferitelor subsisteme, asincronism rezultat nu numai din starea actuală de dezvoltare inegală a acestora (în determinarea căreia factorul istoric al moștenirii trecutului și-a pus amprenta în mod hotărîtor), ci și din independența lor relativă, din faptul că această relativă independență se traduce și printr-un timp istoric specific fiecărui subsistem.

Iată de ce atît strategia dezvoltării sistemului societal cît și cea a dezvoltării cercetării în domeniul științelor sociale tind să îmbrățișeze, într-un sistem de opțiuni și priorități inspirate de însăși dialectica devenirii sociale, *toate* zonele (subsistemele) socialului și la toate nivelurile — macro și micro social. O condiție favorabilă de care dispunem pentru satisfacerea acestei exigențe constă în unitatea de *concepție*, întemeiată și fertilizată de viziunea materialist-dialectică asupra structurii și dinamicii sistemului societal și asupra interacțiunii sale cu mediul internațional — concepție care prezidează în egală măsură strategia politicii și cea a cercetării științifice, subordonîndu-le unor imperative sociale animate de același sistem de valori.

Desigur, fiecare țară a acumulat o anumită experiență în planificarea cercetării științifice — în funcție și de structura acesteia — urmărind cristalizarea unei metodologii specifice tot mai adecvate și eficiente. Una din principalele concluzii care se pot desprinde, atît din experiența proprie, cît și din studierea experienței altora, este că atît metodele de planificare cît și structurile organizatorice trebuie să fie suficient de flexibile pentru a permite readaptări în mers în funcție de cerințele noi apărute în dinamica economico-socială și de noile realizări ale științei mondiale.

În procesul de autocorectare și perfecționare a planificării cercetării s-au putut înlătura, de pildă, în țara noastră, unele inadvertențe cum au fost tendința de planificare a unui număr prea mare de teme, care duce la dispersarea forțelor de cercetare pe un front prea larg și la angajarea unor probleme de interes restrîns, sau elaborarea planului de cercetare în domeniul socio-economic concomitent cu planul economic, ceea ce nu permitea asigurarea unui devans necesar al cercetării în raport cu nevoile dezvoltării economiei, culturii etc.

---

* Autorii mulțumesc, pe această cale, tovarășului Dumitru Caloianu, directorul Institutului de Prognoză și Planificare al Comitetului de Stat al Planificării, pentru amabilitatea cu care ne-a pus la dispoziție aceste prețioase informații.

Organizarea actuală din țara noastră cuprinde Consiliul național pentru știință și tehnologie — care coordonează unitar activitatea de cercetare, de valorificare a rezultatelor cercetării și de introducere a tehnologiilor moderne, la nivelul economiei naționale. În realizarea acestei sarcini, C.N.S.T. — împreună cu Academia Republicii Socialiste România, academiile de științe (Academia de științe sociale și politice, Academia de științe agricole și silvice, Academia de științe medicale), institutele centrale de cercetare, ministerele și celelalte organe centrale — organizează și efectuează acțiuni privind rezolvarea problemelor pe care le ridică asigurarea dezvoltării țării în conformitate cu obiectivele strategice stabilite.

În domeniul științelor sociale, prerogative exprese de conducere și orientare unitară a cercetării* are Academia de științe sociale și politice, înființată în 1970, care cuprinde opt secții. Crearea sa a fost rezultatul cerințelor perfecționării, sub toate aspectele, a activității de cercetare în aceste domenii.

O mențiune deosebită merită, socotim, institutele centrale de cercetare — creație a ultimilor ani — care realizează în practică principiul integrării cercetării, producției, învățămîntului și informării, documentării științifice într-un organism unic, cu obiective precise. Putem afirma că, deși relativ scurtă, experiența de pînă acum atestă că avantajele integrării învățămînt — cercetare — producție sînt evidente : posibilitatea operării cu obiective integrate ; asigurarea operativă a unui transfer tehnologic pe verticală ; utilizarea optimă a *potențialului științific și tehnologic* pe ansamblul sistemului integrat, inclusiv mobilitatea coordonată a specialiștilor între diferitele sectoare de activitate ș. a. m. d.

Procesul de integrare a făcut ca, de pildă, numai în 1978, la realizarea obiectivelor de cercetare din planul Academiei de științe sociale și politice să participe, în colective unificate, pe lîngă cercetătorii din institute, cca 1100 cadre didactice, 300 de specialiști din organisme economice, sociale și politice precum și studenți din ultimii ani ai facultăților și secțiilor cu profil similar. E de asemenea, notabilă conlucrarea activă dintre cercetători și cadre didactice la perfecționarea planurilor de învățămînt, a programelor și manualelor de științe sociale, în calificarea superioară a cercetătorilor și cadrelor didactice prin sistemul doctoratului și al diferitelor forme de reciclare postuniversitară.

În prezent, cercetarea în domeniul științelor sociale este orientată, în direcțiile sale prioritare de dezvoltare, printr-un plan unitar integrat elaborat pentru o perioadă de 5 ani (1976—1980). Dispunem, totodată, de un program-cadru de cercetare în științele sociale și politice pe o perioadă de 10 ani (1976—1986), care conține și un plan-cadru de editare a cărții social-politice, corelîndu-se în felul acesta obiectivele fundamentale din programul de perspectivă al politicii științei cu politica editorială în acest domeniu.

Dintre problemele prioritare abordate prin planul integrat de cercetare am putea semnala cu titlu de exemplu, cele privind modernizarea structurii economiei naționale (optimizarea ramurilor de dezvoltare economică și a proporțiilor fundamentale ale economiei naționale), zonarea producției agricole și proliferarea unităților agricole socialiste, perfecționarea sistemului de prețuri, perfecționarea metodelor agricole socialiste, perfecționarea sistemului desfacerii de mărfuri și prestărilor de servicii, elaborarea unor modele de creștere economică în variante unisectoriale și multisectoriale, la nivel teritorial și național, modele de prognoză a dezvoltării economico-sociale, la nivel teritorial sau de ramură, cu orizontul anului 2000. Realizări interesante a dobîndit cibernetica economică în studiul creșterii avuției naționale, în optimizarea amplasării forțelor de producție pe teritoriu ș. a. După cum un accent deosebit s-a pus în cercetare pe elaborarea unor sisteme de indicatori sociali care să ajute elaborarea politicii. Probleme ca dinamica structurii sociale și ocupaționale a forței de muncă, fundamentarea planului de sistematizare a teritoriului corelat cu cel de urbanizare, elaborarea liniilor de perspectivă în politica demografică etc. angajează colective de cercetare pluridisciplinară.

O atenție deosebită este acordată studierii complexe a problemelor evoluției sistemului

---

* În acest sens, art. 1 din Statutul Academiei de științe sociale și politice precizează : „Academia de științe sociale și politice este forul științific care organizează, îndrumă și coordonează, în mod unitar, activitatea de cercetare în domeniul științelor sociale și politice ; asigură orientarea acesteia în concordanță cu cerințele construcției socialiste și ale procesului științific contemporan ; elaborează lucrări și face propuneri care să contribuie la fundamentarea soluțiilor pentru problemele dezvoltării economice și social-culturale a Republicii Socialiste România ; studiază și pune în valoare trecutul istoric al poporului român, conviețuirea și lupta sa împreună cu naționalitățile conlocuitoare pentru progres social, precum și patrimoniul artistic și cultural al patriei, contribuția poporului nostru la istoria, știința, cultura și arta universală ; contribuie la formarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii, la dezvoltarea gîndirii social-politice în țara noastră și la afirmarea ei în schimbul de idei și în confruntările ideologice pe plan internațional".

internațional contemporan, elaborării soluțiilor constructive pe care statul nostru le promovează pentru rezolvarea într-un spirit nou, de echitate și justiție, a problemelor vitale ale omenirii.

Nu poate fi ignorată — chiar într-o înșiruire parcimonioasă — contribuția remarcabilă a cercetătorilor juriști, politologi și sociologi la opera de reformă și unificare a sistemului legislativ, de elaborare a unor coduri juridice noi în domeniul dreptului civil, penal, al familiei, al muncii ca și în elaborarea anteproiectelor de cod economic și cod agrar.

Am mai remarca aici — ca fiind grăitoare pentru orientarea și eficiența cercetării — experiența dobîndită în organizarea brigăzilor complexe de cercetări sociale concrete, alcătuite la cererea și cu participarea nemijlocită a organelor locale de partid și de stat. Numai în ultimul an s-au instituționalizat 26 asemenea brigăzi, întrunind peste 900 de cadre din cercetare, învățămînt și organe locale ale puterii, care au abordat probleme deosebit de semnificative ca de pildă: perfecționarea activității consiliilor populare și participarea maselor la conducerea treburilor obștești pe plan local, model optim de dezvoltare a agriculturii (jud. Cluj), evoluția cererii de consum a populației și a necesarului de servicii în următorii 10 ani (jud. Cluj), model optim de dezvoltare economico-socială a jud. Iași în perspectiva anilor 1976—1990, elaborarea studiilor de prognoză pe localități și microzone pentru perioadele 1981—1985 și 1986—1990 (jud. Iași), integrarea profesională și socială a tineretului, corelația dintre democrație și conștiința socialistă a cetățenilor, contribuția culturii politice la modelarea personalității ș. a.

Tabloul acesta, chiar extrem de succint, ar fi totuși incomplet dacă n-am releva și uriașul efort pentru elaborarea unor lucrări teoretice fundamentale, a unor tratate și lucrări de sinteză prin care se urmărește valorificarea, într-o viziune proprie a moștenirii culturale naționale și mondiale, distilarea valorilor fundamentale în diferite domenii ale culturii umane, stimularea creației culturale și îmbogățirea, la nivelul condițiilor și exigențelor actuale, a culturii naționale.

În socialism, orînduire în care mijloacele de producție aparțin întregului popor, științele sociale devin o componentă esențială a sferei care cuprinde forțele de producție și dobîndesc o poziție primordială, de condiționare structurală a dezvoltării.

În momentul de față, orice decizie politică trebuie să satisfacă concomitent exigențe științifice, tehnico-operaționale și axiologice (ținînd de valorile politice și morale promovate de sistemul politic). De aceea, corelarea satisfăcătoare a deciziilor privind creșterea economică și socială cu sistemul de valori dorit și promovat în cadrul societății a devenit o necesitate, la a cărei fundamentare științele sociale în general și știința conducerii în special sînt chemate să contribuie cu succes crescînd.

Tocmai de aceea, dezvoltarea continuă și rapidă a științelor sociale este concepută în sensul sporirii contribuției lor, teoretice și praxiologice la perfecționarea conducerii sociale socialiste, la ameliorarea calitativă a tuturor relațiilor sociale și interumane în lumina unei table de valori umaniste și democratice.


## La Pensée

(Franța)

Nr. 202/1978

Din sumar: JACQUES MILHAU, Cercetări filozofice marxiste: unele aspecte și probleme; MICHEL PATY, Materia ascunsă. Despre locurile și modurile de intervenție reciprocă ale fizicii și filozofiei; PIERRE JAEGLÉ, PIERRE ROUBAUD, Știință și istorie; JEAN-MICHEL GOUX, PIERRE ROUBAUD, Un concept central al biologiei: adaptarea; NOËL MOULOUD, Categoria posibililor și *a priori* în cîmpul de investigare al raționalismului contemporan; JEAN-PIERRE COTTEN, Adevărul în proces. Despre cîteva pagini din Michel Foucault; ROGER BARNY, Cuvintele și lucrurile la oamenii Revoluției franceze; PAUL TOLLA, Rousseau și materialismul florilor; LUCIEN SÈVE, Despre categoria posibilității. Note pentru o cercetare.

# Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

## Nr. 5/1978

Din sumar: A.P. VLADISLAVLIEV, Probleme actuale ale educației permanente în societatea socialistă dezvoltată; N.P. PONOMARENKO, Egalitatea socială dintre sexe și progresul culturii; I.S. NARSKI, Dialectica relativului și absolutului și adevărul; I.L. EGOROV, M.H. HASANOV, Sistem, structură, funcție; V.G. OIZERMAN, Hegel și problema corelației dintre filozofie și științele speciale; K.H. DELOKAROV, Caracterul istoric al raționalității științifice; A.P. SKRIPNIK, Despre problema naturii și specificului moralei în literatura sovietică între anii 1973—1976; G.S. RADUGHIN, Mistificarea revoluției sociale în teologia catolică contemporană; B.K. KUDAI-BERGHENOV, Puncte de vedere în ateismul burghez contemporan; L.P. LEIBIN, Neofreudismul și problema autorealizării forțelor umane esențiale, V.N. PORUS, E.L. CERTKOVA, Concepția lui St. Toulmin despre evoluția științei; E. PANOVA (R.P. Bulgaria), Ludwig Wittgenstein și orientarea pozitivistă în filozofie; F. H. KESSIDI, Aristotel și Marx; J.T. TULENOV, Cu privire la principiile construirii sistemului categoriilor dialectice; B.V. GRIGORIEV, Rolul atomismului în biologie.

## Nr. 6/1978

Din sumar: G.E. GLEZERMAN, General și particular în dialectica dezvoltării societății socialiste; T.N. SEMENOVA, Stat și putere statală în societatea împărțită în clase antagoniste; B.S. UKRAINȚEV, Dezvoltarea în procesele direcționale; V.V. ALEHIN, Creația tehnică a inginerului-constructor; E.F. MOLEVICI, Oare sînt identice dezvoltarea și progresul? L.I. DUBROVSKI, Conștiință și informație. Despre problema idealului (I); V.V. AGUDOV, Antinomiile gîndirii; R.K. LUKANIN, Filozofia lui Aristotel și ideea de dezvoltare (2300 de ani de la nașterea sa); M.M. HAIRULAEV, A.M. DJALALOV, Concepțiile filozofice ale Orientului în filozofia lui Hegel; N.S. KOZLOV, N.G. Cernîșevski și L.N. Tolstoi în revista „Contemporanul"; N.P. ANTONOV, V.N. BARIAKIN, Cu privire la două concepții asupra noosferei; S.D. BALMAEVA, Problema concepției despre lume în filozofia empirică și științifică actuală; I.P. FURMANOV, Școala de la Frankfurt și dialogul cu pozitivismul în sociologia din R.F.G.

# DESCOPERIRE, INVENȚIE, CREAȚIE

DE

AL. TĂNASE

Creație, creativitate — iată termeni foarte des folosiți în ultimii ani dar cu totul nesatisfăcător definiți. Aceasta se datorește și faptului că, așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „se încearcă reducerea sferei creației numai la literatură și artă, ignorîndu-se creația științifică — care, de fapt, deschide drumurile noi ale civilizației și progresului societății — precum și creația maselor ce făuresc bunurile materiale, bogăția materială și spirituală a popoarelor" [1].

Întreaga istorie a civilizației, precum și practica socială contemporană au infirmat și infirmă concepția elitistă despre creație care se caracterizează prin două erori : — reducerea creației la literatură și artă ; limitarea creației la activitatea profesionistă.

Această concepție a generat cu timpul prejudecăți atît de adînc înrădăcinate în conștiința unora, încît, chiar atunci cînd practica socială evidențiază, în condițiile socialismului, desfășurarea liberă a activității creatoare umane, iar masele probează chiar și celor mai sceptici valoarea social-istorică a uriașului lor potențial, mentalitatea greșită ce reduce creația la sfera artei profesioniste nu a dispărut.

Mai stăruie, astfel, opinia potrivit căreia trebuie să facem o distincție între *creația propriu-zisă* din sfera artei, *descoperirea* din lumea științifică și *invenția* din sfera tehnicii. Creația ar fi instituirea de valori artistice, filozofice ș. a. în lumea spiritului, descoperirea — cunoașterea și formularea unor însușiri, proprietăți și relații necunoscute pînă atunci între lucruri, fără a adăuga nimic nou, iar invenția — instituirea unor realități noi (instrumente, agregate, mașini, tehnologii etc.) în lumea tehnicii.

Or, toate acestea sînt, de fapt, specii ale creației. Descoperirea în știință este doar un moment preliminar al creației, după care urmează efortul constructiv-teoretic. Conceptele științifice nu sînt pur și simplu copii ale unor relații și proprietăți descoperite în sfera reală a lucrurilor, ci construcții ale spiritului, prin care se aproximează legi și structuri reale. O lege științifică este efectul unui efort creator, o construcție mentală în care rolul principal îl are rațiunea, inteligența discriminatorie, dar nu lipsesc nici alte facultăți ale spiritului cum ar fi intuiția și imaginația.

Cît despre invenție, aceasta nu se deosebește chiar atît de radical de creația artistică sau filozofică, deoarece, deși se exercită asupra lumii obiectelor, cuprinde ca orice act sau produs uman o latură materială și alta ideală, punînd în joc o multitudine de facultăți și disponibilități subiective, de aptitudini și deprinderi creatoare.

Unele deosebiri între aceste trei specii de creație decurg din modul în care se raportează subiectul creator la anumite modele culturale moștenite. Respectul față de modelele culturale existente poate deveni un semn al unor comportamente culturale conformiste, dar de regulă este un moment necesar al oricărui demers creator. Creația artistică reprezintă o negare mai radicală a vechilor modele decît celelalte specii de creație, dar toate implică o relație instabilă, un echilibru mișcător între negarea și acceptarea unor modele existente. De fapt, nu între specii de creație, ci în cadrul fiecărei specii, există distincții semnificative între actele creatoare instituente de valori noi — uneori chiar de modele noi de valori, de stiluri noi de gîndire și de viață. Este o problemă de mare însemnătate pentru orice acțiune socio-culturală, îndeosebi pentru acțiunile pedagogice educative în care este necesară mai mult ca oricînd solidarizarea valorilor în izvodirea nu a unor lucruri noi, ci a unor caractere noi, a unor noi realități umane.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat*, (3 august 1978), București, Edit. politică, 1978, p. 49.

Rev. filoz., **XXVI**, *1*, p. 23—96, București, 1979.

Cum menționam, elitismul se manifestă, de asemenea, prin negarea creației în afara profesionismului sau prin deschiderea unei prăpastii între „elita creatoare" și „masele consumatoare" de bunuri culturale. Iată însă că, fără a mai vorbi de științele sociale — sociologia, istoriologia, politologia, etica — sau de practica socială contemporană, chiar o știință ca psihologia, respectiv *psihologia creativității*, infirmă elitismul. De pildă, J. C. Guilford, profesor la Departamentul de psihologie al Universității din California de sud — Los Angeles, după o îndelungată cercetare de 20 de ani, a ajuns la concluzia că aproape toți oamenii sînt creativi. „Convingerea tuturor psihologilor este că toți indivizii au în ei toate aptitudinile în grade diferite, lăsînd la o parte fenomenele patologice. Ne putem deci aștepta la acte creative, fără a ține cont de importanța și frecvența lor la aproape toți indivizii și nu numai la cei excepționali" [2].

Ideea că creativitatea nu este trăsătură distinctivă a unei minorități, a unei elite spirituale, ci o determinare de esență a umanului în raport cu civilizația și cultura, e în deplină concordanță cu imperativul democrației culturii din civilizația contemporană.

Pe lîngă motivații de ordin ideologic, însăși natura actului creator — idealist și individualist interpretată — a putut să întrețină iluziile elitismului. Este vorba de caracterul original, ireductibil al acestui *act*, manifestare plenară a unei personalități, o nouă instituire valorică, un plus la cunoaștere, de raționalitate și ordine, de adevăr și sensibilitate, în sfera artei, a științei, a tehnicii, conceput și elaborat în interioritatea unei ființe umane, prin participarea tuturor facultăților sale intelectuale, afective și volitive, în grade și proporții diferite.

Problema care se pune este aceea de cunoaștere și autocunoaștere, de valorificare la scară socială a nucleelor de creativitate, care — așa cum o dovedește însăși psihologia — se află în fiecare om ca niște comori ce așteaptă a fi descoperite și puse în lucrare. Concepția românească asupra rosturilor festivalului național „Cîntarea României" — elaborată înainte de toate de președintele țării, tovarășul Nicolae Ceaușescu — are în vedere o mai adîncă cunoaștere și autocunoaștere a aptitudinilor creatoare la scară de masă, ampla valorificare, în concordanță cu nevoile și vocațiile constructive ale civilizației socialiste, a unui uriaș potențial latent de energii creatoare. Este falsă dilema care rezultă dintr-o punere a problemei în termenii alternativei : subiectul activității creatoare este *sau* omul ca individualitate, *sau* omul colectiv; *sau* individul, *sau* masele. Ne pronunțăm nu numai împotriva elitismului, dar și împotriva dizolvării individului în mase, a depersonalizării sale. În condițiile unui proces de personalizare intensă a întregii societăți, putem spune că subiectul actului creator îl constituie individualitatea multiplicată la scară de masă sau masele alcătuite din individualități distincte. Egalitatea oamenilor înseamnă egalizarea șanselor de autorealizare și nu aducerea tuturor la același numitor. Nu e posibil nici acum și nici în societatea cea mai evoluată a viitorului ca fiecare să devină un Rafael sau un Einstein, dar este posibil și necesar să se creeze toate condițiile obiective și subiective pentru ca fiecare om să-și poată realiza pe deplin vocațiile creatoare.

O condiție a participării libere a omului la actul de cultură este și raportarea la *timpul istoric*. În fapt, este vorba mai mult decît de o simplă raportare, *actul de cultură* este chiar timp istoric condensat, este ceea ce *conferă conținut și sens temporalității umane*. Toate ipostazele timpului sînt prezente în actul de cultură. Trecutul, înțeles nu ca ceva mort, revolut sau ca o îngrămădire haotică de fapte și întîmplări, ci ca o *ordine de valori* de care trebuie să țină seama orice nouă inițiativă spirituală. Orice act de cultură, cu atît mai mult opera civilizatoare constructivă de lume nouă, orice nouă „facere a lumii", trebuie să recurgă la cele mai intense și semnificative condensări de gînd și sensibilitate ale trecutului cultural, trebuie să caute în trecut temeiurile unei *continuități pozitive*, precum și ale *marilor salturi* în curs de înfăptuire spre a da mai multă rigoare și legitimitate istorică proiectelor și zidirilor sale. Dar creația ca instituire de *nouă ordine axiologică* reprezintă nu numai afirmare, continuitate și împlinire a trecutului cultural, ci și o *negare* a sa, în sensul unei depășiri de mai mică sau mai mare rezonanță. Iar aceasta se face de pe piscurile înaintate ale prezentului și anticipînd și proiectînd viitorul. Creația își extrage tăriile din sevele trecutului care circulă și dau vigoare organismului spiritual național, dar într-o și mai mare măsură din tensiunile problematice ale prezentului, din gîndurile și năzuințele celor care, alături de noi și împreună cu noi, făuresc un nou capitol de istorie.

Istoricitatea actului cultural îl scoate pe om dintr-o falsă și derutantă dilemă și-l proiectează într-o autentică perspectivă umană : avem în vedere oscilarea spiritului lipsit de ax valoric ferm, mai ales în epocile de tranziție, de criză spirituală, între postulatul *perfecțiunii lumii* în general, a cosmosului, așa cum îl găsim în etosul spiritual al lumii grecești, de pildă, și postulatul *perfecțiunii divine* ca forță transcendentă lumii, la care a recurs conștiința culturală preponderent religioasă a evului mediu, pentru care perfecți-

[2] J. C. Guilford, *La créativité*, Paris, Dunod, 1973, p. 14.

unea lumii decurge din perfecțiunea divină. În creația de cultură omul are, mai mult sau mai puțin conștient, un alt termen de referință, un alt model inspirator și unificator : lumea omului văzută deopotrivă ca *realitate contradictorie* tensională, și ca *idealitate*. Acționînd ca demiurg, deci ca făuritor al altei lumi decît cea care îi este dată natural, omul își vădește capacitatea de a se sustrage „autorității" divine, de a avea el însuși inițiativă, de a dispune de libertate.

Prin participarea la cultură în modalități creative omul încetează de a fi doar purtător al unor funcții determinate de nevoile colectivității, al unui *model de integrare* prin simplă subordonare și pierdere de sine ; el apare ca un *subiect relativ autonom*, ca un cumul de posibilități sau ca un potențial de energii creatoare în proces de împlinire. *Obiectivarea* ca o *necesitate permanentă a umanului* iese de sub zodia efemerului, devine un proces progresiv de umanizare, tinde către perenitate, aspiră chiar să devină un drum spre nemurire prin instituirea unui cîmp axiologic de mare densitate, față de care timpul însuși, ca factor entropic, aducător de moarte, își recunoaște neputința și se transformă în timp uman, cultural-istoric, devine deci un factor antientropic.

Dar această forță antientropică a culturii nu depinde doar de mutații ce se produc în zona spiritului, ci mai ales de transformările existențiale social-economice și politice ale comunităților umane, de măsura în care societatea însăși are nevoie tot mai mare de luminile și binefacerile culturii și creează condițiile pentru ca toți membrii ei să-și manifeste nestingheriți disponibilitățile creative. Într-o societate în care democrația socială și politică este încununată cu o *democrație culturală*, subiect creator de cultură nu este individul singuratic, rupt de masă, sau o elită spirituală, ci masele înseși, dar nu ca o turmă nediferențiată, ca un conglomerat uman uniform și fără relief, ci grupurile sociale, comunitățile umane mai mari sau mai mici, în cadrul cărora principiul determinismului și al priorității interesului general se împletesc armonios cu *principiul personalității* ce presupune autonomia individuală, diferențiere spirituală polifonică, pe fondul omogenizării sociale și al afirmării imperativelor sociale și morale comune. Dispare acea segregare axiologică arbitrară între o elită privilegiată — care ar deține, între altele și monopolul creației — și marile mase stăpînite de instincte consumatoriste. Iată de ce *democratizarea valorilor* are nu doar un sens *orizontal* — o progresivă accesibilitate a maselor la valori, difuzarea tot mai largă a acestora pe toată întinderea cîmpului social, ci mai ales unul *vertical* — participarea activă a maselor la creație, *transformarea actului creator într-o funcție socială* de mare amploare, societatea însăși devenind un mare laborator de energii creatoare. Dreptul la cultură este dreptul tuturor de a se bucura de cele mai de seamă „minunății" ale geniului uman creator, dar și dreptul la *atitudini culturale participative*, dreptul pentru fiecare de a-și confrunta propria experiență, gîndire și sensibilitate cu aceea a semenilor săi de acum sau de altădată.

Este o atitudine de *responsabilitate* care se referă nu numai la sfera conștiinței și subiectivității, ci, în primul rînd, la aceea a existenței deoarece valorile își au geneza și cîmpul de manifestare în primul rînd în sfera praxisului, la nivel existențial și comportamental, iar modelele explicative pe care conștiința teoretică încearcă a le construi, nu pot ignora acest uriaș *laborator de esență axiologică* care este *ontos*-ul nu numai ca statut existențial, dar și ca dialectică conflictuală a existenței social-umane. În socialism și mai ales în comunism, cu inepuizabilele lor resurse energetice de ordin spiritual, cu sporirea potențialului de inteligență și sensibilitate, atît la scară individuală, cît și la scară socială, ontologia regională a umanului devine un circuit axiologic mereu deschis și mereu mai bogat între individ și colectivitate. Dacă lumea valorilor nu mai este un empireu rupt de om și de societate, aistoric și atemporal, ci este însăși lumea omului ca ființă istorică și culturală, rezultă că tocmai *libertatea rațională* adică responsabilă, eficientă și creatoare, este ceea ce conferă omului statutul său axiologic de creator și stăpîn al acestei lumi.

## CULTURA ÎN PERSPECTIVA ACȚIUNII ȘI CREATIVITĂȚII

DE

ELENA GHEORGHE

Omul contemporan trăiește sub semnul unor schimbări spectaculoase în toate sferele vieții societății. Cultura, ca parte componentă a acestui întreg, nu a putut rămîne în afara mutațiilor și dinamismului impetuos ce caracterizează viața societăților contem-

porane. Schimbări remarcabile se petrec chiar în ceea ce privește profilul cultural al oamenilor ca individualități.

Rapiditatea cu care se fac descoperirile științifice, avîntul fără precedent al creației, viteza cu care sînt aplicate descoperirile în practică datorită acțiunii revoluției științifico-tehnice, volumul uriaș de cunoștințe și informații acumulate echivalînd cu o adevărată „explozie informațională", puterea mare de circulație și difuziune a noutăților prin mass media, procesul relativ rapid de învechire a unor cunoștințe, necesitatea înlocuirii lor cu altele noi — sînt numai cîteva fenomene simptomatice pentru tabloul dinamic al dezvoltării culturii contemporane în multiplele sale compartimente.

Amploarea și profunzimea acestor schimbări din cîmpul culturii, sub acțiunea legilor progresului social-istoric, obligă la considerarea acestui fenomen atît sub aspectul său dinamic cît și al legăturii sale cu praxisul. Acest examen implică, în plan metodologic, reevaluarea unor categorii ale teoriei culturii, cum ar fi cele de cultură și profil cultural ale personalității, din perspectiva acțiunii și a creativității, din unghiul unei raportări active, creatoare a individului la cultură și a culturii la viața socială. Abordarea culturii și a profilului cultural al personalității umane prin prisma acțiunii și a creativității constituie obiectivele prezentului demers.

Această perspectivă ne permite evidențierea funcțiilor sociale ale culturii, a dimensiunilor sale formativ-educative dar și a *virtuților ei privind integrarea indivizilor în viața socială*, prin dezvoltarea multilaterală a capacităților creatoare ale membrilor societății, astfel încît ei să devină nu numai consumatori de cultură, ci deopotrivă și făuritori, creatori, participanți activi la fenomenul cultural.

Abordarea structurii constitutive a fenomenului cultural, considerarea celor patru „momente componente" care definesc (după Al. Tănase [1]) acest fenomen, vor fi de natură să ne releve ponderea și rolul esențial pe care *acțiunea și creația* îl au în geneza și dezvoltarea culturii. *Momentul cognitiv* marchează aplecarea omului asupra naturii, societății și a propriei sale naturi căutarea și găsirea unor răspunsuri mai mult sau mai puțin în concordanță cu adevărul, în raport cu dezvoltarea științei, a filozofiei, în ultimă instanță în raport cu dezvoltarea forțelor de producție. Cunoașterea este, cum spune J. Fourastié, „propulsorul acțiunii". Chiar din acest moment practica ni se relevă ca „o premisă obligatorie și de bază a culturii"; nivelul ei determină nivelul de dezvoltare al culturii, după cum și gradul de dezvoltare al culturii contribuie la dezvoltarea practicii, la progresul ei. Acțiunea transformatoare în cunoștință de cauză, nu doar pura contemplare, însoțește fenomenul cultural încă din acest moment al raportării omului la lume. Încă de pe acum ni se relevă vocația culturii de instrument de cunoaștere, dar, totodată, și de instrument de transformare a realității naturale, sociale, spirituale.

*Momentul axiologic* implică raportarea rezultatelor cunoașterii, la interese, nevoi și scopuri sociale, colective. Aceasta înseamnă evaluarea critică a cuceririlor cunoașterii, sancționarea lor pozitivă sau negativă, funcție de măsura în care răspund intereselor și nevoilor sociale. Și acest moment al culturii, în aparență mai abstract, este în realitate marcat de apelul la practică, apel mediat însă de rețeaua de nevoi, interese, scopuri și trebuințe sociale în virtutea cărora indivizii estimează și omologhează rezultatele, cuceririle culturii.

*Creația* „este factorul cel mai dinamic, dramatic se poate spune, al procesului cultural" [2]. Prin creație are loc saltul de la un fapt natural sau social, individual sau colectiv, de la un act psihic sau cognitiv la un fapt de cultură. Creația este prin urmare actul conștient care instituie cultura, este actul prin care omul se obiectivează în fenomenele culturale. Creația este și măsura aptitudinilor, competenței cu care răspunde omul solicitărilor. Creația culturală înseamnă „pași ai omului spre libertate", așa cum afirmă Engels, deoarece prin cunoaștere și aplicarea rezultatelor ei în practică omul se eliberează treptat de constrîngerea forțelor oarbe ale naturii, societății și ale propriei sale naturi. În acest moment constitutiv al culturii, *momentul creator*, se realizează din plin funcția sa de instrument de transformare a realității, de raportare activă, creatoare a omului la lume.

Societatea socialistă are drept obiectiv atragerea treptată a maselor, a tuturor membrilor societății la creația culturală. Această atragere nu devine însă posibilă decît prin lichidarea inegalităților de ordin social, economic, național dintre membrii societății, prin ridicarea treptată a nivelului de cultură al maselor, prin înarmarea lor cu un orizont larg de cunoștințe, cu o concepție științifică despre lume și viață.

La realizarea acestui statut de „agent cultural" al omului concură și al patrulea moment constitutiv al culturii: *momentul comunicațional*, prin care se asigură circulația valorilor culturale, deoarece cultura în accepția sa științifică nu înseamnă numai o stocare de valori ci propulsarea lor în viață, în practică, în rîndul maselor spre a putea fi cunoscute și utilizate creator.

[1] Al. Tănase, *Cultură și civilizație*, București, Edit. politică, 1977, p. 22.

[2] Al. Tănase, *op. cit.*.

Toate aceste momente demonstrează legătura dintre cultură și praxis, legătură care în condițiile progresului contemporan, ale amplelor mutații care au loc, ale revoluției științifice și tehnice devine din ce în ce mai organică și mai adîncă.

Impactul transformărilor din sfera culturii cu anumite realități sociale naște teorii și perspective diferite privind natura, evoluția și efectele fenomenului cultural contemporan. Aceste teorii poartă amprenta realităților social-politice, a „cîmpurilor ideologice" de care sînt determinate. Unii teoreticieni occidentali avansează constatări pesimiste privind capacitatea omului de a stăpîni propriile sale creații și cuceriri. Într-o societate al cărei slogan este cîștigul maxim și consumul facil, sînt teoreticieni care văd în știință și în cuceririle ei un inamic al omului, un element alienant; ei vorbesc „despre declin și iraționalitate, înfățișînd știința și tehnica, sau produsele ei, drept forțe antiumane, care dislocă omul și-i denaturează condiția autentică, îl obiectualizează și îl depersonalizează, îl înstrăinează de propria sa esență, înecîndu-l în inautenticitate, sfărîmîndu-i viața interioară și transformîndu-l într-un lucru printre lucruri, într-o anexă a mașinii [3].

În ceea ce privește profilul spiritual al individului din societatea occidentală se vehiculează de asemenea idei potrivit cărora omul contemporan nu s-ar putea raporta la cultură decît în mod pasiv și superficial, avînd posibilitatea doar de a achiziționa „o cultură în firimituri", grație mijloacelor de comunicație de masă. Abraham Moles, referindu-se la cultura acumulată de individ prin mass media, o numește „cultură mozaicată", provenită nu dintr-o activitate orientată a personalității, ci mai degrabă dintr-un „flux de itemuri granulare" rezultate din funcționarea generală a activității culturale. Autorul francez atrage atenția asupra caracterului fragmentar al acestei culturi, lipsită de criterii care să o unească într-un sistem coerent și în același timp deschis.

Dar în perimetrul spiritualității occidentale circulă și teorii elitare asupra culturii care îngustează cîmpul acesteia reducînd-o la creația literar-artistică privită ca apanaj al unor aleși, al elitelor. Aceste teorii sînt în fapt rodul unei segregații între „creatorii de cultură", elita și „consumatorii pasivi de cultură", masa. Așa cum arăta secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, aceste teorii „încearcă reducerea sferei creației numai la literatură și artă, ignorîndu-se creația științifică, — care, de fapt, deschide drumurile noi ale civilizației și progresului societății — precum și creația maselor ce făuresc bunurile materiale, bogăția materială și spirituală a popoarelor" [4].

O astfel de simplificare a culturii este infirmată de viață, de avîntul și performanțele revoluției științifico-tehnice, care pătrund în toate sferele vieții, inclusiv în compartimentele culturii ca atare.

Prin pătrunderea masivă a științei și tehnicii în viața societății cultura și profilul cultural al personalității umane dobîndesc aspecte și dimensiuni noi, mutațiile contemporane în curs punîndu-și amprenta *însăși asupra condiției umane, care suferă modificări calitative* atît funcție de natura și rapiditatea acestor schimbări, cît și de natura sistemului social în care ele au loc.

Întreaga politică a partidului și statului nostru de înfăptuire a obiectivelor construcției socialiste este o mărturie vie a atragerii maselor la participare socială, la „creație social-istorică", iar *cultura în socialism* devine una din căile prin care se *asigură o participare competentă și responsabilă, o integrare a membrilor societății în vasta rețea a relațiilor sociale.* În aceste condiții *sarcina politicii culturale socialiste este nu doar de a răspîndi cultura, ci de a dezvolta o receptare creatoare, o raportare activă a indivizilor la cultură.* Cu alte cuvinte, această politică vizează diseminarea culturii în mase, dar se interesează și de *efectele* acesteia asupra maselor. Așa cum se fundamentează în Programul partidului nostru „exprimînd nivelul civilizației materiale și spirituale generale a poporului, cultura *va ajuta pe fiecare om să înțeleagă necesitatea și comandamentele superioare ale istoriei, să participe în mod conștient la făurirea propriului destin, la ridicarea societății pe noi și noi trepte* [5]". Este evidențiată aici capacitatea culturii de a mobiliza la acțiune creatoare, transformatoare, *la participarea indivizilor în cunoștință de cauză la construirea noii orînduiri.* Aceasta înseamnă în fapt investirea culturii cu *o nouă finalitate social-umană* și care constă, pe de o parte, în posibilitatea dezvoltării armonioase a tuturor capacităților umane, pe de altă parte, în racordarea *tuturor* membrilor societății socialiste la întregul circuit al creației social-istorice, în toate sferele ei,

[3] Dumitru Ghișe, *Revoluția științifică-tehnică și condiția umană*, în vol. *Revoluția științifică și tehnică și modernizarea forțelor de producție*, București, Edit. politică, 1976, p. 61.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința cu activul central de partid și de stat*, 3 august 1978, București, Edit. politică, 1978, p. 49.

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 171 (subl. ns.).

Prin schimbarea locului și rolului omului în societate, prin statutul său nou de proprietar, producător și beneficiar al producției și deci al creației de orice natură, socialismul asigură în fapt accesul tuturor la cultură, lichidînd treptat discriminările de ordin social, economic, politic, național și de sex, dintre membrii societății. În condițiile unei societăți care se construiește conștient, prin cunoașterea legităților obiective, a necesității istorice, dimensiunea creatoare și activă a culturii, în calitate de componentă esențială a vieții societății, devine o coordonată importantă care reflectă raportarea omului la mediul său natural și social.

Înfăptuirea revoluției științifico-tehnice în socialism potențează nevoia de cultură, căci ea reclamă, așa cum arată teoreticianul francez Gérard Belloin, „o dezvoltare fără precedent a culturii, o irigare culturală a tuturor corpurilor sociale"[6]. Această continuă implantare a culturii în societate decurge din necesitatea de a face față exigențelor producției, din ce în ce mai perfecționate, cît și din nevoia participării ansamblului populației la diferitele domenii ale vieții sociale.

Necesitatea obiectivă de cultură nu se convertește în *atitudine culturală* decît prin dezvoltarea *nevoii lăuntrice de cultură*, de Perfecționare continuă, de *diversificare permanentă a nevoilor culturale*. Omul „bogat" și total, în sensul în care folosea Marx termenul, este acela care are nevoi spirituale tot mai numeroase și mai variate, care se preocupă de satisfacerea continuă a acestora, fie că avem în vedere nevoile legate de profesie sau de orizontul cultural general.

Azi cînd cultura a dobîndit un nou statut — cel de componentă indispensabilă a progresului social, socialismul și revoluția științifico-tehnică declanșează „cea mai mare *revoluție culturală* a istoriei de pînă acum", deoarece „pune cultura, care pînă acum însoțea viața mai mult la marginea ei, în mod direct în mijlocul vieții" [7].

Datorită pătrunderii masive a culturii în viața societății socialiste, ea se deplasează treptat — așa cum afirmă autorii volumului mai sus citat — din sfera consumului în cea a producției, mai precis, masele nu mai sînt doar consumatoare pasive de cultură, ci, treptat, însușindu-și activ valorile culturii, devin ele însele producătoare, creatoare de cultură.

Realizarea revoluției științifico-tehnice presupune un înalt nivel de calificare, spirit de inițiativă, creativitate și capacitate de înnoire continuă a cunoștințelor. Așa cum revoluția industrială a ușurat de poveri fizice mușchii omului, la fel „revoluția preciziei" la care asistăm acum degrevează tot mai mult creierul omenesc de o serie de servituți care sînt preluate de către mașini. Această degrevare trebuie să permită omului creșterea continuă a capacității sale de reflecție, de căutare și acțiune creatoare, de manifestare a inițiativei proprii, a spiritului novator, de continuă împrospătare a cunoștințelor sale. Pe scurt, se cere tot mai multă *competență* nu numai în perimetrul profesiei, ci și o contribuție activă la „gestiunea colectivă", la rezolvarea treburilor de interes obștesc. Toate aceste calități se concretizează în *atitudinea culturală*, ca o componentă esențială a *profilului cultural al personalității*. Deoarece pe o anumită treaptă dezvoltarea omului devine „în mod absolut real cel mai puternic izvor al progresului civilizației" [8], dezvoltarea și afirmarea *forțelor sale creatoare la scara întregii societăți*, devin, în condițiile socialismului și ale revoluției științifico-tehnice, o problemă de *importanță socială și politică majoră*.

Aceasta înseamnă, în fapt, o continuă preocupare a societății pentru îmbunătățirea „calității factorului uman", obiectiv fundamental în construcția noii orînduiri. Tocmai din aceste rațiuni, pentru edificarea profilului cultural al constructorului conștient al orînduirii noastre, „investiția în om" crește la cote fără precedent în socialism, deoarece omul nou, ca agent al acțiunii constructoare, trebuie să fie capabil nu numai să acumuleze dar să și utilizeze creator cunoștințele, mai mult, să creeze el noul în domeniul pentru care manifestă aptitudini și interes.

Desființarea discriminărilor sociale, economice, naționale, de sex în socialism are repercusiuni și asupra culturii și profilului cultural al omului nou. În această orînduire „nu mai există acel blocaj între dezvoltarea culturii și difuzarea ei"[9]. Fiecare membru al societății are posibilitatea ca, în funcție de capacitățile, aptitudinile și gradul de pregătire să participe atît la actul de creație culturală, cît și la cel de receptare creatoare, de asimilare a valorilor culturii. Tocmai pentru a se putea folosi realmente de acest drept, fiecare membru al societății socialiste are datoria să se instruiască permanent, să-și dezvolte prin cultivare toate capacitățile creatoare și astfel să se realizeze multidimensional.

Odată cu modificarea, în socialism, a locului și rolului indivizilor în societate, accentul în procesul de cultivare se pune din ce în ce

---

[6] Gérard Belloin, *Culture, personnalité, société*, Paris, Éd. Sociales, 1973, p. 166.

[7] *Civilizația la răscruce*, lucrare elaborată de un colectiv condus de Radovan Richta, trad., București, Edit. politică, 1970, p. 198.

[8] *Ibidem*.

[9] Gérard Belloin, *op. cit.*

mai mult nu atît pe cantitatea cunoștințelor, a informației, cît pe *funcționalitatea socială* a asimilării acestora, *pe capacitatea lor de a fi utilizate adecvat, în funcție de sarcinile, cerințele și scopurile sociale care revin individului sau grupurilor.* Numai astfel cultura devine un instrument de *transformare a realității și a personalității umane.* Numai conceput astfel actul cultivării duce la modelarea unui ,,om total", a unei ,,personalități multidimensionale".

Referindu-se la omul plenar dezvoltat, Marx arăta că acesta ,,este totodată omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca nevoie"[10]. Esențial este ca această dorință de perfecționare să devină o nevoie lăuntrică, interioară. Totodată însă, cultura persoanei își va spune cuvîntul *în totalitatea manifestărilor ei de viață,* în traducerea ei în comportament, *în acțiune.* Încă Goethe ridica la rang de principiu al dezvoltării personalității umane îmbinarea dintre *cunoaștere și acțiune,* afirmînd că nu este suficient să știi, trebuie să și aplici, nu este suficient să vrei, trebuie să și acționezi.

Profilul cultural al personalității, al omului ca subiect și constructor conștient al noii societăți, se va distinge prin cîteva caracteristici, rod al interacțiunii active dintre individ și cultura societății.

Cultura individului, ca reflectare a trăsăturilor culturii obiective, va fi un *sistem deschis de cunoștințe, valori și convingeri* în continuă *reorganizare, împrospătare, perfecționare.* Această suplețe și deschidere permanentă spre noi și noi valori poate fi singurul răspuns pe care individul uman îl dă ritmului rapid în care se dezvoltă societatea în toate sferele sale. Această trăsătură a culturii personalității se menține prin educația și cultivarea permanentă, eșalonată pe tot parcursul vieții active a omului. Profilul cultural al constructorului noii orînduiri va fi un *sistem organic structurat* dar deschis în toate compartimentele sale, fie că avem în vedere *cultura generală, profesională* sau *pregătirea de specialitate.* Deschiderea tuturor acestor sfere înseamnă de fapt *receptivitate față de nou,* concretizată în dorința de a fi la curent cu problemele fundamentale ale științei, filozofiei, moralei, literaturii și artei, dacă ne referim la pregătirea culturală generală; înseamnă receptivitate față de noul creat în domeniul profesiei și al specialității — dacă avem în vedere cultura profesională.

Toate acestea pledează pentru o pregătire a individului pe tot parcursul vieții, principiul pregătirii ,,pentru toată viața" fiind de mult nefuncțional și perimat. Din aceste rațiuni, perfecționarea profesională care începe din școală are în societatea noastră un caracter continuu și cuprinde toată populația activă, *prin sistemul reciclării, al policalificării* și recalificării pe bază de plan național unic.

Organizarea învățămîntului nostru după principiul integrării cu cercetarea și producția este alt răspuns dat ,,cerințelor mereu schimbătoare ale muncii", cum spunea Marx.

Extinderea și diversificarea rețelei învățămîntului de toate gradele prevede, cum arăta Solomon Marcus, ,,nu doar o creștere cantitativă, ci una de structură", prin urmare o creștere a nivelului calitativ al învățămîntului. Mai mult, întreaga noastră politică în domeniul educației și învățămîntului vizează nu doar ,,formarea competențelor", ci și *,,utilizarea lor adecvată"*[11], prin urmare punerea lor în slujba obiectivelor de care societatea socialistă este animată. În aceste condiții, învățămîntul nostru a devenit o componentă ,,a întregii dezvoltări economico-sociale".

Deoarece cultura va deveni din ce în ce mai mult *,,un mijloc de rezolvare a problemelor vieții"*, ale practicii sociale, cultura individului uman care își trage substanța din cultura societății se va întoarce la aceste realități din care se alimentează, *le va fertiliza* prin *acțiunea creatoare a fiecărui individ,* prin traducerea în viață a cunoștințelor și valorilor asimilate creator de oameni. O astfel de personalitate culturală autentică își va integra cultura în întreaga sa viață cotidiană, va face din cunoștințele sale profesionale științifice, politice, morale, filozofice, artistice, literare, *fapte de viață,* de comportament. Această convertire în acte înseamnă pătrunderea culturii în mijlocul vieții, al praxisului social. Traducerea în viață a cunoștințelor dobîndite măsoară *funcționalitatea social-umană* a culturii individzilor, ca și vocația sa praxiologică concretizată în acțiuni, comportament, propunerea și atingerea unor scopuri în conformitate cu idealurile societății, dar și cu propriile interese și idealuri. Această capacitate a culturii de a rezolva din ce în ce mai mult problemele vieții, facilitează și *integrarea individzilor în fluxul evenimentelor și proceselor variate din societate,* la toate nivelurile vieții sociale, capacitatea oamenilor de a orienta evoluția socială, în cunoștință de cauză, în sensul legităților progresului.

Din aceste rațiuni nu este indiferent spre ce domenii ale culturii se îndreaptă cineva,

---

[10] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844,* în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe,* București, Edit. politică, 1968, p. 583.

[11] Solomon Marcus, *Cum formăm și cum utilizăm competențele,* în ,,Era socialistă", nr. 11/1975.

cît şi ce fel de cunoştinţe acumulează, dacă cantonează într-un singur domeniu îngust şi izolat al culturii sau dacă tinde să dobîndească un orizont larg de cunoştinţe. *Dezvoltarea multidimensională* a persoanei va deveni singura condiţie a participării sale active şi competente la procesul creaţiei social-istorice.

Cultura individului în socialism devine „dintr-un însoţitor exterior al omului", cum era înainte, *o parte, un element al determinării esenţiale a omului*[12]. În această calitate, cultura nu mai poate fi pusă în relaţie doar cu *unele* însuşiri, trăsături ale omului luate separat, ci cu întreaga esenţă umană. Întreaga reţea a relaţiilor sociale fiind impregnată în socialism de cultură, nimic nu se poate crea practic în societate în afara cunoaşterii şi a acţiunii competente, în cunoştinţă de cauză.

Ca urmare a schimbărilor revoluţionare implicate în construcţia socialistă, între muncă şi cultură se instituie un raport pozitiv esenţialmente nou. Nu va mai exista între ele un raport de excludere, de opoziţie, ca în epoca presocialistă, ci pe măsura edificării orînduirii socialiste ele se vor *presupune şi condiţiona reciproc*; nivelul muncii, în sensul larg al termenului de activitate creatoare nu numai fizică ci şi intelectuală, artistică, va determina într-o anumită măsură nivelul culturii unui individ prin cunoştinţele pe care această activitate le reclamă, după cum nivelul culturii individului va determina într-un fel şi calitatea şi nivelul muncii depuse de el. În socialism, munca se umanizează treptat, ea nu va mai fi un izvor de înstrăinare, ceea ce face ca interesele omului să se manifeste în primul rînd în sfera producţiei, nu în cea a consumului, iar din aceste raţiuni cultivarea sa va fi legată de necesităţile muncii, ale acţiunii transformatoare şi creatoare, de participarea sa la viaţa socială.

În condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice schimbările din sfera muncii antrenează cu ele mutaţii însemnate în perimetrul profilului cultural al individului uman, nu numai al culturii sale profesionale şi al pregătirii de specialitate, ci de asemenea şi în sfera culturii sale generale. Ca urmare a acţiunii R.S.T. caracterul muncii se schimbă treptat în multe ramuri ale producţiei; se cer activităţi tot mai complexe, de tip ingineresc, cu un cuantum sporit de efort intelectual şi de creativitate.

Toate aceste schimbări reclamă modificări esenţiale în cultura individului. Pe lîngă cunoştinţe tot mai bogate de cultură generală, în perimetrul căreia cultura ştiinţifică va deţine un rol tot mai însemnat, se impune o tot mai aprofundată cunoaştere a profesiei şi o specializare mai adîncă, ceea ce nu exclude, ci dimpotrivă presupune cunoaşterea problemelor generale ale producţiei, nu numai ale meseriei proprii.

Cultura individului uman dobîndeşte astfel şi *caracterul creator*, această trăsătură fiind prezentă chiar şi la nivelul *receptării culturii*, al asimilării valorilor culturale de către indivizi. Cultura omului total, plenar dezvoltat se evidenţiază prin *capacitatea de gîndire şi acţiune creatoare*, ea nu este pur şi simplu un depozit de cunoştinţe, convingeri şi idealuri, ci un *sistem organic* de cunoştinţe din domeniul culturii generale, profesionale şi de specialitate, astfel structurate încît să permită *acţiunea responsabilă şi competentă, gîndirea creatoare, atitudinea novatoare*. Prin capacitatea de a se converti în act creator şi în gîndire creatoare, cultura personalităţii îşi manifestă finalitatea ei socială, calitatea de a fi un instrument de transformare a realităţii naturale şi sociale şi prin aceasta de atingere a scopului suprem al orînduirii socialiste: înflorirea multidimensională a personalităţii umane, dezvoltarea sa liberă, plenară.

În contactul individului cu cultura, în procesul de asimilare a cunoştinţelor din actuala etapă a dezvoltării istorice, se disting două tendinţe complementare: *o tendinţă integratoare* şi *alta de diferenţiere*. Prima tendinţă îl racordează pe individ la circuitul valorilor culturii naţionale şi universale, a doua, cea de diferenţiere şi specializare, e reclamată de exigenţele noii diviziuni a activităţilor sociale, dar şi de aptitudinile, talentul fiecăruia şi se realizează printr-o continuă lărgire a culturii profesionale şi aprofundare a pregătirii de specialitate. În evoluţia formării culturale a personalităţii în socialism, cele două tendinţe tind să devină complementare, ele se presupun şi se completează reciproc. Aceasta, întrucît, societatea socialistă nu se poate edifica numai cu oameni înzestraţi doar cu un orizont cultural general, fie el cît de larg dar neavînd o pregătire temeinică într-un anumit domeniu, după cum socialismul nu se poate construi nici cu oameni care sînt numai foarte buni specialişti într-un anumit domeniu, dar nu au o pregătire politică, ideologică, ştiinţifică, artistică, literară temeinică,

Din cele două tendinţe ale dezvoltării culturale a personalităţii umane rezultă alte două caracteristici ale profilului cultural al omului în socialism. În relaţia individului uman cu cultura socialistă, el se *socializează* dar se şi *individualizează*. Prin participarea la cultură, în calitate de creator ori de receptor activ, individul uman vine în contact cu creaţiile culturale naţionale şi universale, ia cunoştinţă de problemele care frămîntă epoca şi societatea noastră şi prin aceasta se depăşeşte pe sine, îşi

---

[12] Vonsik Gyula, *A műveltség fegalmának filozofiai megközelitése*, în vol. *Szegedi nyari egyetem*, Budapest, 1972, p. 95.

depășește granița propriilor interese, aspirații și nevoi. În acest sens, Marx arăta referitor la raportul individ-societate că „fiecare individ, ca om, depășește cadrul propriei sale trebuințe particulare" [13]. Această participare la viața societății este facilitată de cultură, ea îl socializează pe individ, dar în același timp îl și *personalizează*, îl *individualizează*, îl diferențiază prin aceea că fiecare membru al societății ia din tezaurul cultural ceea ce corespunde cel mai bine capacităților, aptitudinilor, intereselor, nevoilor sale, în conformitate cu solicitările și sarcinile pe care le are de îndeplinit în cîmpul social.

Din toate aceste trăsături ale culturii și cultivării individului privite ca *acțiune socială* se desprinde *finalitatea procesului de cultivare* și anume: edificarea unei atitudini culturale adecvate, ca modalitate de inserare a individului în procesul creației social-istorice.

[13] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Edit. politică, 1972, p. 75.

# ÎNSEMNĂRI PRIVIND SPECIFICUL CULTURII SOCIALISTE

DE

DAN CRUCERU

Reprezentînd o etapă nouă, superioară în evoluția istorică a societății, orînduirea socialistă se caracterizează și prin transformările calitative pe care le produce și le promovează pe tărîmul culturii odată cu perfecționarea necontenită a forțelor și relațiilor de producție ale noii orînduiri. Dealtfel, însăși revoluționarea forțelor și relațiilor de producție nu este concepută de către marxism ca un proces care s-ar desfășura fără implicarea unor mutații sensibile în conștiința și spiritualitatea maselor care săvîrșesc acest proces. De aceea formarea culturii socialiste trebuie înțeleasă în toată complexitatea specificității sale, începînd cu dimensiunile de continuitate și asimilare a valorilor din trecut și terminînd cu noile raporturi ce se instituie în socialism între cultură și societate, între omul nou multilateral dezvoltat și activitățile de ordin cultural la care este chemat să participe și să-și aducă contribuția creatoare.

În acest sens, este deosebit de elocventă perspectiva pe care *Programul* P.C.R. o deschide dezvoltării culturii noastre ca latură și parte integrantă a dezvoltării multilaterale a societății românești pe drumul socialismului și comunismului. „*Trecerea spre comunism va necesita dezvoltarea amplă a culturii, în sfera căreia intră totalitatea cunoștințelor de care dispune la un moment dat societatea și care sînt determinate de gradul dezvoltării forțelor de producție, a științei și tehnicii, a învățămîntului, literaturii, artei, mijloacelor de informare în masă. Exprimînd nivelul civilizației materiale și spirituale generale a poporului, cultura va ajuta pe fiecare om să înțeleagă necesitatea și comandamentele superioare ale istoriei, să participe în mod conștient la făurirea propriului destin, la ridicarea societății pe noi și noi trepte*" [1].

Această caracterizare oferă nu numai un temei teoretic pentru conducerea unui vast proces cultural implicat de construirea noii orînduiri, dar clarifică în același timp și faptul că în socialism cultura și lărgirea orizontului cultural devin nu numai o condiție indispensabilă a dezvoltării progresive a societății, a forțelor ei de producție, dar și o condiție concretă a afirmării și împlinirii individului ca personalitate.

Conceptul de cultură socialistă în înțelesul original desprins din viziunea partidului nostru subliniază atît elementul de cunoaștere și informație, totalitatea cunoștințelor existente la un moment dat, cît și elementele care educă și formează conștiința, spiritualitatea și atitudinile oamenilor în noua societate, subiectivitatea lor, ca expresie a gradului de civilizație și cultură la care s-a ridicat colectivitatea.

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al P. C. R.*, București, Edit. politică, 1975, p. 720.

Pe fiecare treaptă a evoluției unei culturi pot fi evidențiate laturi și condiții obiective ale activității practice a oamenilor care determină și generează fenomenele și mutațiile culturale. Marx și Engels arătau că orice generație „găsește de-a gata un rezultat material dat, o sumă de forțe productive, raporturi istorice formate — între oameni și natură, ca și raporturi între indivizi, transmise fiecărei generații de generația precedentă, găsește o masă de forțe productive, capitaluri și împrejurări, care, deși, pe de o parte, sînt modificate de noua generație, pe de altă parte, însă, îi prescriu acesteia propriile ei condiții de viață și îi imprimă o anumită dezvoltare" [2]. Asemenea condiții determină conținutul, profilul și dimensiunile acțiunilor culturale, care la rîndul lor influențează și schimbă circumstanțele în care se desfășoară.

Odată cu instaurarea orînduirii socialiste cultura își adîncește și își dezvoltă funcțiile și *finalitatea socială*, punîndu-se deliberat în serviciul măreților obiective ale revoluției socialiste. Ea nu mai aparține unor indivizi izolați, ci caută să răspundă ideilor și aspirațiilor, nevoilor și idealurilor maselor largi ale poporului. În același timp, prin promovarea largă a valorilor autentic umaniste, naționale și universale, ea dă naștere „unui moment al umanității", cum îl consideră Marx — recunoscut prin puterea lui de a acționa și după trecerea etapei istorice respective, de a exercita o atracție permanentă, de a clarifica raporturile sociale, de a lumina oamenii în spiritul progresului, de a-i ajuta să cunoască și să schimbe realitatea socială.

Fiind circumscrisă unui cadru economic, social, național și istoric determinat, cultura socialistă nu poate face abstracție de acest cadru istoric, nu poate să nu răspundă nevoilor materiale și spirituale ale epocii, și, prin felul cum răspunde acestora și în general practicii sociale, ea va afirma puterea spirituală a poporului în circuitul mondial de valori, în avansarea umanității pe trepte noi de civilizație.

Dacă privim cultura socialistă ca un sistem de valori deschis, se impune neapărat precizarea că această deschidere are o direcție, este *orientată* în sensul progresului general, în direcția unui ideal care nu poate fi decît cel *umanist*, în epoca noastră idealul *umanismului revoluționar*.

Fiind legate, genetic și funcțional, de schimbarea și perfecționarea continuă a forțelor și relațiilor de producție ale noii societăți, transformările care au loc în cultură nu pot să nu reflecte direcția dezvoltării acestor factori, care nu este compatibilă cu orice ideologie și cu orice ideal social. Se va înțelege atunci fără greutate de ce, în condițiile socialismului, *idealul umanist* și, în genere, *ideologia clasei muncitoare*, materialismul dialectic și istoric, vor constitui o coordonată esențială a noii culturi, ele oferind în același timp principiile și criteriile pentru fundamentarea științifică a politicii culturale a partidului și statului socialist. Prin dimensiunea aceasta, specific umanistă și ideologică, programele și procesele culturale desfășurate în socialism recuză în mod organic apolitismul și orientările retrograde. Dar ideologia nu se manifestă numai în unele laturi și zone ale culturii, ea este implicată mijlocit sau nemijlocit în totalitatea acesteia, penetrînd și influențînd întreaga ei sferă și slujind, din acest punct de vedere, ca un criteriu pentru a distinge între diferitele tipuri de cultură. Astfel, ea devine un criteriu de referință în însăși definirea culturii socialiste, devine un puternic factor valorizator, în conformitate cu datele obiective ale existenței sociale, pe de o parte, și cu datele conștiinței sociale, pe de altă parte, care acționează influențîndu-se reciproc, permanent și organizat ca sistem de referință.

În condițiile unității de interese și scopuri ale claselor sociale existente în socialism, sensul ideologic al culturii se schimbă și el radical. În primul rînd, pe temeiul bazei economice și sociale schimbate, al forțelor și mai ales al relațiilor noi de producție, se restructurează întregul sistem valoric cultural devenind din bun al unei minorități, un bun al întregului popor. Apoi, în însuși domeniul politicii culturii, partidul și statul acționează de pe o nouă platformă, aceea a umanismului socialist în centrul căreia se situează omul. Politica culturală vizează formarea personalității multilateral dezvoltate, a omului nou, constructor și beneficiar al socialismului. Sarcinile stabilite de partidul nostru în domeniul activității politico-ideologice — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „deschid perspective minunate pentru afirmarea personalității umane, pentru dezvoltarea umanismului și democrației socialiste. În centrul lor se află omul, făurirea omului înaintat, înarmat cu cele mai noi cuceriri ale științei și culturii, a omului societății celei mai drepte și umane — societatea socialistă multilateral dezvoltată, societatea comunistă" [3].

De aceea, umanismul ce însuflețește și pătrunde cultura socialistă va avea în primul rînd un sens *angajat*, *militant* și *revoluționar*, adică activ și ferm orientat spre crearea unor noi valori ale culturii, în conformitate cu

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 39.

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 541.

esența societății și cu sarcinile de universalizare a condițiilor pentru afirmarea fiecărui om ca personalitate. Este vorba de valori reprezentative pentru aspirațiile și idealurile omului, cum sînt sentimentul demnității și libertății, spiritul de inițiativă, sentimentul responsabilității, dragostea de adevăr, cultul muncii, patriotismul revoluționar etc., elemente definitorii pentru profilul noului umanism cultural socialist.

Vocația umanistă a culturii socialiste, ca expresie a concordanței ei cu natura societății socialiste în continuă perfecționare, se relevă și prin *creativitatea* ei permanentă și profund umană. Prin creație omul dă valoare tuturor actelor și produselor activității sale, lui însuși, ca subiect care se autodepășește în timp. Omul nou al societății socialiste, care-și conștientizează necesitatea istorică, face din creativitate însuși scopul existenței sale, puternic personalizată și reflectată în noul edificiu social: socialismul și comunismul. Transformarea continuă a mediului uman, a valorilor culturii în bunuri de civilizație, proces specific socialismului, este o realitate a funcției civilizatoare obiective a culturii. Acesta este un „proces istoric de dezvoltare morală și intelectuală a oamenilor priviți în socialitatea lor multilaterală, a comunităților umane, în lupta pentru o viață demnă și autonomă" [4].

Conștientizarea teoretică a condițiilor care permit afirmarea umanului și, totodată, acțiunea practică nemijlocită în direcția acestei afirmări, sub imperiul idealului umanist revoluționar, constituie o ambianță formativă constantă în vederea transpunerii în viață a cunoscutei formule a lui Engels, după care lumea devine tot mai mult a libertăților omului, prin saltul din imperiul necesității în cel al libertății.

Din perspectiva umanismului socialist afirmarea personalității umane are loc în consens și odată cu afirmarea multilaterală a întregii națiuni, a întregului popor. Una dintre caracteristicile culturii socialiste este *dimensiunea* sa *de masă*. Difuzarea valorilor culturii în păturile largi ale populației este în prezent un proces cu o profundă sferă de cuprindere, în sensul că se asigură accesul tot mai larg al maselor la cultură și se intensifică ritmurile în care acestea și-o însușesc, ca urmare a unei politici culturale realiste și bine fundamentate. Acest fenomen specific al culturii socialiste e atestat și prin dinamica culturală caracteristică populației țării noastre, manifestată, pe de o parte, prin creșterea masivă a numărului de ingineri, tehnicieni, intelectuali de diferite formații teoretice, care provin nemijlocit din rîndurile clasei muncitoare și țărănimii și, pe de altă parte, prin creșterea nivelului profesional și cultural al tuturor oamenilor muncii.

Formarea și dezvoltarea culturală a maselor ca un proces socio-cultural cu caracter permanent este un rezultat nu atît al tehnicilor moderne de transmitere a informației, cît al politicii consecvente a partidului și statului nostru, prin care cultura a devenit un bun al întregului popor.

Procesul de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste a maselor nu este un fenomen ce se desfășoară autonom, fără legături cu dezvoltarea generală a societății socialiste. El este dependent de transformările economice sociale, politice pe care societatea le trăiește și se constituie la rîndul său ca unul din elementele progresului social. Tocmai de aceea în societatea socialistă se pune un accent deosebit pe cerința ca dezvoltarea multilaterală a personalității umane să se facă în strînsă legătură cu înfăptuirea sarcinilor practice de ordin economic, social și politic care stau în fața societății. La fel pregătirea profesională și general-culturală a oamenilor se cere desfășurată în strînsă legătură cu nevoile sociale de ordin practic.

Dimensiunea de masă a culturii socialiste trebuie înțeleasă atît în sensul că societatea asigură accesul larg al maselor populare la bunurile și valorile culturii, la însușirea acestora, cît și al participării lor nemijlocite la variate forme ale creației culturale. Prin participarea lor activă și democratică la praxisul cultural masele largi nu mai apar ca un simplu destinatar pasiv al culturalizării, ci devin subiect creator și valorizator de bunuri culturale, după cum în plan politic au devenit un subiect activ al istoriei și al propriului destin.

O altă trăsătură a culturii socialiste rezidă în faptul că ea valorifică în mod critic *moștenirea culturală* și *tradițiile* culturii naționale și universale, urmărind în mod programatic integrarea continuă în contemporaneitate a tuturor valorilor autentice și înaintate aparținînd patrimoniului cultural național și universal.

În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea: „Partidul nostru, societatea socialistă cultivă respectul față de tradițiile culturale înaintate și, totodată, dorința creatorilor de a le dezvolta, de a le depăși. Noi, comuniștii, făurim noua civilizație a orînduirii socialiste și comuniste, sprijinindu-ne pe tot ce a creat mai de preț omenirea de-a lungul veacurilor, continuînd și ducînd mai departe linia progresului istoric făurit prin lupte, prin eforturi și

[4] Al. Tănase, *Cultură-ideologie-umanism*, în vol. *Confruntări despre om și cultură*, București, Edit. Academiei, 1972, p. 78.

sacrificiu de popor"[5]. Însă cultura socialistă își află trăinicia și vigoarea nu doar în asimilarea valorilor create de generațiile trecutului, ci în primul rînd în crearea de noi valori culturale care să răspundă nevoilor spirituale actuale și să contribuie la ridicarea condiției umane la nivelul cerințelor societății socialiste multilateral dezvoltate, la dezvoltarea și afirmarea plenară a omului ca un om nou.

Obiectivul strategic fundamental al politicii partidului și statului nostru este construirea societăți socialiste și comuniste, model al civilizației viitorului. Se înfăptuiește astfel, pe temeiul umanismului revoluționar al filozofiei marxiste, o societate pentru om, o civilizație care își integrează deplin și armonios valorile culturale și cele materiale. Iată de ce nu putem fi de acord cu acele păreri care opun între ele cultura și civilizația. Dezvoltarea în ritm ascendent și pe toate planurile, economic, social, cultural a societății socialiste presupune stabilirea unor noi relații sociale între oameni, în care cultura și civilizația se manifestă cu funcții umanizatoare. „Cultura este prin definiție, creație colectivă. Iar comunitatea umană care oferă cadrul cel mai adecvat operei de cultură și civlizație este poporul și națiunea"[6].

Prin eliberarea revoluționară de exploatare, în societatea noastră au fost create toate condițiile pentru desfășurarea unei rodnice activități creatoare a omului, pentru ca valorile culturale umaniste și progresiste să se transforme în componente ale vieții noastre, în bunuri materiale și norme de conduită ale universului nostru spiritual. Civilizația noastră socialistă trebuie concepută ca o cultură în acțiune, activă, care-și finalizează elementele ce le încorporează, ca o „componentă internă a modului nostru de a trăi și de comportare".

Idealul social este cel care consacră civilizația socialistă ca forță transformatoare a societății pe drumul înaintării treptate spre comunism. Aceasta este posibil numai prin dinamizarea activității creatoare a maselor largi populare în scopul înfăptuirii unor raporturi sociale profund umanizate, a unei vieți noi, libere și prospere.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvînt de salut la sesiunea solemnă consacrată sărbătoririi centenarului Academiei Republicii Socialiste România*, în vol. *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 25.

[6] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968, p. 250.

# TRADIȚIE ȘI MODERNITATE ÎN CULTURĂ – OPOZIȚIE ȘI COMPLEMENTARITATE

DE

OLTEA MIȘCOL

Fundamental diferită de chipul în care altădată trecutul îi apărea unei comunități umane sau unei epoci, *conștiința istorică* a omului modern constituie pentru acesta un privilegiu și totodată o nobilă servitute. Privilegiu, în sensul că, stadiul actual al cunoașterii, științele în faza contemporană de dezvoltare îi oferă omului posibilitatea de a-și cunoaște și folosi din ce în ce mai bine posibilitățile de umanizare ale mediului fizic și social care circumscriu evoluția sa ca specie și ca individ, de a se cunoaște mai bine pe sine și totodată de a-și construi lucid viitorul din perspectiva evaluării propriei sale istorii trecute și prezente; servitute, în înțelesul confruntării cu un dinamism fără precedent al civilizației și culturii, confruntării cu un pluralism fără precedent al valorilor în virtutea căruia omul modern, în adevăratul sens al termenului, nu poate accepta nimic fără a interpreta, fără a compara și supune noilor criterii opțiunile sale existențiale.

Reflexivitatea spiritului modern al epocii noastre se traduce în refuzul de a urma docil și naiv o tradiție sau un ansamblu de adevăruri tradițional admise, înainte de a le omologa conform noilor criterii. Conștiința modernă ia poziție reflexivă față de tot ceea ce în-

seamnă tradiție sau e transmis prin tradiție, discerne, neagă și afirmă axiologic.

Reamintesc această caracteristică distinctivă a epocii contemporane, întrucît mi se pare că ignorînd-o n-am putea pune problema raportului tradiție-modernitate în cultură fără a deveni culpabili prin neînțelegerea aparentelor capricii ale prezentului față de tradițiile culturale pe care, rînd pe rînd, le repudiază sau le acceptă, le blamează sau le elogiază.

Momentele de sinteză, dar și de discontinuitate pe care le implică orice cultură, istoria trecută, dar și cea prezentă și viitoare a culturii sînt temeiurile obiective pe care se construiește și funcționează raportul tradiție-*modernitate în orizont cultural.*

Un prim pas în abordarea acestui raport îl constituie definirea și clasificarea termenilor de referință, ceea ce implică, firește, riscul evocării unor idei cunoscute în gîndirea teoretică de specialitate.

★

Legată funciar de ideea continuității și permanenței într-un spațiu cultural dat, *tradiția* semnifică transmitere, livrare de valori, norme, idei, obiceiuri, mituri și, în această calitate, cum remarca Tudor Vianu — ea funcționează ca una din condițiile de bază în producerea aspectelor culturii.

În calitate de „memorie socială", tradiția este, pe axa temporalității, liantul organic între momentele discontinui ale unei zone de spiritualitate. „Societatea are propria ei memorie, cu mult mai durabilă și cu mult mai variată decît memoria vreunuia dintre indivizii care o alcătuiesc" — observa Norbert Wiener. În funcție de gradul de cultură și civilizație atins, unele societăți și-au păstrat tradițiile în scris, altele le-au conservat sub forma unor tehnici de memorizare rituală orală [1].

Permanența, ca atribut al tradiției, nu trebuie înțeleasă, însă, îngust, unilateral, exclusiv ca o conservare perenă a unor valori, bunuri culturale, obiceiuri sau mentalități, ci, totodată, ca o conservare a funcționalității sale care este esențialmente transmisie, comunicare, constituind în această calitate mecanismul îmbogățirii culturale a omenirii.

Ca mijloc permanent de transmitere a valorilor înglobate în patrimoniul creației culturale, tradiția nu vizează automat toate elementele unei culturi, ci numai acele elemente care cristalizează fragmente de experiență cu valoare general umană și posedă calitatea de a-și depăși condițiile existenței în prezent.

[1] Norbert Wiener, *Sînt matematician*, București, Edit. politică, 1972, p. 310—311.

Valorile cele mai durabile sînt cele care răspund unor nevoi fundamentale, general umane și permit reinterpretări în contexte sau situații istorice relativ asemănătoare. „Valorile — cum remarcă Ludwig Grünberg — au existență și semnificație doar într-o situație dată, într-un anume context social și *perenitatea unor valori se explică prin generalitatea, repetabilitatea și constanța unor date situaționale* [2].

În cele mai multe analize sociologice din ultimii ani tradiția a fost abordată sub un aspect preponderent negativ, insistîndu-se precumpănitor asupra ipostazei sale de „frînă", de rezistență la schimbare și mai puțin asupra celei de proces dinamic de dezvoltare. Desigur, ipostaza negativă este cel mai ușor detectabilă. Întrucît ea se evidențiază în lupta, uneori acerbă, declanșată de incompatibilitatea între modelele culturale tradiționale și noile modele propuse.

Valențele *pozitive* ale tradiției sînt însă la fel de reale, în ciuda faptului că ele pot fi mai greu decelate.

Tradiția este uneori invocată, într-un anumit moment istoric, în vederea fundamentării acțiunilor prezente, în justificarea și legitimarea unor principii, idealuri, norme, astfel încît funcționează ca o bază de justificare sau ca o axă de orientare într-un nou program de acțiune culturală. Este o idee pe care o accentuează Tudor Vianu atunci cînd justifică necesitatea apelului la tradiție din nevoia de a introduce cît mai multă precizie și siguranță în edificarea culturii, din nevoia de a ocoli aventura, întreprinderea hazardată, știut fiind că tradiția este o experiență verificată îndelung [3].

Dintre alternativele pozitive ale tradiției, cea care se leagă direct de ipostaza de „frînă", fiind într-un fel reversul imediat al acesteia, ar fi calitatea sa de „accelerator negativ" [4]. Opunîndu-se unui model de dezvoltare propus la un moment dat, tradiția poate, prin acest fapt, să invite la o nouă construcție, funcționînd astfel ca un fel de catalizator în reacția provocată de modelul novator.

Valențele pozitive ale tradiției se revendică, de asemenea, din rolul său de susținător sau redresor de echilibru, care asigură într-o oarecare măsură protecția culturii în fața anumitor excese și riscuri neprevăzute pe care le pot antrena noile structuri sau modele.

[2] Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Edit. politică, 1972, p. 191—192 (subl. ns.).

[3] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, București, 1945.

[4] Vezi, Ferdinand N'sougan Agblemagnon, *Tradition et mutation dans les sociétés d'Afrique Noire*, în vol. *Sociologie des mutations*, Paris, Editions Anthropos, 1970.

Tradiția apare, de asemenea, ca o veritabilă potențialitate pozitivă, ca un altoi posibil pentru inovație, ca o veritabilă „sugestie constructivă". Este ideea pe care o găsim implicată în concepția lui Nicolae Iorga despre tradiție și inovație în artă. Din perspectiva istoricului, el accentua ideea adaptabilității imanente a tradiției, capacitatea ei de mișcare într-un nou spațiu cultural, absența oricărei rigidități a valorilor tradiționale care nu închid drumul cîștigurilor și schimburilor viitoare, după cum ele însele nu sînt elemente incapabile de a fi modificate[5].

Ideea că tradiția „circumscrie un domeniu de permanentă sugestie constructivă" apare explicit formulată și amplu argumentată în lucrarea lui Dumitru Matei despre *Tradiție și inovație în artă*. Deși formulată numai pentru spațiul creației artistice, ideea mi se pare de certă valabilitate în sfera întregii culturi cu condiția, sesizată de altfel de autor, ca „sugestia și virtualitatea constructivă a tradiției să nu se transforme într-un dat absolut și obligatoriu"[6]. Această viziune teoretică asupra tradiției mi se pare definitorie pentru spiritul în care, sub conducerea Partidului Comunist Român, a fost întreprinsă valorificarea moștenirii noastre culturale, valorificarea vizînd nu tezaurizarea gratuită a celor mai prețioase valori și experiențe culturale ale înaintașilor, ci integrarea acestora în reconstrucția întregului edificiu cultural.

★

Vorbim adeseori despre conștiință modernă, spirit modern, viață modernă. Dar ce sînt în definitiv modernul și modernitatea? Sînt caracteristici distinctive ale epocii noastre? Sînt variabile omniprezente în istoria omenirii?

Dezinvoltura cu care acești termeni sînt utilizați în limbajul comun nu trebuie socotită drept un indiciu al clarității sau al consensului în ceea ce privește semnificația lor teoretică.

Fără îndoială, în limbajul comun semnificația termenilor amintiți se alimentează din înțelesul lor originar, *modern* echivalînd cu „*recent*", „aparținînd sau convenind timpului prezent sau unei epoci relativ recente" (etimologia cuvîntului trimite la latinescul *modernus, de modo*).

A fi modern, în acest sens, înseamnă a fi în pas cu vremea, a fi receptiv la inovație, la primenire, a fi eliberat de tutela unor prejudecăți sau a ceea ce se numește conformism tradițional.

La nivel *teoretic*, lucrurile nu mai par însă atît de lipsite de echivoc. Firește, noțiunea de modernitate a conservat la acest palier ceva din înțelesul originar, dar în același timp s-a încărcat de noi semnificații, delimitînd totodată două principale status-uri semantice.

Primul sens, la care mă refer, are în esență o justificare și o aplicabilitate de ordin istoric. Din această perspectivă termenul de „modernitate" este utilizat pentru a descrie o sumă de caracteristici care constituie numitorul comun al țărilor celor mai avansate și dezvoltate din punct de vedere economic, tehnologic, social și politic, iar cel de „modernizare" pentru descrierea proceselor prin care aceste țări reușesc să cumuleze aceste caracteristici.

Altfel spus, modernitatea este privită de către unii teoreticieni în strînsă legătură cu „modelele occidentale", cu tipurile de sisteme social-economice și politice care s-au dezvoltat între secolele al XVII-lea și al XIX-lea atît în Europa occidentală cît și în America de Nord și sînt răspîndite și în alte țări (S. Eisenstadt). Acest sens atribuit modernității și modernizării se vădește suficient de vulnerabil îndată ce este supus unei critici serioase. Unul din capetele de acuzare invocate este *relativitatea* termenilor, în sensul că fiecare studiu de caz impune raportarea la alte societăți decît cea luată în considerare, deci la elemente exogene, la acea ordine de fenomene desemnată de G. Balandier prin termenul de „dynamique du dehors" (*Anthropologie de la modernité*).

Acesta din urmă devine de fapt unul din agenții de modernizare ai societății studiate, modernitatea dobîndită fiind un soi de transplant în sînul respectivei societăți.

Plasîndu-se pe o poziție critică în raport cu sensul amintit, din perspectiva domeniului lor specific, reprezentanții antropologiei culturale încearcă să-și definească și ei poziția față de noțiunile de modernizare și modernitate, lărgind numai sau abolind de la început limitele istorice în care era cantonată abordarea sa. Pentru J. Steward, de pildă, termenul de modernizare are un caracter „neutru", semnificînd alterarea calitativă a unor structuri și modele fundamentale. Cu toate acestea, și în noua viziune schimbările calitative, transformările socio-culturale la care se referă modernizarea, subiacentă modernității, continuă să fie tributare proceselor și fenomenelor distinctive ale lumii industriale contemporane. Oricum, însă, perspectiva de abordare se lărgește, pentru a ajunge la alți antropologi — ca L. Rudolph și S. Hoeber Rudolph — la maximum de generalitate printr-un apel susținut la dialectica continuității și discontinuității. Asociind modernitatea posibilului, potențialului, ei o abordează plecînd de la ideea prezenței unor configurații latente în

[5] Nicolae Iorga, *Tradiție și inovație în artă*, 1937.

[6] Dumitru Matei, *Tradiție și inovație în artă*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1971, p. 19.

orice societate, deci în orice cultură, de la ceea ce ei numesc sugestiv „potențialități alternative" care în condiții istorice diferite pot deveni sursă de identitate, de structură și norme noi sau transformate. În această perspectivă, modernitatea își pierde atributul de stadiu istoric singular, dobîndind statutul de schimbare calitativă, de „tentativă spre", de opțiune între alternative posibile care rezultă totodată din procese interne și externe fenomenului sau procesului vizat.

Se conturează astfel o accepție care conferă modernității caracterul de omniprezență istorică vizînd stadii de dezvoltare ce corespund celor mai noi tendințe ale fiecărei epoci. În această perspectivă, modernitatea nu mai reprezintă deci trăsătura distinctivă a unei epoci și nici a unei arii geografice privilegiate, ci se constituie ca termen de referință universal, posedînd o conotație parțial similară categoriei de evoluție.

A existat întotdeauna modernul, dar în raport cu ce? — se întreabă Kostas Papaioanu în studiul său despre modernitate și istorie. Moderni au fost oamenii mereu, în măsura în care au apărut ireductibil diferiți de generațiile anterioare, de valorile normale și idealurile acestor generații. Sentimentul diferenței a venit să se adauge unei diferențe de fapt, accentuîndu-se pe măsură ce prezentul se definea ca epocă situată într-un univers specific, universul social-istoric. Referindu-se la omniprezența modernității în istoria omenirii, K. Papaioanu aducea epocii noastre un legitim reproș: „Noi vorbim despre modernitate ca și cum aceasta ar fi un semn de distincție. Dar ce drept avem noi de a face din ea proprietatea noastră privată și domeniul nostru rezervat? Nu este ea mai degrabă o veche cunoștință a omului...? [7].

Fiecărei autodefiniri și afirmări a unei noi modernități îi corespunde o contestare a tradiției imediate, o autocritică a prezentului, o reevaluare a trecutului, o integrare a unui fragment de istorie universală într-o manieră specifică.

Tocmai de aceea este dificil să separi modernitatea și tradiția în oricare zonă a existenței umane, de o tradiție și o modernitate specifică. Sintetizînd diferența modernității noastre, radical deosebită de cele care au precedat-o, autorul citat mai sus observa că toate civilizațiile de pînă acum n-au făcut decît să se bucure de ele însele, fără a reflecta la confruntarea tablelor lor de valori cu cele ale altor civilizații prezente sau trecute, fără a cuteza să se supună probei alterității. Modernitatea noastră a fost prima care a avut îndrăzneala de a sări peste cercul de cretă și de a-și revendica totalitatea moștenirii umane [8].

Această idee este de altfel perfect consonantă cu considerațiile de debut ale acestui articol în care este subliniată ideea vocației critice, tributară parțial perspectivei istorice de adîncime de care beneficiază modernitatea timpului nostru.

*

Se suprapune, oare, inovația modernității considerată în această perspectivă a devenirii permanente? Este ea un aspect privilegiat al modernității? Sferele lor se întretaie numai? Sînt întrebări care persistă în subsidiar încă de la angajarea discuției privind raportul tradiție-modernitate.

*Inovația* circumscrie o zonă a discontinuității care marchează momentul afirmării creatoare a spiritului uman, capacitatea acestuia de a se despărți uneori dramatic, alteori doar nostalgic de propriile-i creații socotite pînă atunci satisfăcătoare. Reprezentînd noul generat de necesitatea prezentului și uneori de anticiparea necesității viitorului, inovația generalizată, socialmente omologată, se instituie ca o zonă a modernității.

După părerea mea, însă, modernitatea nu-și găsește un echivalent integral în inovație. Ea poate însemna totodată *renovare*, și în acest sens are, de asemenea, cred, un caracter creator și înnoitor. Modernitatea poate readuce la suprafața unei epoci sau a unui moment istoric valori care își au originea în timpuri foarte îndepărtate, dar le imprimă alt caracter, le vehiculează din alte rațiuni și în alt context decît cel originar.

Fără îndoială, însă, inovația culturală (în diferitele sale variante: variație, invenție, împrumut ș. a.) în calitate de factor principal al schimbării culturale deține un loc privilegiat în sfera modernității. Orice inovație alterează într-o măsură sau alta condițiile în care anumite realități culturale tradiționale s-au constituit și funcționează, în așa fel, încît, deliberat sau nu, conduce la schimbări adaptive în cadrul acestora din urmă. Inovația culturală poate intra în litigiu cu formele culturale existente sau doar într-o competiție pentru supraviețuire.

Acceptarea și însușirea socială a inovației echivalează cu un act de modernizare, dar, în același timp, printr-o schimbare de funcție tradiția negată prin inovare își poate asigura supraviețuirea.

Dar, chiar și atunci cînd, în pofida triumfului noutății culturale, unele valori tradiționale își păstrează nealterată forma, actul de modernizare le conferă noi valențe și

[7] Kostas Papaioanu, *Modernité et histoire*, în „Preuves", nr. 207, 1968.

[8] *Ibidem*.

semnificații. Există, de pildă, străvechi valori culturale care și-au pierdut semnificația religioasă originară, dobîndind o semnificație preponderent artistică, laică.

★

Depășirea sensului strict temporal, localizat istoric al noțiunii de modernizare impune, cum am încercat să sugerez, regîndirea sa într-o perspectivă axiologică aptă să explice jocul dintre ceea ce a fost și ceea ce este sau poate să devină, acel permanent du-te-vino între tradițional și actual, acel echilibru mereu rupt și reconstruit în orizont cultural. Această perspectivă implică ideea că modernitatea fiecărei epoci își configurează un teritoriu *sui-generis* de valori, potrivit nevoilor și intereselor fundamentale ale respectivului moment istoric. Este de notorietate faptul că dincolo de zona unor valori de semnificație general umană, predominante de-a lungul unor întregi epoci istorice și care conferă diferențe specifice respectivelor epoci, se instituie teritorii axiologice distincte, în virtutea pluralismului socio-cultural, respectiv a unei diversități de comunități, societăți și grupuri sociale mînate de nevoi și interese diferite și aplicînd criterii de valorizare distincte.

Prin urmare, se poate vorbi despre *modernitatea* epocii noastre, dar în același timp se pare că există mai multe *tipuri* de modernitate care coabitează, comunică, se influențează reciproc în limitele prezentului nostru istoric. Fără îndoială, ele posedă zone de confluențe apărute pe temeiul unor fenomene cu arie universală de funcționare, cum ar fi industrializarea, revoluția științifico-tehnică, explozia informațională, intrarea spectaculoasă a maselor în arena istoriei, propensiunea comunităților naționale spre libertate și independență etc.

Voi încerca, fără pretenții exhaustive, să punctez cîteva dintre caracteristicile *modernității contemporane*, care îi conferă, în opinia mea, o identitate proprie, sensibil diferită de cele ale epocilor precedente.

*Vocația critică* — spiritul profund disociativ, analitic, atașat selectivității în scopul omologării unor valori și a repudierii altora, mi se pare a fi una din trăsăturile distinctive ale modernității culturale a epocii noastre. Temeiul pe care s-a edificat această dimensiune critică poate fi căutat în dinamismul fără precedent al culturilor și al civilizațiilor noastre, acel dinamism care pune sub semnul relativității valorile, normele și chiar idealurile unor etape istorice relativ apropiate în timp. Distanțarea, *dobîndirea perspectivei istorice* mi se pare un alt element apt să explice și în parte să legitimeze dimensiunea critică a modernității noastre culturale. Pentru că omenirea deține astăzi privilegiul de a-și cunoaște mai adecvat propria sa istorie, de a-și evalua mai lucid ascendența, dar și propria sa identitate și prin aceasta de a-și revendica mai exigent moștenirea culturală a epocilor anterioare și chiar a trecutului istoric apropiat.

*Permeabilitatea*, în sensul abolirii sau al slăbirii izolării culturale tradiționale, mi se pare a fi un alt însemn al modernității noastre în planul culturii, apărut pe temeiul revoluționării mijloacelor de comunicație și de comunicare și, de asemenea, a celor de reproducere a operelor originale.

Fără a subscrie integral la ideea „planetarizării culturii", ci mai degrabă la aceea a „planetarizării informației", nu se poate ignora faptul că granițele culturale s-au elasticizat, ceea ce a permis și va permite și în viitorul previzibil un schimb general de valori, inclusiv de valori culturale de proporții și ritmuri fără precedent, fenomen care cumulează atît aspecte benefice cît și unele consecințe negative.

Supralicitarea fenomenului permeabilității mutuale a diferitelor sisteme culturale poate conduce, în plan teoretic, la aprecieri exagerate de tipul afirmației lui Richard F. Behrendt. El susține că noi trăim astăzi *universalizarea Europei* pe calea unui mimetism care se extinde la scara întregii omeniri. „Se produce, în acest proces, într-un grad din ce în ce mai puternic, o fuziune de elemente culturale din cele mai diferite, printr-o toleranță reciprocă, împrumuturi, compromisuri, adaptări, prin asimilări și fuziuni de elemente culturale de origine diversă"[9].

Evident, în procesul schimbului valoric apar contaminări reciproce cu repercusiuni pozitive sau negative în planul creației, al normelor și modelelor, cu consecințe în plan comportamental, ceea ce firește afectează într-un fel sau altul stilul cultural, în general stilul de viață al indivizilor. Dar, astfel de consecințe nu justifică, după părerea mea, scepticismul unor teoreticieni occidentali privind capacitatea diverselor culturi autohtone de a-și conserva identitatea, periclitată, în viziunea lor, de uniformizare prin propagarea și utilizarea universală a tehnicii în diferitele sfere ale activității umane.

Tributară progresului științific și tehnic și, simultan, apariției unei tendințe generale de democratizare a valorilor culturale generate de radicalizarea maselor, de irumperea lor în arena istoriei, *permeabilitatea culturală* se cere privită în dublu sens: pe *orizontală*, vizînd confluențe între sisteme culturale diferite, și pe *verticală*, în sensul abolirii granițelor

[9] Richardt F. Behrendt, *L'homme à la lumière de la sociologie*, Paris, Payot, 1964, p. 142.

sociale în sfera consumului și a participării la cultură sau numai a unei democratizări burgheze a culturii, în limitele stratificării de clasă și ale inechității sociale.

O altă trăsătură distinctivă a modernității actuale în plan cultural poate fi socotită, după părerea mea, *raționalitatea științifică*, principiu a cărui rază de acțiune se extinde din ce în ce mai mult în toate sferele și la toate nivelele vieții sociale.

Tendința de a supune raționalității științifice fenomenul cultural se afirmă astăzi în lume, între altele, prin efortul de a așeza la baza strategiilor culturale (la nivele naționale, regionale, grupale etc.) evaluări și soluții sugerate de cercetarea științifică. În sens mai larg, aplicarea acestui principiu presupune cercetarea oricărui fenomen, în speță al celui cultural, pe baza unor criterii și metode științific validate, pe baza evaluării consecințelor posibile rezultate din evoluția în parametri estimați, a respectivului fenomen.

Această trăsătură se corelează cu un ultim însemn al modernității culturale, asupra căruia vreau să mă opresc, și anume cu *dimensiunea prospectivă*. Este dimensiunea care semnifică *capacitatea lucidă de construire a prezentului din perspectiva viitorului anticipat științific*. Stimulată de conștiința istoricității, a devenirii permanente, dimensiunea prospectivă se traduce practic în elaborarea de soluții alternative pe baza punerii în ecuație a unor tendințe variabile, posibile și probabile din perimetrul culturii cu parametri estimați în aceiași termeni de probabilitate din zona economicului sau socialului.

În fapt dimensiunea *prospectivă* și *proiectivă* vizează evaluarea a însuși destinului culturii și al omului ca ființă creatoare de obiecte și semnificații în viitorul previzibil.

# MARXISMUL ȘI TEORIA GEODETERMINISMULUI CULTURAL

DE

M. T. BULIMAR

Raportul dintre marxism și așa-zisa teorie a geodeterminismului cultural poate părea, la prima vedere, dacă nu o temă lipsită de interes, oricum una deja „epuizată", solicitată intens de cercetarea filozofică anterioară.

O investigare mai îndeaproape a faptelor relevă însă că, dincolo de stratul subțire al unor considerații foarte generale și devenite cu vremea adevărate locuri comune, domină o analiză destul de precară atît asupra teoriilor geodeterministe cît și, mai ales, asupra preocupărilor gîndirii marxiste în identificarea științifică, exactă a rolului jucat de mediul fizico-geografic în raport cu cultura[1]. Or, această stare de lucruri justifică, ea singură, din plin, reluarea și cercetarea problemei în discuție.

Reexaminarea acestui raport își află însă și alte rațiuni. Avem în vedere, mai întîi, faptul că, chiar în aria interpretărilor marxiste, există puncte de vedere sensibil diferite cu privire la modalitatea interacțiunii dintre *geografic* și *cultural*; există apoi — e drept, în forme din ce în ce mai rafinate — o anumită persistență și rezistență a doctrinei geodeterministe; iar această doctrină, pe lîngă faptul că îngreunează serios efortul de elucidare a complexelor probleme ale culturii, prin răsfrîngerile ei multiple afectează și prejudiciază grav progresul general al umanității; sub masca unor enunțuri savante, de nezdruncinat, ea subminează perfid încrederea popoarelor — a celor mai puțin dezvoltate, în primul rînd — în puterea lor de a se realiza și împlini multilateral, de a ajunge din urmă țările cele mai dezvoltate, precum și de a vedea înfăptuită, la scară planetară și într-un timp scurt, o mai dreaptă și echitabilă ordine economică și cultural-științifică. În plus, teoria geodeterministă alimentează direct manifestările

[1] O prezentare a teoriilor *determinismului geografic* întîlnim în *Sociologia generală* (1936) a lui Petre Andrei, în *Filosofia culturii* (1944) a lui Tudor Vianu și în alte cîteva lucrări. De asemenea, cartea lui Günter Heyden *Critica geopoliticii germane* (trad. Edit. politică, 1960) a contribuit, într-o oarecare măsură, la cunoașterea reacției marxiste față de geodeterminismul cultural.

geopolitice, care, deşi dovedite extrem de periculoase pentru pacea şi liniştea popoarelor, au reapărut totuşi imediat după ultimul război mondial, într-o serie de ţări capitaliste.

Vom încerca, aşadar, în cele ce urmează, o succintă dar fidelă punere în lumină a aportului gîndirii dialectice, a celei marxiste în primul rînd, la cunoaşterea şi explicarea relaţiei dintre *geografic* şi *cultural*, implicit deci la critica şi respingerea geodeterminismului cultural. Nu înainte, însă, de a arunca o scurtă privire asupra condiţiilor în care s-au ivit şi cristalizat unele din principalele întruchipări ale acestei teorii şi, firește, asupra conţinutului lor.

★

Teoria potrivit căreia orice cultură ar fi *determinată în chip hotărîtor* de mediul fizico-geografic în care se dezvoltă — căci aceasta înseamnă în esenţă *geodeterminismul cultural* — a fost susţinută, pe tonuri şi accente diverse, de filozofi, sociologi, istorici şi literaţi în rîndul cărora se numără nume ca acelea ale lui Fénelon, Herder, Ferguson, Fr. Le Play, Tourville, Desmoulins, Vidal de la Blanche, J. Bruhnes, C. Vallaux, L. Febvre, E. C. Semple, Corneille, Boileau ş. a. Ea s-a impus atenţiei îndeosebi din secolul al XVII-lea, în strînsă legătură cu răsunătoarele descoperiri geografice, dar şi cu dezvoltarea ştiinţelor naturii, care, susţinute de cartesianism, deveniseră vioara întîi în preocupările intelectuale ale timpului, extinzîndu-şi metodele şi unghiul lor de vedere mai asupra tuturor ştiinţelor. Punctul de plecare al acestei orientări îl constituie însă vechi observaţii cu privire la raportul dintre mediul fizico-geografic şi unele trăsături definitorii ale culturii şi civilizaţiei popoarelor. Astfel de observaţii se întîlnesc la autori precum Herodot, Hipocrate, Tucidide, Democrit, Aristotel, Strabo, Polibios — în antichitate, la Ibn-Khaldun — în secolul al XIV-lea, şi la mulţi alţii. Reprezentanţii propriu-zişi ai geodeterminismului cultural nu au fost însă aceştia, ci Bodin, Fontenelle, Dubos, Montesquieu, Buckle, Taine ş. a.

În scrierea sa principală, *Les six livres de la République* (1576), Jean Bodin se preocupă îndeosebi de probleme privitoare la stat, la deosebirile dintre state, la cauzele schimbărilor dinlăuntrul acestora etc. Cauza principală a deosebirilor dintre state şi popoare e, după Bodin, climatul diferit în care îşi duc ele existenţa. Căci, potrivit lui, oamenii ce vieţuiesc în zonele reci ale pămîntului s-ar caracteriza prin forţă fizică şi spirit războinic, pe cînd cei din zonele calde ar fi mai inteligenţi şi mai înzestraţi din punct de vedere spiritual.

Prin *Digression sur les antiques et les modernes* (1688), Bernard Le Bovier Fontenelle se relevă a fi şi el un promotor al geodeterminismului cultural. Invocînd conexiunea universală a fenomenelor, el încearcă să explice amănunţit diferenţele culturale dintre popoare şi epoci istorice prin *ambianţa climatică* specifică în care acestea şi-au desfăşurat sau îşi desfăşoară existenţa.

Şi pentru abatele Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719), predispoziţiile artistice ale diferitelor popoare ar varia în intensitate în funcţie de aceleaşi condiţii climaterice; mai mult chiar, aceste condiţii ar cauza chiar şi diferenţele de aptitudini dintre indivizi.

Tot la francezi, doar cu cîteva decenii mai tîrziu, Charles Louis de Secondat Montesquieu, favorizat de o erudiţie impresionantă dar şi de talent, avea să dea unor astfel de idei un relief nemaiîntîlnit pînă atunci, ceea ce le-a asigurat o largă difuziune şi a făcut din promotorul lor reprezentantul cel mai tipic pentru orientarea geodeterministă.

Montesquieu nu tăgăduieşte „influenţa cauzelor morale, politice şi civile" asupra civilizaţiilor (popoarelor) şi nici nu e cu totul neîncrezător în triumful moralei asupra „cauzelor fizice", adică al climei şi naturii (calităţii) solului; totuşi, primatul este acordat de el în mod evident „cauzelor fizice" şi, înainte de orice, *climei*. „Domnia climei — scrie Montesquieu — este cea dintîi dintre toate domniile" [2]. Şi tot el notează că „există climate în care vocea naturii are o asemenea forţă încît acolo morala este aproape cu totul neputincioasă"[3]. Toată partea a III-a din scrierea fundamentală a lui Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), incluzînd „cărţile" XIV pînă la XVIII (dintr-un total de 31 de „cărţi") se vrea în chip explicit o demonstraţie a rolului determinant al „naturii climei" şi al „naturii solului" asupra tuturor aspectelor civilizaţiilor, mai vechi ori mai noi.

E adevărat, atît în *Despre spiritul legilor*, cît mai ales în răspunsurile date diverselor critici ce i s-au adus în urma publicării ei, filozoful francez face dovada unei viziuni cuprinzătoare asupra societăţii şi culturii; din lucrarea sa se pot desprinde totuşi numeroase pasaje care nu lasă nici o îndoială că, pentru Montesquieu, „cauza fundamentală" ce conferă specific unei culturi este „cauza naturală" [4], adică factorii fizico-geografici *clima* şi *solul*.

Deşi admite că oamenii „prin silinţele lor şi prin legi bune" pot modifica în folosul lor

---

[2] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. rom., vol. I, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 380.

[3] *Ibidem*, p. 327.

[4] *Ibidem*, p. 340.

raportul cu mediul natural, filozoful e încredințat că „sterilitatea pămînturilor îi face pe oameni harnici, sobri, rezistenți la muncă, curajoși, buni pentru război, căci ei trebuie într-adevăr să-și procure ceea ce nu le dă pămîntul". Invers, „fertilitatea unei regiuni le aduce, odată cu îndestularea, moleșeala și o anumită aplecare de a-și păstra viața" [5].

Este în afara oricărei îndoieli că *Despre spiritul legilor* a lui Montesquieu a influențat și, într-un fel sau altul, a stat la temelia tuturor manifestărilor geodeterministe de mai tîrziu, fie ele mai puternice sau mai moderate. Convingerile filozofului francez cu privire la efectele climatului și ale naturii solului le vom regăsi, astfel, și în lucrarea *The History of civilisation in England*, scrisă de istoricul și sociologul pozitivist englez Henry Thomas Buckle între anii 1857 și 1861.

În cele două volume ce s-au publicat din această scriere (din cele 15 volume proiectate), autorul afirmă că viața și soarta omenirii ar fi determinate de patru factori fizici extrem de importanți: climatul, felul producției determinat de climat, natura solului și peisajul (fizionomia geografică a locului). Preluînd aproape textual o observație a lui Montesquieu, Buckle susține și el că în țările calde natura se caracterizează prin apariția unor forțe primejdioase și amenințătoare, care îi înfricoșează pe locuitori, acționează asupra imaginației lor și le întunecă rațiunea. De aceea, în acele locuri, civilizația s-ar clădi nu pe rațiune, ci mai ales pe imaginație, ceea ce ar conduce la ignoranță, la domnia prejudecăților. În țările europene, din contra, forțele naturii neaprinzînd puternic imaginația oamenilor, contribuie într-un fel hotărîtor la dezvoltarea rațiunii și a unei civilizații corespunzătoare [6].

O puternică înrîurire — se pare că încă insuficient dezvăluită — a exercitat Montesquieu și asupra lui Hippolyte Taine. Căci, deși condiționează evoluția oricărei culturi de faimoasa triadă: *rasă-mediu-moment*, Taine înclină destul de des să atribuie rolul fundamental mediului geografic. Observînd, de exemplu, că cea mai importantă caracteristică a Țărilor de Jos, sub raportul structurii solului, este aceea de a fi formate din aluviuni, Taine crede că „numai și numai din acest fapt iau naștere o sumedenie de particularități ce alcătuiesc întreg felul de a fi al ținutului, nu doar înfățișarea lui fizică și ceea ce este prin el însuși, ci chiar spiritul și calitățile sufletești și trupești ale locuitorilor și operelor acestora" [7]. Splendorile vechii culturi grecești s-ar explica și ele, în bună măsură, prin clima ținutului, căci — susține Taine — un popor format de o asemenea climă se dezvoltă mai repede și mai armonios decît altele [8].

Exagerări în considerarea rolului jucat de mediul fizico-geografic în cultură, — exagerări ce frizează uneori ridicolul — se întîlnesc și la alți autori, unii de mare notorietate [9]. Dar gîndirea lor este suprasaturată de o viziune unilateralizatoare, de esență metafizică. De aceea, firesc, privirile trebuiesc îndreptate spre marii dialecticieni, pentru a vedea ce loc și ce rol acordă ei așa-numitului mediu fizico-geografic în raport cu cultura.

---

[5] *Ibidem*, p. 347.

[6] Lucrarea lui Buckle, considerată multă vreme fundamentală pentru clarificarea unor note caracteristice ale diverselor culturi, a avut un neîntîrziat și puternic ecou și în țara noastră. Junimiștii o cunoșteau și o recomandau, Maiorescu însuși ținînd conferințe (prelecțiuni) și chiar un curs special (la Universitatea din Iași) despre concepția lui Buckle. Concepție pe care, totuși, a privit-o cu rezerve și chiar a criticat-o în *Logica* sa, sesizînd eroarea reducerii culturii (istoriei) la natură. (Vezi, în acest sens, și Simion Ghiță, *Titu Maiorescu, filosof și teoretician al culturii*, București, Edit. științifică, 1974, p. 158).

A. D. Xenopol a publicat și el, încă din 1869, în unsprezece numere consecutive ale „Convorbirilor literare", un amplu studiu intitulat *Istoriile civilizațiunei*; admițînd, aici, teza rolului important al mediului geografic, Xenopol supune lucrarea lui Buckle — pentru alte teze ale ei — unei ascuțite critici, denunțînd-o ca exclusivistă și simplificatoare. Dealtfel, acest studiu a fost folosit de Xenopol și ca teză de doctorat în filozofie, doctorat pe care l-a susținut la Giessen, în 1871.

Dar mai hotărît, se pare, concepția lui Buckle avea să influențeze gîndirea lui Vasile Conta. Acesta, în termeni foarte apropiați de cei ai lui Buckle însuși, scria: „Orice națiune este produsul *mediului* în care ea trăiește". Iar prin *mediu* se înțelege — precizează Conta — „toate obiectele exterioare care vin în contact cu omul, precum: natura și configurațiunea solului, aspectul naturii, climatul, felul nutrimentului etc." (Vasile Conta, *Opere filosofice alese*, București, Edit. Academiei, 1959, p. 6).

[7] Hippolyte Taine, *Filosofia artei*, trad. rom., București, Edit. enciclopedică română, 1973, p. 24.

[8] *Ibidem*, p. 231, 241.

[9] Un Friedrich Nietzsche, de exemplu, socotea că influența climatului este atît de puternică asupra metabolismului încît o simplă eroare în privința climei și locului poate nu numai să-l îndepărteze pe cineva de la sarcina lui, dar îi poate chiar ascunde cu totul această sarcină (apud S. F. Oduev, *Esența reacționară a nietzscheanismului*, București, Edit. științifică, 1963, p. 90).

Într-adevăr, cum se va vedea, Hegel — ca idealist — şi Marx şi Engles — ca materialişti —, au privit din alte perspective, mult mai largi, raportul dintre mediul fizico-geografic şi cultură.

Deşi funciar afectată de concepţia sa „răsturnată" asupra existenţei, inclusiv deci asupra istoriei umanităţii, rezolvarea pe care o dă Hegel problemei pe care o urmărim aici e profund dialectică, subtilă, suplă şi mlădioasă, conformă înseşi realităţilor. Există, desigur, şi pentru Hegel o „bază geografică a istoriei *universale*", dar ea *nu* se *constituie decît* ca un „teren" al activităţii spiritului diferitelor popoare; natura constituie „în mod esenţial şi necesar" o „temelie" a creaţiei istorico-culturale a popoarelor, dar ea nu trebuie în nici un caz — avertizează marele filozof — nici supraevaluată şi nici subestimată. Graţia poemelor homerice — exemplifică Hegel — datorează mult blîndului cer ionic; totuşi, acest cer singur nu poate zămisli un Homer şi nici nu-l zămisleşte oricînd. Dovadă stă faptul că sub stăpînirea turcească, în aceleaşi ţinuturi, nu s-au afirmat rapsozi[10]. „Naturalul — scrie Hegel, fără nici un echivoc — are valoare întrucît e trecut prin spiritul care îl mijloceşte, prin urmare el nu are valoare în afara acestei mijlociri, deci nemijlocit; pentru om, naturalul constituie numai o stimulare şi numai ceea ce omul a transformat din natural în spirit poate avea pentru el o valoare"[11].

Contribuţia hegeliană la clarificarea relaţiei dintre mediul fizico-geografic şi cultură îşi relevă întreaga semnificaţie dacă nu vom pierde din vedere că, chiar şi *după* Hegel, unii gînditori, care se considerau marxişti în toate privinţele, au plătit un greu tribut doctrinei geodeterminismului cultural. Cazul cel mai tipic, în acest sens, este fără îndoială, cel al lui Plehanov — gînditor de incontestabilă vocaţie teoretică, dar cu o evoluţie marcată de puternice contradicţii.

În lucrarea sa *Contribuţii la dezvoltarea concepţiei moniste asupra istoriei*, Plehanov afirmă textual că structura oricărei colectivităţi umane „este *determinată*, în ultimă analiză, de însuşirile mediului geografic, care oferă oamenilor o posibilitate mai mare sau mai mică de dezvoltare a forţelor lor de producţie"[12]. Pasajele cele mai edificatoare pentru ceea ce a fost numit *geografismul* lui Plehanov se întîlnesc însă în scrierile sale *Problemele fundamentale ale marxismului* şi *Contribuţii la istoria materialismului*. În prima dintre acestea se susţine fără nici un fel de ocol că semnele distinctive principale ale societăţilor de tip *antic* şi *oriental* s-au format *sub influenţa mediului geografic*. „Într-un caz" acest mediu „prescria societăţii ajunse la un grad determinat de dezvoltare a forţelor de producţie cutare ansamblu de raporturi de producţie, într-un alt caz *cutare alt* ansamblu, bine deosebit de primul"[13]. În cea de-a doua lucrare citată, *geografismul* lui Plehanov e şi mai tranşant: „Caracterul mediului natural determină pe acela al mediului social"[14].

Surprinzător, aceste *opinii ale* lui Plehanov nu au provocat, cum era de aşteptat, nici imediate şi nici prea vehemente şi numeroase riposte; iar faptul nedumireşte cu atît mai mult cu cît, prevalîndu-se de materialismul istoric, Plehanov ignoră grav atît *spiritul* cît şi *litera* marxismului.

Într-adevăr, e cunoscut că marxismul nu neagă nicidecum importanţa mediului natural, a condiţiilor fizico-geografice în configurarea specificului structural şi funcţional al unei culturi sau civilizaţii. Întemeietorii materialismului dialectic şi istoric s-au pronunţat în mai multe rînduri cu limpezime în această privinţă. Engels, de exemplu, mărturiseşte că abia cînd a cunoscut stepa din nordul Germaniei a putut să înţeleagă cu adevărat „basmele pentru copii" ale fraţilor Grimm[15] şi observă că religia vechii Elade oglindeşte „caracterul peisajului" ei. „Elada — detaliază Engels — este o ţară a panteismului; toate peisajele ei poartă, sau cel puţin purtau, pecetea armoniei. Şi, totuşi, fiecare arbore, fiecare izvor, fiecare munte se profilează mult prea mult în primul plan, iar cerul ei e mult prea senin, soarele ei mult prea strălucitor, marea ei mult prea superbă pentru ca ea să se poată mulţumi cu spiritualizarea laconică a unui spirit *of nature* shelleyan, cu un Pan atotcuprinzător; în perfecţiunea sa, fiecare element în parte îşi revendică un zeu al său, fiecare rîu vrea să-şi aibă nimfele sale, fiecare dumbravă driadele sale, şi astfel s-a născut religia elenilor"[16]. Imediat mai încolo, Engels notă însă că alte ţinuturi „nu au servit vreunui popor ca *temelie* a credinţei, ci au trebuit să aştepte ivirea unei firi poetice care să trezească geniul lor religios latent"[17]. Se poate

[10] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. rom., Bucureşti, Edit. Academiei R. S. R., 1968, p. 80.

[11] *Ibidem*, p. 227.

[12] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 546.

[13] G. V. Plehanov, *Problemele fundamentale ale marxismului*, Bucureşti, Edit. P.S.D., 1947, p. 50—51.

[14] G. V. Plehanov, *Contribuţii la istoria materialismului*, Bucureşti, Edit. P.C.R., 1947, p. 137.

[15] Fr. Engels, *Peisaje*, în Marx-Engels, *Despre artă*, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 536.

[16] *Ibidem*, p. 534—535.

[17] *Ibidem*.

observa clar că, potrivit concepției lui Engels, mediul fizico-geografic reprezintă doar o *premisă* pentru apariția, existența și devenirea societăților și culturilor acestora, că el nu poate „prescrie" (Plehanov) și nici impune o anumită direcție de dezvoltare. *Influența* acestui mediu — în unele locuri și în primele timpuri foarte puternic resimțită — e totdeauna în funcție de „mediul istoric" în care și asupra căruia se exercită. Iar mediul istoric, la rîndul său, trebuie considerat în toată complexitatea alcătuirilor și structurilor lui, ca o împletire inextricabilă a elementelor material-obiective și a celor subiective, a factorilor economici și a celor social-politici și spirituali, ca domeniu specific al manifestării necesității și legității, dar și a numeroase întîmplări ale căror urmări sînt, desigur, greu de prevăzut. Numai în măsura în care sînt luate *împreună* cu activitatea umană și subordonată *acesteia* — subliniau Marx și Engles — , condițiile naturale constituie o premisă fundamentală a istoriei. Ele sînt *posibilități latente*, pe care numai munca omului le înalță în sfera realității. Modul de producere a mijloacelor necesare traiului, deși condiționat de mediul natural, de mijloacele de trai pe care oamenii le-au găsit gata existente în sînul naturii, trebuie examinat — subliniau Marx și Engels în *Ideologia germană* — „nu numai sub aspectul în care apare ca o reproducție a existenței fizice a indivizilor", deci nu numai ca act natural ; acest mod de producție „este, într-o măsură și mai mare, ... un mod anumit de manifestare a vieții lor, un anumit *mod de viață* al lor"[18]. Căci, oamenii își făuresc istoria și cultura nu în funcție de felul cum le „dictează" mediul fizico-geografic, ci — în chip *esențial* — în funcție de *activitatea lor productivă*. „Cum își manifestă indivizii viața, așa sînt ei în realitate. Ceea ce sînt ei coincide deci cu producția lor, atît cu ceea ce produc, cît și cu felul *cum* produc. Prin urmare — conchid Marx și Engels —, ceea ce sînt indivizii depinde de condițiile materiale ale producției lor"[19].

Felul propriu lui Marx și Engels de a înțelege raportul *natură-societate*, implicit *natură-cultură*, modul în care mediul fizico-geografic e interpretat ca o *condiție necesară, dar nu suficientă* a existenței umane și a mișcării social-culturale se reliefează și mai pregnant din unele considerații ale lor asupra lui Ludwig Feuerbach. Acesta nu vedea — observau ei — că lumea sensibilă care ne înconjoară nu este ceva dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic sieși, ci „un produs al industriei și al stării societății, și anume un produs istoric, rezultatul activității unui șir întreg de generații" ; Feuerbach nu vede, apoi, că „pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sînt date (omului — M.T.B.) numai datorită dezvoltării sociale...". Și explicația continuă, edificator : „... Importanta problemă a raportului dintre om și natură (sau chiar, după cum spune Bruno... «antagonismele din natură și din istorie», ca și cînd acestea ar fi două «lucruri» despărțite unul de altul, ca și cînd omul nu ar avea mereu în față o natură istorică și o istorie naturală), problemă care a generat toate «operele nespus de măreție» despre «substanță» și «conștiință de sine», cade de la sine dacă ținem seama de faptul că mult trîmbițata «unitate dintre om și natură» a existat de totdeauna în industrie, schimbîndu-și aspectul în fiecare epocă în funcție de dezvoltarea mai mică sau mai mare a industriei, la fel cum a existat și «lupta» omului împotriva naturii, care duce la dezvoltarea forțelor sale productive pe o bază corespunzătoare" [20].

Clasicii marxismului insistă asupra faptului că mediul natural, fizico-geografic nu este un simplu mediu *natural*, ci un mediu *istoric, umanizat*, un permanent schimb de materii ale societății cu natura. „Acționînd asupra naturii exterioare și modificînd-o", omul — arăta Marx — contribuie la menținerea existenței sale și „modifică în același timp propria sa natură" [21].

Referindu-se în aceeași lucrare, *Capitalul*, la influența condițiilor naturale asupra productivității muncii, Marx întărea constatarea că, fără îndoială, productivitatea e tributară într-o anumită măsură condițiilor mediului natural ; pentru agricultură, de exemplu, *fertilitatea solului depinde și de condițiile* naturale în care se desfășoară munca. Numai că, spre deosebire de reprezentanții geodeterminismului, Marx adăuga, accentuînd : „De aici însă nu rezultă nicidecum că solul cel mai fertil constituie terenul cel mai propice pentru dezvoltarea modului de producție capitalist. Acest mod de producție presupune dominația omului asupra naturii. O natură prea darnică «îl îndrumează pe om așa cum mama își îndrumează copilul». Ea face ca dezvoltarea lui să nu fie o necesitate naturală. Nu clima tropicală, cu vegetația ei luxuriantă, ci zona temperată este patria capitalului. Nu fertilitatea absolută a solului, ci diferențierea lui, diversitatea produselor lui naturale constituie baza naturală a diviziunii sociale a muncii și îl

[18] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 20—21.

[19] *Ibidem*. Vezi și Traian Pop, *Marx-Engels, filozofia operei de tinerețe*, vol. II, Cluj-Napoca, 1976, p. 213—217.

[20] *Ibidem*.

[21] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. a III-a, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 207.

stimulează pe om, prin varietatea condițiilor naturale în care trăiește, să-și sporească trebuințele, capacitățile, mijloacele și metodele de muncă" [22].

Plehanov a cunoscut și în scrierile sale s-a referit direct la aceste considerații ale lui Karl Marx. Dar filozoful rus credea, eronat, că ar fi găsit în ele un important punct de sprijin pentru vederile sale „geografiste". Or, fragmentul reprodus aici din *Capitalul* conține o încărcătură ideatică pe cît de adîncă, pe atît de clară și transparentă. Interpretarea corectă a acestui fragment nu e cea plehanovistă, ci aceea pe care, mult mai recent, ne-o propune Jean-Jacques Goblot: nu există un mediu natural *absolut* favorabil, un mediu care să fie favorabil *în sine*; un mediu natural dat nu este favorabil decît *în mod tranzitoriu* și în condiții *istorice* determinate; dincolo de limitele „tranziției" particulare pe care o favorizează, același mediu poate deveni o piedică. Singurul caracter al mediului natural care ar putea fi definit *în general* ca favorabil dezvoltării este diversitatea condițiilor, caracterul lor „multiform" și schimbător, incitarea la progres pe care o reprezintă această diversitate. Dar acest caracter nu este o calitate „în sine": mediul geografic nu procură nimic mai mult decît „baza naturală" a unei mobilități care în ea însăși nu se datorează atît geografiei, cît istoriei, „mediului istoric", din moment ce ea este mai ales în funcție de caracterul *autohton* sau nu al dezvoltării într-o sferă națională dată [23].

Importanța mediului fizico-geografic în condiționarea unui anumit mod de producție și, prin acesta, a unei formațiuni sociale complexe — cu cultura și civilizația ei specifică — trebuie evaluat, arată gîndirea marxistă, într-un fel diferit, după gradul de dezvoltare considerat. Ea este *cu atît mai puternică cu cît ne raportăm la moduri de producție mai îndepărtate* de cele ale contemporaneității. Forțele de producție din zilele noastre exprimă un grad destul de ridicat de dominație a omului asupra naturii, încît contingentele legate de diversitatea condițiilor naturale devin, dacă nu indiferente, în orice caz nerelevante pentru dezvoltarea acestor forțe. În stadiile mai puțin evoluate însă, cu deosebire în faza primitivă a societății, atunci cînd producția (apropierea naturii de către om) era scăzută, influența mediului natural era mult mai viu resimțită —, fapt remarcat dealtminteri și de către Montesquieu.

Așa după cum au observat numeroșii filozofi și teoreticieni ai culturii — și nu numaidecît marxiști —, pentru a se transforma dintr-o simplă *premisă* într-un veritabil și important *factor* al propășirii culturii, mediul fizico-geografic trebuie valorificat de om. Tudor Vianu, de exemplu, remarca încă în *Filosofia culturii* (1944) că nu mediul natural ca atare este condiția culturii, ci mediul întrucît este pus în valoare de către om, „resimțit într-un fel determinat și pus în legătură cu reprezentarea unor anumite scopuri" [24].

Rezultă, așadar, că principalele neajunsuri ale teoriei geodeterminismului cultural — neajunsuri dezvăluite în întregime de filozofia materialist-dialectică și istorică — consistă în faptul că: a) ignoră legile interne, specifice ale dezvoltării societății și culturii; b) confundă *cauzele* cu *condițiile*.

Mediul fizico-geografic este — cum s-a putut vedea — o *condiție* necesară a existenței socio-culturale: el poate cataliza sau, dimpotrivă, poate încetini dezvoltarea unei culturi (civilizații), dar nu poate fi *cauza* — și încă *determinantă* — a schimbărilor profunde din viața ei.

Apelînd la un factor *extern* — mediul fizico-geografic — pentru a explica apariția și evoluția culturilor (civilizațiilor), geodeterminismul conduce în cele din urmă la fatalism, deși are meritul de a fi căutat, de multe ori în împrejurări cu totul vitrege, o explicație a culturii bazată pe elementele de natură materială, iar nu ideală.

Greșeala geodeterminiștilor ar fi fost cu siguranță evitată în mare măsură dacă și ei și-ar fi pus acea întrebare pe care unii gînditori materialiști din veacul al XVIII-lea (d'Holbach, Helvétius ș. a.) o formulau cam astfel: dacă explicația genezei faptelor de cultură constă în dezvăluirea caracterului condițiilor fizico-geografice care le determină, cum se face atunci că, deși un popor trăiește constant în aproximativ aceleași condiții naturale, posedă totuși, în diverse faze istorice, culturi de valoare diferită? Și — ne îngăduim să completăm întrebarea — cum se explică situația inversă: deși situate în medii geografice diferite, diversele culturi (naționale) prezintă totuși numeroase trăsături comune?

Cert, nu mediul fizico-geografic ca atare e totul. Nu peisajul, climatul, solul, flora, fauna etc., într-un cuvînt: *locul* determină în chip hotărîtor configurația unei culturi și avatarurile ei de-a lungul timpului; căci locul — o

---

[22] *Ibidem*, p. 522.

[23] Jean-Jacques Goblot, *Istoria „civilizațiilor" și concepția marxistă despre evoluția socială*, în Antoine Pelletier, Jean-Jacques Goblot, *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, trad. rom. de Demetru și Sanda Oroveanu, București, Edit. politică, 1973, p. 115—116.

[24] Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, ed. a II-a, ed. Publicom, 1945, p. 126.

zice simplu, dar înțelept poporul nostru — este el însuși „sfințit" de om.

Teoriile geodeterministe se situează deci *în afara* explicației științifice a culturii prin exagerarea și absolutizarea rolului jucat de mediul fizico-geografic, prin explicațiile de factură naturalist-mecanicistă în care decad. Astfel stînd lucrurile, e ușor de înțeles de ce în prezent aceste teorii, deși încă neabandonate, se bucură, de tot mai puțină audiență. Căci problema mediului fizico-geografic e într-adevăr, astăzi, mai mult ca oricînd, o problemă foarte „fierbinte"; dar ea se pune, mai cu seamă, din perspectiva menținerii și ameliorării acestui mediu propice vieții.

# CULTUROLOGIA ȘI ÎNȚELEGEREA AUTONOMISTĂ A CULTURII

DE

ADELA BEGLEANU-IANCU

Una dintre cele mai noi discipline științifice, *culturologia*, are ca obiect *studierea culturii și civilizației ca sisteme* (domenii) *globale, distincte*, ca realități de sine stătătoare. Detașîndu-se de celelalte discipline ale culturii (filozofice sau științifice) — unele cu un oarecare avans în ce privește consacrarea și deci recunoașterea legitimității lor (filozofia culturii, antropologia culturală, etnologia etc.) — cu care își dispută fie și parțial obiectul de studiu, culturologia se oprește, cum este și firesc, asupra fenomenului cultural în toată complexitatea lui, pentru a-l studia, potrivit unui statut logico-metodologic propriu, cu un instrumentar specific științei.

Subsistemul disciplinelor culturii, aparținînd sistemului general al științei, vizează din unghiuri multiple (gnoseologic, axiologic, praxiologic, prospectiv etc.) un compartiment deosebit de complex, atît structural cît și funcțional, al realității — cultura și, respectiv, civilizația. Fiecare dintre aceste discipline, deci și culturologia, oferă o cunoaștere de *un anumit* grad de generalitate. Privite din punctul de vedere al multidisciplinarității, fiecare disciplină științifică se concentrează pe cunoașterea unor aspecte, elemente, structuri, funcțiuni sau interconditionări ale fenomenului respectiv, afirmîndu-și prin aceasta o *relativă autonomie*. Dar, pentru obținerea unei cunoașteri cît mai complete este necesară depășirea viziunii multidisciplinare, fără a se neglija însă rezultatele pozitive ale fiecărei discipline a culturii, prin trecerea la *metoda interdisciplinară* care repudiază autonomismul absolutizant și aplică procedeul integrării eficiente a disciplinelor respective, în folosul unei cunoașteri și acțiuni optime în planul culturii.

*Viziunea interdisciplinară*, care cîștigă tot mai mult teren în știința contemporană, înlătură totodată ierarhizările opresive și disprețuitoare ale științelor, recunoscînd pe de o parte existența și posibilitatea afirmării diferitelor modalități cognitive (din care rezultă o permanentă ramificare și specializare) și contribuind, pe de altă parte, la cooperarea diferitelor discipline pe baza unui punct de vedere unitar, a unor principii metodologice coordonatoare comune. Interdisciplinaritatea, fără de care cu greu mai poate fi acceptat progresul în știința de astăzi, se concretizează într-o mai profundă sinteză cognitivă și o dimensiune prospectivă operantă.

Cultura și civilizația nu pot fi abordate în toată complexitatea lor decît cu ajutorul *tuturor* disciplinelor culturii, care, grupate numai din interese strict metodologice în subsistemul disciplinelor culturii, formează mai multe tipuri de științe ce ating niveluri diferite de cunoaștere. Printre acestea, culturologia — caracterizată de cel mai important dintre fondatorii ei drept „știința generală, fundamentală a culturii" — își poate demonstra eficiența numai în măsura în care reușește să depășească startul absolutizant impus de întemeietorii săi, Wilhelm Ostwald și Leslie A. White, care, situați pe pozițiile astăzi depășite ale ierarhizării piramidale a științelor, au autonomizat-o în mod absolut.

★

Afirmarea culturologiei ca știință de sine stătătoare a avut loc, așa cum s-a întîmplat

cu toate științele moderne, la începutul secolului XX, după ce, pe terenul filozofiei și pe cel al etnologiei și antropologiei se conturase o primă etapă în autonomizarea problematicii culturii. Wilhelm Ostwald — în 1909 și 1915 — și Leslie A. White — în 1939 — au „desăvîrșit" această *autonomizare* prin întemeierea unei *științe speciale* a culturii, *diferită* de teoriile filozofice și de cele științifice cu privire la cultură și civilizație existente în acea vreme. La începutul acestui secol, cînd disputele privind clasificarea, etichetarea și consacrarea științelor aveau un rol hotărîtor pentru cercetarea științifică, inițiativa celor doi teoreticieni a fost salutară. Tentativa lui Ostwald de a smulge filozofiei și sociologiei paternitatea teoretică exclusivă asupra domeniului culturii, incluzînd în sistemul general al științelor *o nouă știință*, a constituit un act temerar, după cum tot atît de temerar a fost și actul de desprindere a lui Leslie White din sfera de gravitație a antropologiei culturale, care revendica tot atît de abuziv domeniul integral al culturii.

Dar, această nobilă intenție a deviat într-o claustrare pozitivistă și absolutizantă în numele căreia White a ajuns să repudieze atît filozofia (identificată de el cu teologia și metafizica), în care vedea o incomodă speculație, cît și celelalte științe sociale preocupate de cultură. Încă în 1938, în articolul *Science is Sciencing*, el se declară adeptul exclusiv al metodei științifice, pentru a apăra obsesiv autonomia și independența culturologiei, pe care o plasează, așa cum făcuse și Auguste Comte la vremea sa cu sociologia, la apogeul ierarhiei științelor *(The Expansion of the Scope of Science*, 1947), ceea ce a stîrnit, chiar în acea perioadă, o justificată reacție dezaprobatoare.

Detașîndu-se de terenul sociologiei, al psihologiei și al antropologiei culturale L. White și-a propus studierea nu a omului în primul rînd și nici a societății, ci a culturii, căci omul, după el, este semnificativ nu sub raport biologic sau social, ci ca „depozitar", ca un „maldăr" *(bundle)* de cultură, de unde și importanța, dar mai ales necesitatea abordării prioritare, pe cale strict științifică a culturii, în cadrul unei științe de sine stătătoare — culturologia. Pentru ca această știință să-și poată îndeplini exemplar scopul propus, el îi fixează ca obiectiv principal studierea culturii „independent de oameni", ca pe un „sistem suprabiologic, supraorganic", ca pe un „sistem sui-generis", în sine, „extrasomatic", deosebit de om și de societate.

*Obiectul culturologiei* îl constituie, după L. White, cultura, întruchipată de „simbolate" (nu de simboluri) — cuvînt derivat din verbul *„to symbol"*, a simbola, însemnînd abilitatea omului de a da un înțeles obiectelor, fenomenelor, stărilor spirituale, activitate prin care ia naștere și se dezvoltă cultura — care formează o clasă distinctă de lucruri și evenimente logic *independente de om*, considerate în relațiile lor unele cu altele. L. White este preocupat de „relația om-cultură", recunoscînd că „omul este acela care face posibilă existența culturii", dar, „pentru expunerea științifică" a culturii nu mai este nevoie de om, căci el „nu poate controla și direcționa cultura sa... ca dat biologic el rămîne în afara procesului cultural" [1].

L. A. White recunoaște existența mai multor *factori ai activității umane*, pe care însă îi supraetajează într-un mod arbitrar. Astfel, „factorul biologic" pe care-l denumește „neurosenzorio-musculoglandular — etc.") și cel „psihosomatic" sînt rezervați individului; iar „factorul social", deși considerat preeminent, este subordonat „factorului suprabiologic", „extrasomatic", adică *factorului cultural*, apreciat ca cel mai important dintre toți factorii care compun comportamentul uman și pe care White îl extrapolează pînă la autonomizare într-un „autosistem" situat deasupra oamenilor și societății. Cultura este deci în afara individului („suprabiologică") și, prin afirmarea sa într-o sferă proprie, „extrasomatică", adică „în afara relațiilor indivizilor", dar în relație cu umanul pe care-l determină. În felul acesta legătura indisolubilă, dialectică dintre om, cultură și societate este înlocuită cu o *relație abstractă* unilaterală, de la cultură la om. „Factorul suprabiologic, arată White, înseamnă o clasă de fenomene în afara individului și care-l depășesc... care sînt semnificative în determinarea comportamentului său" [2].

Atenția principală este îndreptată asupra *conceptului de cultură* — concept central al culturologiei —, pe marginea căruia se încearcă, nu fără unele rezultate notabile, cele mai diverse considerații și teoretizări, de la cele privind evoluția pînă la cele privind specificitatea și procesele structurale ale fenomenului cultural. White, ca statornic adept al evoluționismului și al cauzalității materiale, pornește de la recunoașterea adevărului potrivit căruia cultura, ca realitate obiectivă, este produsul cel mai distinctiv și semnificativ al umanității. Aderînd la concepția evoluționistă a lui L. H. Morgan și E. B. Tylor, precum și la tezele marxiste cu privire la evoluția societății și, implicit, a culturii, White afirmă caracterul obiectiv și progresiv al evoluției culturale, dar exclude rolul determinant al factorului

[1] Leslie A. White, *The Concept of Cultural Systems*, Columbia University Press, New York and London, 1975, p. 7.

[2] Leslie A. White, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, Ferrar Straus and Giroux, New York, 1969, p. 402.

social și uman, omul avînd numai misiunea de a facilita apariția culturii, de a o păstra, utiliza și transmite, fără a avea posibilitatea de a interveni în desfășurarea istorică a procesului cultural.

Reproșînd antropologilor antievoluționiști (E. Sapir, Ruth Benedict, K. Kluckhohn) eroarea de a fi explicat cultura și modelele culturale ca *produse exclusive ale personalității*, afișînd, totodată, ambiția de a se dispensa de cuceririle altor științe (sociologia, psihologia, antropologia), L. White aruncă pe umerii culturologiei sarcina de a studia singură vasta și complicata problematică a culturii. El îi impune un obiectiv dificil și mai ales irealizabil: de a izola, în plan logic, cultura de substratul său social, psihologic și antropologic pentru a o studia într-un „context extrasomatic", abstract și detașat de lumea reală a omului. Din această perspectivă, deși nu neagă originea umană a culturii, el o definește ca „o clasă de obiecte și evenimente dependente de simbolare, considerate în context extrasomatic" și care „se comportă în concordanță cu propriile ei principii și legi" [3].

Prin capacitatea de simbolare — subliniază White — omul s-a umanizat și a făcut posibilă apariția și dezvoltarea culturii, astfel că omul și cultura ajung să constituie „un cuplet inseparabil". Dar, pentru culturologie, susține el, care se ocupă cu „studiul științific al culturii" nu acesta este lucrul important, ci cultura ca ordin distinct și independent, exprimată în simbolate extrasomatice. El pledează pentru necesitatea studierii culturii în sine, fără referiri la factorii biologici, sociali ai personalității sau la cei care privesc comportamentul. După White, cultura, de fapt întregul proces cultural (el nu pierde din vedere caracterul procesual al culturii), „poate fi privită și făcută inteligibilă în afara purtătorilor umani care o utilizează" [4].

Progresul umanității se reduce, în viziunea culturologică a lui L. White, la recunoașterea culturii ca un „continuum extrasomatic, temporal al lucrurilor și evenimentelor dependente de simbolare", ca un „mecanism extrasomatic" care „se comportă în concordanță cu propriile sale principii și legi" [5].

Cum unul din atributele principale ale culturii este transmisibilitatea, ea constituie „forma eredității sociale", fiind deținătorul și transmițătorul mecanismelor sociale și individuale, al oricăror mecanisme (relații) social-umane. În acest fel, determinismul social este înlocuit cu *determinismul cultural*, în care nu oamenii și relațiile lor sociale sînt factorii primordiali ai progresului, ci cultura ca sistem integral, supraordonat și determinant al societății. Astfel, în timp ce „procesul cultural este explicabil prin el însuși", socialul și economicul (prin tehnologie) devin, la White, subordonate culturalului, formînd subdiviziuni (subsisteme) ale sistemului cultural. În acest cadru, subsistemul social, plasat, ce-i drept „deasupra relațiilor interpersonale", are un rol secundar, este „subsidiar subsistemului tehnologic", fiind redus la o „funcție" a acestuia, iar comportamentul uman este scos în afara influențelor biologice pentru a fi explicat în exclusivitate „prin prisma elementelor culturale externe extrasomatice care funcționează ca stimuli ce provoacă răspunsul și îi dau formă și conținut" [6]. Însuși principiul cauzalității este interpretat în aceeași viziune absolutizantă, pus să explice evoluția sui generis a fenomenelor culturale, astfel încît „orice situație culturală dată este determinată de alte evenimente culturale" [7]. Cultura își este sieși cauză și efect — „trăsăturile culturale interacționează unele cu altele formînd noi permutații, combinații și sinteze... cultura determină și cauzează cultura ... poate fi explicată în termenii culturii" [8].

Punctul de plecare, justificat, al gînditorului american — acela de a aduce în prim planul cercetării cultura, ca domeniu distinct al realității sociale și umane — deviază pe parcurs *într-o poziție net autonomistă* și *absolutizantă*, în spiritul căreia cultura devine un *sistem universal*, un „autosistem", supraordonat vieții materiale și sociale a omului, situat deasupra dialecticii reale a biologicului, socialului și culturalului.

Înverșunat în autonomismul său culturologic, White respinge nu numai modalitatea filozofică de a cerceta culturalul — deși a aderat încă din tinerețe la principalele teze filozofice ale lui Marx și Engels cu privire la evoluția societății și a civilizațiilor, fiind considerat în S.U.A. unul din cunoscătorii profunzi ai filozofiei marxiste —, ci și oricare alte puncte de vedere cu privire la cultură oferite de științele sociale și umane. El acuză sociologia că ar fi dizolvat culturalul în social, psihologia, pentru a fi limitat cultura la un simplu mecanism psihic de apărare al omului, la „contextul somatic", iar antropologia culturală pentru inversarea scării de valori prin subsumarea culturalului la comportamentul uman.

---

[3] Leslie A. White with Beth Dillingham, *The Concept of Culture*, Burgess Publishing Company, Mineapolis, Minnesota, 1973, p. 33.

[4] *Idem*, p. 37.

[5] Leslie A. White, *The Science of Culture*, p. 406.

[6] *Idem*, p. 407.

[7] *Ibidem*, p. 413.

[8] Leslie A. White, *The Concept of Cultural Systems*, p. 6.

Înlăturînd aceste discipline ca „antropocentrice" și „antropomorfice", el propune *punctul de vedere culturologic*, care, în viziunea sa, apare ca un „alt fel de scientizare", deosebit de toate celelalte, singurul eficient și competent prin modul său „autentic științific" de a aborda „fenomenul extrasomatic" care este cultura. Dar, în locul soluțiilor considerate de el drept unilaterale și pe care le dezaprobă vehement, White oferă o soluție, la rîndul ei, unilaterală, nerealizabilă, absolutizantă.

În felul acesta, *culturologia*, deși investită cu un cîmp promițător de cercetare și cu responsabilități impresionante, nu a ajuns să se impună prin cuceriri concrete deosebite tocmai din cauza startului nefavorabil impus de principalul ei inițiator, L. A. White și a perspectivei limitate în care a fost încorsetată de el.

Extremismul cultural al lui White este poate cel mai bine exprimat în concluziile la care a ajuns în ultima sa carte, *The Concept of Cultural Systems*, apărută postum în 1975. Existența umană este redusă de el la „o componentă a sistemului cultural", manipulată și controlată de acesta, astfel încît, nu umanitatea produce cultura, ci cultura își pune amprenta asupra umanității [9]. De fapt, L. A. White pune semnul egalității între societate și sistem cultural, în care înglobează întreaga existență umană — individuală și socială, materială și spirituală. Încercînd o clasificare a acestora, în spirit diacronic și sincronic, el se oprește asupra a două mari tipuri de sisteme culturale : a) cel simplu — prin structură, organizare și conducere — identificat în hoardă și trib, b) cel evoluat, complicat și divers, identificat în stat, sau statnațiune, clasificat în tipuri variate, în ordinea succesiunii istorice (arhaic, feudal, monarhic, capitalist, democratic, comunist).

Consecvent în poziția sa absolutizantă, culturologul american își explică apariția dar mai ales perpetuarea sistemelor culturale prin mijloace proprii. Astfel, primul sistem cultural ar fi apărut prin manifestarea actului de simbolare în procesul de evoluție neurologică a primatelor, act care ar fi transformat societatea primatelor preumane în sistem cultural. Societatea, așadar, încă de la constituire, apare ca un sistem cultural autonom, un *continuum* comportamental care acționează atît intrasistemic cît și extrasistemic, în temeiul determinismului. Odată formate, sistemele culturale sînt privite ca avînd o existență solidă, menținîndu-se în virtutea principiilor sistemice. Nu sînt ignorate nici clasele sociale și nici relațiile dintre ele, dar și acestea sînt subordonate tot sistemului cultural : „structura de clasă a societății e definită, reglată și menținută, prin ordine și stabilitate, de către sistemul cultural în care este subsumată" [10].

Un sistem cultural este compus, în concepția lui Leslie A. White, dintr-o varietate de *vectori* (termen împrumutat din fizică pentru a fixa o constantă cantitativă și direcțională), care pot fi subîmpărțiți, la rîndul lor, în *subvectori*, investiți cu puterea de a influența sistemul cultural luat ca întreg sau alți vectori. Primul și cel mai important dintre vectorii culturali este considerat a fi fost *limbajul*. Vectorii culturali, care apar și se mențin simultan cu sistemul cultural, sînt priviți ca *elementele constante* ale culturii, căreia îi asigură continuitate și perenitate. În timp ce existența umană este limitată, prin dependența de dimensiunea spațială și de cea temporală, existența culturală, respectiv sistemul (sistemele) cultural, este un proces sui-generis care asigură dezvoltarea vectorilor culturali „prin ei înșiși". Chiar dacă acești vectori intră în anumite conflicte, ei produc „procese de adaptare" prin care instaurează „echilibrul", „stabilitatea" relativă a sistemului cultural.

★

Într-un alt context, cercetătorul sîrbo-croat Eduard Kale, reia, printre primii teoreticieni din țările socialiste, problema afirmării culturologiei ca știință generală, autonomă a culturii. Lucrarea sa, *Uvod u znanost o kulturi (Știința despre cultură*, Zagreb, 1977) are ca obiect prezentarea „cunoștințelor fundamentale despre realitatea culturală", evidențierea particularităților acestei realități, avînd în vedere *existența obiectivă culturii*.

În atenția culturologiei trebuie să se afle, arată E. Kale, „explicarea naturii reale a faptelor culturale", analiza teoretică a tipurilor culturale („culturile ca realități"), o nouă interpretare a culturii ca realitate complexă aparte („cultura în toate ipostazele ei"), obiectivul principal constînd în „a descoperi particularitățile realității culturale, proveniența, formele, procesele și dezvoltarea sa" [11]. Simbolul, vorbirea, modelul cultural, formele culturale, procesele culturale, toate la un loc desemnează „particularitățile realității culturale" și sînt suficient de elocvente pentru a convinge pe oricare teoretician și cercetător al culturii că aceasta este „o realitate aparte, cu formele ei specifice, cu procesele și legitățile ei" [12] care „trebuie privită întotdeauna

[9] Leslie A. White, *The Concept of Cultural Systems*, p. 16.

[10] *Ibidem*, p. 41.

[11] E. Kale, *Uvod u znanost o kulturi*, Školska knjiga, Zagreb, 1977, p. 42.

[12] *Ibidem*, p. 49

ca o entitate unitară, armonizată din părți care se întrepătrund"[13] și care poate forma obiectul unei științe speciale.

Dar problema centrală a culturologiei o constituie, potrivit lui E. Kale, *formele și procesele culturale*. Forma culturală deplină, individualizată ca o entitate structurală este identificată în tipul cultural, o realitate deosebit de complexă, cu nivele și părți multiple care se întrepătrund. În ciuda diversității lor, tipurile culturale pot fi caracterizate după două direcții de organizare și acțiune, respectiv în direcția orizontală, care grupează genuri de activități culturale de tipul educației, administrației, activității economice, de control etc., ori în direcție verticală, pe traiectul căreia se ierarhizează, în ordinea importanței și a determinărilor din cadrul culturii materiale: a) concepția despre lume, adică filozofia unificatoare care constituie „punctul de plecare al oricărui fenomen cultural", „premisa acțiunii omului"; b) valorile, mai precis valorile de bază (focale) care dau orientările de valoare ale unei culturi; c) instituțiile, formele organizatorice ale activităților umane; d) statutele, conform cărora oamenii exercită diferite funcții și activități; e) regulile, care reprezintă concretizarea valorilor și determină raporturile oamenilor în comunitatea culturală; f) produsele materiale și artistice, lucrurile materiale ale unei culturi fiind considerate, din unghi culturologic, elemente culturale și nu naturale. După cum se poate ușor constata, E. Kale repetă oarecum experiența înaintașilor culturologi, punînd în sarcina culturologiei obiective mult prea ample, care nu pot fi atinse decît printr-o acțiune interdisciplinară concertată.

Este de remarcat efortul autorului de a elabora o amplă *definiție culturologică a culturii*, deosebită de multe definiții date din unghiul filozofiei, sociologiei, antropologiei. Astfel, „cultura — scrie E. Kale — este o realitate supraorganică particulară care se manifestă, în timp și spațiu, prin unități culturale specifice — tipuri de cultură —, iar acestea se manifestă prin intermediul diferitelor forme de subculturi, în primul rînd cele populare și apoi cele locale"[14]. În spirit determinist el arată că în fiecare comunitate culturală (social-umană) se desfășoară activități culturale, fiecare întreg de cultură se compune din elemente culturale și din ansambluri ale acestor elemente, structurate ierarhic și condiționat.

Caracteristica de bază a realității culturale o constituie *procesualitatea*, prin intermediul căreia elementele culturale se produc, se transmit, se modifică sau dispar, omul fiind mijlocul prin care se realizează toate aceste etape. Ca manifestări concrete ale proceselor culturale E. Kale distinge: a) modelarea unui nou tip de cultură, cu implicația modificării bazei culturale și a structurii sociale și nu a eliminării tuturor elementelor culturale; b) îmbogățirea (dinamismul) culturii; c) propagarea elementelor culturale; d) selecția; e) aculturația; f) durabilitatea (trăinicia) culturii; g) dezvoltarea realității culturale.

Cum era de așteptat, în lucrare se rezervă un spațiu considerabil *obiectului culturologiei*, problemelor sale metodologice. Caracterizată ca „cea mai generală știință despre cultură", culturologia este definită mult mai precis decît au făcut-o întemeietorii săi drept știința „care studiază natura realității culturale, caracteristicile esențiale și sistematizarea formelor culturale și a proceselor culturale și principalele probleme metodologice de cercetare a realității culturale"[15], obiectul său fiind astfel mai precis delimitat de cel al altor științe care se ocupă parțial sau indirect de cultură.

Dar, ceea ce este, dacă nu surprinzător, oricum inedit chiar și pentru culturologi, este concluzia la care ajunge E. Kale, potrivit căreia, în afara culturologiei există „discipline culturologice" particulare și de graniță, care au ca obiect diferite aspecte sau ipostaze ale realității culturale. În această categorie sînt incluse discipline demult constituite, dar ai căror reprezentanți nu le-au considerat de natură culturologică și anume: arheologia (care „studiază vestigiile materiale ale culturilor"), etnografia (care „studiază cu precădere comunitățile neindustriale"), tehnologia („știința iscusințelor din domeniul producției materiale"), disciplinele mai noi cum ar fi antropologia culturală (care „studiază raportul dintre cultură și om") sau ecologia culturală (care „studiază raportul dintre cultură și mediul natural"). Autorul merge chiar mai departe cu discuțiile, înclinînd spre dihotomia „științe pure despre cultură" și „discipline culturologice".

Asistăm astfel la o nouă tentativă de ierarhizare și mai ales de subsumare forțată a științelor ariei „protectoare" a unei „superștiințe" care, de această dată, este chiar culturologia. Dacă unele indicații metodologice din lucrare, care conduc la ideea că cercetătorii culturii trebuie să aibă în vedere faptul că întreaga cultură sau fiecare cultură reclamă a fi studiată ca realitate obiectivă, din mai multe puncte de vedere (istoric, organizatoric, comparativ, funcțional etc.) ar fi fost preferate în locul unei clasificări piramidale, am fi putut descifra o încercare de recunoaștere a unui *sistem al disciplinelor culturii*, idee pe

[13] *Ibidem*, p. 70
[14] *Ibidem*, p. 114.
[15] *Ibidem*, p. 154.

care am susținut-o și noi cu cîțiva ani în urmă [16], sistem interdisciplinar, bazat pe metodologia dialectică de cercetare.

Dar, din demonstrațiile lui E. Kale, rezultă de fapt o interferență, o suprapunere sau chiar o imixtiune a disciplinelor științifice care își dispută același obiect de cercetare — cultura —, fără a-l putea epuiza însă niciuna dintre ele luată separat. Într-un fel, istoria constituirii și afirmării științelor se repetă, căci observăm din nou, pentru a cîta oară, fie repudierea nedreaptă a unor științe aflate în curs de constituire (așa cum i s-a întîmplat și culturologiei, mai ales în etapa legată de L. A. White), fie interferențe, suprapuneri sau chiar însușiri abuzive ale domeniilor și nu un spirit de cooperare între discipline. Culturologia, aflată încă pe calea afirmării și delimitării obiectului său, a depășirii diferitelor „tutele" pe care le-a suportat pe rînd sau în același timp ajunge acum, prin cel mai nou mesager al său, Eduard Kale, să exploreze extremele emancipării prin subsumarea disciplinelor „surori" ale culturii, chiar și a antropologiei, știința „mamă" din care s-a desprins. A merge mai departe cu concluziile ar însemna să forțăm dialectica însăși a dezvoltării științei care parcurge, nu de puține ori, un drum sinuos, uneori dramatic pentru a ajunge la o tot mai largă îmbogățire și diversificare a sistemului unitar numit Știință.

Poate că *spiritul interdisciplinar* care se afirmă tot mai mult în știința contemporană va reuși să domolească unele autonomisme absolutizante, pentru a da drept în cetate tuturor disciplinelor constituite sau aflate în curs de constituire, în scopul prospectării multilaterale a fenomenului atît de complex cum este cel cultural.

★

Acceptînd ideea și intenția de bază a lui L. A. White și a continuatorilor săi de a constitui o nouă știință, distinctă și specifică, avînd ca obiect cultura și civilizația luate în ansamblu, ne detașăm net de concepția acestora în ceea ce privește statutul culturologiei și mai ales configurația absolutizantă în care este situată această știință. Individualizată prin *manifestări și legități proprii*, cultura poate constitui și constituie un *domeniu relativ autonom* de cercetare și cunoaștere teoretică și, pe această bază, de proiectare și acțiune. Dar această complicată și complexă sarcină nu poate fi asumată numai de știință, cu atît mai puțin de o *singură* știință, chiar dacă ea tinteșe și poate atinge un grad ridicat de generalizare.

Culturologia ar putea fi definită ca „știință generală despre cultură și civilizație, individualizate prin manifestări și legități proprii" [17], cultura fiind înțeleasă aici ca subsistem al sistemului bio-psiho-socio-cultural și nu un „suprasistem", cum apare la L. A. White, situat deasupra omului și societății. Ea se înscrie pe drumul în plină ascensiune al științei contemporane, caracterizat printr-o permanentă specializare și proliferare a disciplinelor și o avantajoasă sinteză, în folosul cercetării complexe multi și interdisciplinare.

Întemeiată pe concepția materialist-istorică și pe metodologia pe care o oferă abordarea dialectică a fenomenelor social-umane, culturologia recunoaște autonomia relativă a culturii, caracterul ei de clasă. Numai pe această bază ea își poate realiza *funcția cognitivă* — cunoașterea și explicarea fenomenului cultural, printr-o temeinică investigare a datului autentic, a structurilor și coordonatelor sistemului cultural — și *funcția praxiologică* — fundamentarea unor decizii necesare transformării realității social-culturale, prin detectarea modalităților de evoluție a culturii, a celei socialiste în special, și elaborarea unor diagnoze și prognoze eficiente, a unor noi modele culturale.

[16] Adela Becleanu Iancu, *Geneza culturologiei românești*, Iași, Editura Junimea, 1974.

[17] *Dicționar de filozofie*, București, Edit. politică, 1978, p. 172.

# OBIECTUL CUNOAȘTERII ARTISTICE*

DE

MARCEL BREAZU

Problema cunoașterii artistice nu este o problemă nouă. Încă antichitatea elină o punea atunci cînd socotea că arta este *mimesis*. „Epopeea și poezia tragică, ca și comedia și poezia ditirambică, apoi cea mai mare parte din meșteșugul cîntatului cu flautul și cu

* Articolul reprezintă un fragment dintr-un capitol destinat tratatului de estetică (lucrare colectivă în curs de elaborare în cadrul Institutului de filozofie).

cithera, sînt toate, privite laolaltă, niște imitații" — spunea Aristotel [1]. Fără să înțelegem simplist această „imitație" ca o copie plată a realului, este însă indiscutabil că pentru Aristotel arta înseamnă o *cunoaștere sui-generis* a acestui real. Ideea este reluată în diferite epoci istorice, în raport cu filozofia și îndeosebi cu gnoseologia epocii respective. Așa de pildă, Leibniz, în străduința de a clarifica problema cunoașterii „clare", „distincte" sau „confuze" — actuală în epocă (moștenită încă de la scolastici) — spunea că perceperea frumosului prin simțuri este o cunoaștere „clară" dar „confuză". Ideile calităților sensibile, spunea el, „sînt *clare* căci se recunosc și se discern ușor unele de altele", însă ele nu sînt *distincte* pentru că nu se distinge ceea ce conțin" [2]. Giambattista Vico, în secolul următor, afirma ca indubitabilă ideea că poezia — ca și filozofia — face cunoscută realitatea, dar prin concepte care „sînt cu atît mai frumoase cu cît sînt mai trupește; filozofia se studiază pentru a face cunoscut învățaților adevărul dezbărat de orice pasiune; poezia este menită să-l aducă pe omul obișnuit să acționeze în conformitate cu adevărul, grație unor sentimente încă neclare" [3]. Ideea cunoașterii artistice se perpetuează de-a lungul secolelor XVIII și XIX, la Lessing, la Diderot, la Kant, la Hegel, la Schopenhauer, la Taine, îmbrăcînd de fiecare dată veșmintele confecționate de ideile vehiculate în deceniile respective.

Și în estetica românească, cunoașterea artistică a constituit o problemă prezentă atît la Maiorescu și Gherea cît și la Vianu, Blaga și G. Călinescu.

În deceniile de după al doilea război mondial problema cunoașterii artistice capătă o deosebită acuitate, datorită mai ales creației artistice de factură radical distinctă de arta mileniilor anterioare, în ceea ce s-a numit „artă abstractă".

Pentru prima dată în istoria artei, teoreticienii artei abstracte negau orice relație posibilă între artă și realitatea obiectivă. „O pictură trebuie să fie numită abstractă — spune Michel Seuphor — cînd nu putem recunoaște în ea, nimic din realitatea obiectivă care constituie mediul normal al vieții noastre... cînd sîntem obligați, prin absența oricărei alte realități sensibile, să o luăm în considerare ca pictură în sine, să o judecăm în virtutea valorilor *extrinsece oricărei reprezentări sau oricărei reamintiri a reprezentării*" [4]. (sublinierea noastră). Este vorba, prin urmare, de eliminarea oricărei supoziții că prin artă am putea, în vreo modalitate, oricare ar fi ea, să ajungem la cunoașterea realității.

Indiferent de faptul că, în anumite realizări, arta abstractă ar putea să semnifice (și deci contrar definiției lui Seuphor să realizeze un act de cunoaștere a unei reacții umane) — poziția teoretică a propagatorilor abstracționismului neagă evident orice funcție cognitivă a acestei arte.

Problema cunoașterii artistice capătă astfel un aspect nou, reluată fiind în anii următori de toți acei care susțin că opera de artă este un *obiect opac*, care „se prezintă" numai pe sine și nu „reprezintă" nimic, dincolo de care nu avem de întrezărit *nimic*, obiect supus *exclusiv* contemplației estetice, *care nu are nimic comun cu facultățile cognitive umane*. În felul acesta ea apare la fenomenologi ca Mikel Dufrenne sau la structuraliști ca Roland Barthes. Mai vechea abordare a „formei pure" în artă (ca la Henri Focillon, de exemplu [5]) este transformată, problema cunoașterii artistice fiind învesmîntată în terminologia mai recentă a structuralismului. După Barthes, arta este „limbaj" *nesemnificant*, existînd numai ca realitate sintagmatică, ființînd doar prin coerența lui, alcătuire absolut autonomă; simplă „pertinență", creația artistică n-ar avea „tranzitivitate". Iată, prin urmare că *nu* am avea de căutat în opera de artă elemente ale cunoașterii de orice fel, bucuria artistică fiind „epurată" de orice atingere cognitivă.

Arta devine pură „validitate" și nu mai are *nimic comun cu adevărul*. „De fiecare dată cînd descrierea nu este închisă — spune Barthes — de fiecare dată cînd este scris suficient de ambiguu pentru *a lăsa sensul să scape*, de fiecare dată cînd se procedează *ca și cum lumea ar semnifica*, **fără să se spună totuși ce** (dubla subliniere ne aparține), atunci opera pune o întrebare ..." [6]. Corespondentul artistic al acestei poziții este „noul roman" francez, îndeosebi al lui Robbe-Grillet, care, după însăși declarația literatului, vrea să fie numai o prezentare a dificultății de a elabora o operă și nu o expresie a vreunei *cunoașteri*. În felul acesta arta încetează să mai fie *mesaj* al artistului, menit să *comunice* reacția lui complexă în prezența realului (*obiectiv* și *subiectiv*) și devine simplă confecție de „obiecte estetice opace". Orice rol „for-

[1] Aristotel, *Poetica*, 1447, a, 12—15, trad. rom. D. M. Pippidi, București, Edit. Academiei, 1965, p. 55.

[2] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, partea a II-a, paragr. 4.

[3] Vico, *Scienza nuova* I, 3 C. (apud B. Croce).

[4] Michel Seuphor, *Dictionnaire de la peinture abstraite*, Paris, 1957, p. 2—3.

[5] v. H. Focillon, *Vie des formes*, Paris, Librairie E. Leroux, 1943 (passim).

[6] R. Barthes, *Essais critiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 264.

mator" al artei, orice funcţie modelatoare a artei asupra „consumatorului" operei — încetează. Pe drept cuvînt, Ion Pascadi observă : „Este evident că un obiect opac (care prin aceasta încetează să fie artă după părerea noastră) nu există decît ca realitate fizică şi nu are o «existenţă socială», întrucît nu reuşeşte să se adreseze nimănui" [7].

Dacă arta — contrariu teoreticienilor şi artiştilor amintiţi — este însă *mesaj*, dacă în operă se manifestă o reacţie umană, care acţionează asupra aceluia ce ia cunoştinţă de *cunoaşterea artistică* a creatorului ei, atunci locul artei în ansamblul creaţiei culturale umane este altul, potenţele ei formatoare, educative au altă anvergură. Sîntem departe de „inanităţile sonore", aşa cum califică Sartre asemenea producţii, ca cele menţionate mai înainte.

Intenţionalitatea actului cognitiv se îndreaptă — atît în creaţia cît şi în receptarea artei — asupra unui obiect specific, care nu se confundă cu obiectul asupra căruia se apleacă cunoaşterea nemijlocită, realizată în scopuri pragmatice sau cunoaşterea teoretico-ştiinţifică.

Necesităţile practice — şi, în prelungirea lor, ştiinţele — aduc în cîmpul cunoaşterii umane un obiect cu dimensiuni infinite : *Existenţa*, în totalitatea ei, de la micro- la macrocosmos. Tot ceea ce fiinţează în afara subiectului cognitiv (ca şi acest subiect însuşi, care pentru unele ştiinţe devine obiect de cercetare) intră în raza actului de cunoaştere ştiinţifică, act menit — în ultimă analiză — să dea omului priză eficientă asupra universului în toate manifestările lui. *Obiectul ştiinţei* (înţeleasă ca o cristalizare a cunoaşterii necesitată de practică) are legităţi previzibile, pentru că mişcarea lui dialectică are, în ansamblul ei, un caracter necesar, fie că e supusă legilor determinismului mecanic, fie ale celui statistic. Propensiunea continuă şi infinită a cunoaşterii ştiinţifice către Adevăr este menită *să evite*, în principiu, *surprizele* subiectului cunoscător — universul ştiinţei fiind presupus deschis, pînă la urmă, larg, posibilităţilor de „lectură" ale savanţilor şi deci posibilităţilor omului de a acţiona asupra obiectului supus cercetării, asupra naturii, societăţii şi chiar a individului uman considerat în existenţa lui, de unitate biologică — posibilităţi care tocmai trebuie să ducă la stăpînirea (şi eventual la transformarea) *ambianţei cosmice* (în cel mai larg înţeles al cuvîntului) în care trăieşte omenirea.

Obiectul cunoaşterii artistice este însă diferit. Firește, în măsura în care noi promovăm convingerea în existenţa funcţiei cognitive a artei, — nici un „teritoriu" al universului nu este tabu pentru literatură, pictură, sculptură, cinematograf... Cu o singură condiţie : ca pretutindeni, în aceste „teritorii", *să existe omul, în mod actual sau potenţial*, ca totdeauna să fie prezentă, în actul cunoaşterii artistice, *raportarea la om*. Microparticolele atomice, imensitatea spaţiilor cosmice, perenitatea piscurilor muntoase, frăgezimea unui fir de iarbă, supleţea unei feline sau transformarea continuă a societăţilor — pot fi investigate de curiozitatea artistului (şi a receptorului operei de artă) cu condiţia prezenţei — sine-qua-non — a *reacţiei umane* faţă de toate aceste realităţi. Poate fi abordată orice gravă problemă ştiinţifică sau filozofică, *în aparenţă* identică cu preocupările disciplinelor teoretice, *în fapt* însă dintr-o perspectivă care nu e numai un alt „punct de vedere", ci o *realitate aparte*, specifică artei.

Iată „Stihuri"-le lui Tudor Arghezi : „Aprinde-ţi două umbre de fiece lumină/Fii nouă deopotrivă şi soră şi străină/Fii ca o apă pură, în care se ascund/Nămolurile negre cu pietrele la fund / Fii cîntecul viorii ce doarme nerostit, /Smaraldul care încă pe mîini n-a strălucit, /Poteca-n palma ţării, ce nu e încă trasă/ Şi poate duce-n ceruri, sau poate-ntoarce-acasă". Este, în aceste versuri, „investigaţia" complexităţii dialectice a realităţii, problema filozofică a raportului posibilitate-realitate. Dar acele „două umbre de fiece lumină", sînt „halo"-urile în jurul *trăirilor umane* ale întrebărilor ştiinţei şi filozofiei ; în îmbierea la limpiditatea unei „ape pure", dar care are „nămolurile negre cu pietrele, la fund" — există relevarea consistentelor aluviuni ale unei *vieţi umane* intense. Se află în poezie, dincolo, de ideea filozofică a polarităţii dialectice, sugestii ale unor *reacţii umane* (datorate, cum vom vedea îndată şi *modalităţii* de cunoaştere artistică), care apar prin apelul la date senzoriale, vizuale, auditive şi chiar kinestezice — la asociaţii afective („nămolurile negre", „cîntecul viorii", plin de făgăduinţele nerostite încă, „poteca" trasă în ţara întinsă, în viziunea noastră, ca o „palmă" deschisă, brăzdată de linii, o „potecă" ce poate *duce* departe, solicitînd eforturi sau poate „întoarce" la limanuri comode şi familiare, „acasă") care leagă înţelegerea ideii de tumulturi interioare, de furtuni şi limpezimi, de *viaţă umană concretă*, aşa cum o poate regăsi fiecare dintre noi în fondul lui aperceptiv. Această viaţă este totodată personală şi se împărtăşeşte din trăirile tuturor acelora cu care avem afinităţi în trecutul istoric, în prezentul mediului în care trăim, în viitorul către care năzuim.

Iată o „descriere" în *Ţara de piatră* a lui Geo Bogza : „Crestele acoperite de zăpadă

[7] I. Pascadi, *Artă şi civilizaţie*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1976, p. 83.

lucesc albe și reci, ca într-o eternitate polară, și totuși în această largă și fantastică liniște a munților, care începe să se miște, luna vede, cum în dosul ferestrelor de la casele pierdute pe coaste, încep să apară niște mogîldețe, un fel de momîi omenești. Sute, mii, zeci de mii. Sînt femeile moților, care au simțit că trece luna și s-au apropiat de geamuri să-și toarcă furca de cînepă. Femei aspre, bătute, de vînt, cu mîinile bătătorite, cu fruntea încrețită, îmbătrînite înainte de vreme. E un spectacol straniu, își zice luna, acești viermi omenești care se agită acolo pe pămînt pînă și noaptea. E un spectacol straniu, repetă munții. Și femeile torc, torc grăbite, de o mie de ani torc grăbite". E aici prezentă o realitate totodată cosmică, geografică și socială. Dar cunoașterea acestei realități este *artistică*, pentru că totul se raportează la prezența umanului, pentru că această cunoaștere *comunică o reacție umană* (a scriitorului) *și solicită o reacție umană* (a cititorului). În acei *Ani ai împotrivirii*, la care Bogza antrena geografia, cosmologia și sociologia, ceea ce *cunoaște* el și *ne face să cunoaștem*, sînt revoltele latente, care densifică „mila și frica" (cf. Aristotel), le dă o puritate diamantină, cu atît mai dură și mai aptă să frîngă nedreptatea.

Acest tip de *cunoaștere* nu vizează în primul rînd transformarea naturii, ci pe aceea a *omului*, realizează nu o eficiență a acțiunii obiective exterioare, ci o *„formare" a realității subiective interioare*. Cînd Nicolae Labiș, în motto-ul pentru volumul pe care-l pregătea puțin înainte de moartea lui tragică *Lupta cu inerția*, spune: „Deși-i din implicații și rămurișuri pure /Ori din cristale limpezi ce scînteind se rup /Intrînd în ea, să tremuri ca-n iarnă-ntr-o pădure /Căci te țintesc fierbinte prin ghețuri, ochi de lup" — el realizează cum cere artei Georg Lukács: „o atare zguduire a subiectivității receptorului, încît pasiunile lui din viață dobîndesc noi conținuturi, o nouă orientare, pentru ca astfel purificate să devină baza sufletească a unor dispoziții virtuoase" [8].

Dar asta este cu putință tocmai pentru că *obiectul cunoașterii artistice este omul, reacțiile lui în prezența realității naturale și sociale ca și a propriilor lui trăiri*. Iată, în această privință, un sentiment uman, care nu este obiectul de studiu al psihologiei, ci un obiect al cunoașterii poetice: poezia „de dragoste" a lui Marin Sorescu *De-a baba oarba*. Artistul îi cere iubitei: „Să-mi spui curat /Tot ce cugeți tu /Despre vecini, despre univers /Și despre ploaie; /Sau să nu-mi spui nimic /Și toate gîndurile mele să deie din cap /Că așa e./ Iar eu să-ți spun: Pe unghia asta tu ai un lac adînc /Și pe toate celelalte cîte o mare /Dacă miști degetele prin zilele mele /Poți stîrni Niagare". „Prezentarea" dragostei umane în cunoașterea artistică, se realizează nu prin descrierea riguroasă, univocă și rigid conturată — ci prin referirea, aureolată, la acel fior care ne turbură în profunzimile omenescului din noi.

Sigur, literatura este arta în care cunoașterea specifică este mai evidentă decît în celelalte arte (cu excepția cinematografului și dacă socotim teatrul tot ca gen literar). Dar și în artele plastice sau în muzică, ca și în coregrafie sau chiar arhitectură, nu putem să nu ținem seama de elementul cognitiv. Firește, acest element variază de la artă la artă, dar *existența lui este indubitabilă*, dacă sîntem în prezența unei opere de artă autentice. Și în celelalte arte ceea ce cunoaște artistul și comunică receptorului operei, este reacția umană în prezența realității. Pînzele lui Van Gogh *Floarea soarelui* sau ale lui Luchian, intitulate *Anemone* sau *Tufănele nu* sînt planșe botanice ci sugerarea reacției pictorilor față de violența galbenului de „tournesol" sau a prospețimei petalei de tufănică. Un peisaj este „o stare de spirit" s-a spus — și adevărul este evident fie într-o pînză a lui Monet, fie într-una a lui Andreescu, Luchian, Grigorescu. Cum bine se știe, Beethoven a indicat pe partitura *Simfoniei Pastorale*: „mehr Ausdruck der Empfindung als Malerei", „mai multă expresie a simțirii decît zugrăvire" — iar George Enescu declara că în *Sonata pentru vioară și pian în la minor* (în stil popular românesc) este prezentă nu onomatopeea zgomotelor Bărăganului, ci starea de spirit în mijlocul cîmpiei românești, noaptea. În *Ritual pentru setea pămîntului* de Miriam Marbé nu este prezentarea sociologică a procesiunii pentru invocarea ploii, ci acea turbure *stare de spirit* a țăranului amenințat de secetă și înspăimîntat de urgisirea naturii. Și, dacă nu împingem prea departe interpretarea, nu greșim, atunci cînd observăm în arhitectura catedralelor gotice, năzuința umană către înălțimi, iar în cea barocă — cum spunea Edgar Papu — un „tip de existență" [9].

Înțelegerea corectă a acestui *obiect* specific al cunoașterii artistice evită confuzia, adeseori existentă, între ceea ce V. E. Mașek numea, pe drept cuvînt, *„cunoștințele nespecifice sintetizate de operă"* [10] (adică înfățișarea *documentară* a elementelor natu-

[8] G. Lukács, *Estetica*, București, Edit. Meridiane, 1972, vol. I, p. 781.

[9] Edgar Papu, *Barocul ca tip de existență*, București, Edit. Minerva, 1977, passim.

[10] V. E. Mașek, *Mărturia artei*, București, Edit. Academiei, 1972, p. 14.

rale sau a evenimentelor sociale) care eventual pot exista într-o operă (literară sau plastică) — și *cunoașterea artistică* autentică, cunoașterea reacțiilor umane adînci în prezența realității. Întrucît *obiectul cunoașterii artistice* este omul, reflectarea lui adecvată nu se poate realiza decît în relație cu mediul natural și social, în care reacțiile lui se manifestă. Într-un fel sau altul, această ambianță apare în operă (indeosebi în cea literară — dramatică și epică — sau cinematografică). L. Tolstoi a dat „tablouri neîntrecute ale vieții rusești" (Lenin); în *A la recherche du temps perdu* a lui Marcel Proust găsim detalii din viața cîtorva categorii sociale ale societății franceze de la sfîrșitul veacului trecut, caracterizante pentru epocă; W. Faulkner înfățișează aspecte pregnante ale vieții americane din prima jumătate a veacului XX; Liviu Rebreanu prezintă o frescă de mare veridicitate a răscoalelor țărănești de la noi, din 1907; Marin Preda, Al. Ivasiuc, Augustin Buzura, Const. Țoiu dau în romanele sau nuvelele lor aspecte grăitoare ale societății românești contemporane ca și Horia Lovinescu sau Paul Everac în dramaturgia lor sau Sergiu Nicolaescu în filmele lui. Dar imaginile literare, dramatice, cinematografice sînt *artistice* nu prin informațiile documentare pe care ni le comunică. Cunoașterea *artistică* pe care o realizăm grație acestor opere, este *reacția umană* a personajelor (și totodată a autorilor și contemplatorilor operelor) în fața acestor evenimente. Chiar și detaliile unor realizări plastice — ale picturilor flamande sau olandeze ale lui Breughel cel Bătrîn, Rogier de la Pasture sau Vermeerr van Delft — sau „interioarele" țărănești ale lui Țuculescu — *nu* prin valoarea lor documentară (care poate fi apreciată pe plan cultural-istoric) realizează un act de cunoaștere artistică, ci prin relevarea reacției emoționale față de cele înfățișate. *Desfășurarea istorică* a mediului în care luăm cunoștință de existența omului, condițiile naturale și sociale ale ambianței sale pot constitui o *cunoaștere documentară*, apropiată de a geografiei, istoriei și sociologiei. Dar nu în primul rînd, acest tip de cunoștințe căpătate prin intermediul artei, sînt rezultatul *cunoașterii specific artistice*.

Moravurile caracteristice epocii de trecere de la matriarhat la patriarhat pot fi deduse din tragediile lui Eshil, cum arată Engels; caracterul relațiilor economice burgheze din prima jumătate a secolului trecut apar deosebit de pregnant în „Comedia umană" a lui Balzac; modificările raporturilor de clasă ale țărănimii române, în deceniile patru, cinci și șase ale secolului nostru, sînt clar relevate în *Moromeții* lui Marin Preda — dar tratatele de istorie și de sociologie le pot prezenta cu mai deplină rigoare, într-o elaborare univocă menită să nu lase loc nici unei interpretări subiective a situațiilor cercetate de respectivii oameni de știință. Ceea ce însă artiștii ne fac să cunoaștem, *ceea ce aparține, în propriu, cunoașterii artistice, este reacția umană* a lui Oreste și a Electrei, a lui Moș Goriot și a lui Rastignac, a lui Ilie Moromete și a lui Țugurlan, față de evenimentele pe care le trăiesc.

Acest obiect al cunoașterii artistice nu mai este, ca acel al cunoașterii teoretice, un obiect supus transformărilor, în *principiu*, previzibile, riguros necesare și calculabile, — ci este un obiect a cărui mișcare este mereu zguduită de surprize, relațiile lui cu ansamblul existenței sînt proteiforme.

Pe de altă parte, în vreme ce cunoașterea științifică, operînd cu concepte, judecăți și raționamente, vizează realități esențiale care au un caracter *general*, pentru care investigarea individualului este doar un punct de pornire — cunoașterea artistică, operînd cu imagini, se oprește asupra *individualului*, „generalizările" ei rezidă doar în *tipicitatea* și *semnificanța* acestui individual.

Dar aici se pune problema a ceea ce s-a numit „etern-umanul" pe care ne fac să-l cunoaștem marile capodopere. De ce personajele lui Homer sau ale lui Shakespeare, de ce burghezii olandezi ai lui Rembrandt, de ce impostorii ridiculi ai lui Caragiale ne mai interesează astăzi, la distanță de milenii, secole, sau decenii? Fiecare reprezintă omul caracteristic unei anumite epoci istorice, în condiții naționale și sociale determinate. Se poate oare vorbi despre Om, despre o anumită *esență umană*, perenă, în legătură cu aceste atît de diferite tipuri de umanitate?

Dată fiind *polisemia* operei de artă, realizarea *cunoașterii esenței* umane în capodoperele create în epoci atît de îndepărtate unele de altele și atît de diverse, se realizează prin mijloace proprii artei. Tot așa cum un sunet muzical de o anumită înălțime are timbre foarte deosebite de la un instrument muzical la altul — fără să-și piardă *esența* lui de *sunet fundamental* cu un anumit număr de vibrații pe secundă, timbrul specific fiind datorat *sunetelor armonice* realizate de natura diferită a instrumentelor muzicale — la fel „armonicele" condițiilor istorice, naționale și sociale, distincte pentru fiecare epocă și meridian — înconjură „sunetul fundamental" al esenței umane perene. În acest mod ne putem regăsi în umanitatea altor epoci și locuri, în acest mod — prin virtutea polisemică a limbajului artistic — clasicii pot deveni „contemporanii" noștri, cunoașterea artistică a esenței umane poate răspunde problematicii umane a epocii noastre. Ulisse va înfățișa totdeauna curiozitatea umană neistovită, setea de cunoaștere înfruntînd toate

riscurile, uzînd de șiretlicurile cele mai sofisticate pentru a afla tot ce se poate ști ; Hamlet va fi mereu îndoiala umană, eterna încertitudine, problematizarea continuă a existenței. Mona Lisa nu-și va șterge niciodată de pe buze enigma zîmbetului său ; Don Quijote va păstra în toate vremurile visarea omenească, „nebunia" înțeleptului care știe că visarea nu este, în ceea ce dă preț vieții umane, mai prejos de realitate ; Faust va căuta mereu clipa căreia să-i poată spune : „oprește-te, ești atît de frumoasă !" ; admirația pentru eroul generos, eliberator, care vibrează în sunetele Simfoniei a III-a a lui Beethoven — nu se va altera nicidecum ; Hyperion va alege recea nemurire a geniului creator pe care nu o va schimba pe o banală juisare pieritoare — toate asemenea trăsături umane, deși îmbrăcate în „armonicele" epocilor în timpul cărora au fost create, reflectate în plăsmuirile marilor artiști, vor rămîne pururi mărturii ale *cunoașterii prin artă a esenței omului de totdeauna*.

Pe drept cuvînt, Herbert Read spune în această privință : „Arta nu a fost niciodată o încercare de a cuprinde realitatea în totalitatea ei ... nu a fost nici tentativa de a înfățișa totalitatea aparențelor ; a fost, mai degrabă, recunoașterea fragmentară și fixarea perseverentă a ceea ce este plin de miez în experiența omenească" [11].

Așa fiind, dacă prin cunoașterea artistică ajungem la cunoașterea mai plină a „experiențelor omenești" de totdeauna, deci și a celei de astăzi, a „experienței" omului de pretutindeni, dar cu rezonanțe concrete la un anumit „erou" liric sau epic, prezent într-o operă sau alta, aparținînd unei epoci istorice, unui mediu socio-cultural determinabil, dar *semnificativ* pentru toți oamenii — atunci, în ultimă analiză, cunoașterea artistică înseamnă *cunoașterea concretă*, tensivă și suculentă, a fiecăruia dintre noi, *cunoașterea noastră înșine*, prin procesul de recunoaștere, de regăsire în creația pe care ne-o propune artistul. Cunoașterea artistică devine astfel realizarea plenitudinară a arhaicului îndemn delfic, a vechii *înțelepciuni socratice* : „Cunoaște-te pe tine însuți !".

★

Opera de artă este un act de realizare a unei *negentropii*. Artistul propune un act de cunoaștere, care înseamnă o invitație la o anumită „ordonare" a realității reflectate. „Compoziția" operei de artă este tocmai înlăturarea dezordinii aparente, a îngrămădirii haotice, absolut întîmplătoare, a unor fapte fără semnificație. Artistul *organizează* — deliberat sau spontan — realitatea reflectată, pentru ca această organizare („compoziție") să poată constitui act de cunoaștere autentică. Ion Ianoși arată, pe drept cuvînt, că din nemijlocita desfășurare faptică a vieții ... arta chiar din formele ei de „happening" sau de „ciné-verité" reține din noianul faptelor mai puțin relevante, pe acela care se constituie în „concentrare de tîlc", ceea ce „echivalează sau poate echivala cu o alegere, o intervenție, un început de transfigurare — cu acea, deci, prezență necesară a subiectivității creatoare fără de care « viața » nu ar avea cum să aspire la condiția operei" [12].

Necesitatea unei asemenea „ordonări", duce la o cunoaștere prin artă a unor elemente corelate, care și în realitate au o anumită interrelație. Marile capodopere relevă, în modalitatea specifică a expresiei artistice, tocmai imensa complexitate a realității, a amplelor conexiuni dialectice ale existenței — în relație continuă însă cu *reacțiile umane*.

De aceea opera de artă autentică este, așa cum a arătat între alții, Tudor Vianu [13], *heteronomă*. Elementele „pur" estetice se îmbină strîns cu întreg ansamblul factorilor socio-culturali (etici, politici, filozofici, științifici) — fapt care constituie *marea prodigalitate a cunoașterii artistice*.

[11] Herbert Read, *Icon and Idea*, New York, 1965 ; vezi și tr. rom. Edit. Univers, 1970, p. 174.

[12] Ion Ianoși, *Schiță pentru o estetică posibilă*, București, Edit. Eminescu, 1975, p. 98.

[13] Tudor Vianu, *Estetica*, București, Edit. pentru literatură, 1968, p. 150—196.

## SPONTAN ȘI DELIBERAT ÎN CREAȚIA ARTISTICĂ *

DE

GRIGORE SMEU

În ce fel se structurează întreaga dinamică a impulsurilor creatoare din conștiința artistului ? În mod spontan ? În mod deliberat ? Spontaneitatea deține, fără îndoială, o pondere remarcabilă în procesele creatoare, într-o gamă nu tocmai restrînsă de ipostaze.

* Capitol din tratatul de estetică (lucrare colectivă în curs de elaborare în cadrul Institutului de filozofie).

Foarte frecvent, spontaneitatea se afirmă ca reacție imediată, ingenuă, a senzorialității și afectivității artistului în contactele sale cu lumea exterioară. Avem în vedere, însă, nu postura anecdotică a unor ciudățenii proprii multor creatori, ci acea spontaneitate tacită, ca intensitate permanentă nespectaculoasă a firii artistului, în reacțiile ei, în mijlocul existenței. Este vorba, în fond, de o stare, total nesilită, prin intermediul căreia are loc înregistrarea de către conștiința creatorului a unui imens evantai de impresii. Așadar, spontaneitatea înțeleasă ca *reacție interioară* și nu ca *gest exterior*. Gestul exterior nu este, firește, exclus, dar el ține mai cu seamă de acea postură anecdotică pe care o aminteam. Pentru că spontaneitatea artistului, ca reacție cotidiană imediată, ia nu o dată și calea gestului anecdotic, a ciudățeniei plină de picanterie, ipostaze pe care spiritul boem le-a exaltat întotdeauna. O exagerare, însă, a atmosferei în jurul unor astfel de gesturi n-a fost niciodată de natură să fertilizeze în chip substanțial spiritul creator în artă, pentru că — avîndu-și, desigur, farmecul lor pitoresc — ele sînt mai degrabă un soi de revărsare „teatrală" peste marginile intensității intrinseci a spontaneității.

Variatele etape ale metamorfozării artistice sporesc complexitatea spontaneității. În această perspectivă, una din ipostazele, din stările cele mai importante ale spontaneității, o constituie inspirația. Hegel subliniase într-un mod adecvat că „inspirația adevărată este însăși starea legată de acest proces de plăsmuire activă, atît în interiorul subiectiv, cît și în executarea obiectivă a operei de artă" [1]. Formulări de această natură se regăsesc neîncetat la teoreticienii de orientări diferite și distanțați în timp. „Inspirația oferă germenele operei" [2], — spune Tudor Vianu. Într-o formulare asemănătoare, Mikel Dufrenne observă că „inspirația este chemarea operei ce urmează să fie făcută" [3]. În acest sens, ca o *chemare* spre ceva anume, inspirația este, de fapt, o ipostază a însăși vocației artistice, dar o vocație *în plină acțiune*. Spontaneitatea inspirației ține, prin urmare, de nivele fundamentale, sine qua non, ale creației artistice, în exprimarea propriilor impulsuri și resurse *generatoare* de imagini.

Necesare și adevărate, astfel de precizări, de observații, nu spun, însă, niciodată totul despre ceea ce afirmă în chip lapidar. Pentru că, în realitate, inspirația — în calitatea ei de chemare spontană spre germinarea unei opere — implică o dialectică, o mobilitate impresionant de subtile și derutant de complexe, ale structurii chemării însăși, *ca vocație* și a ceea ce vocația, ca stare generală, difuză, începe la un moment dat să capete *o anumită turnură*. Năzuind să-și concretizeze observația pe care am citat-o, Hegel preciza că inspirația artistică „nu înseamnă decît să devii cu totul plin de subiect, să fii cu totul prezent în el și să nu te liniștești pînă ce forma artistică nu a fost turnată și rotunjită în sine" [4]. Să reținem din această consemnare, corelarea, în spontaneitatea inspirației, a două ipostaze: „saturarea" conștiinței artistului cu un anume „subiect" și *necesitatea* unui gen aparte de neliniște, ca stare pur creatoare. Perspectiva acestor distincții greu sesizabile, neîncetat trecînd una în alta, o aflăm surprinsă, încă mai nuanțat, aproape stufos — pentru că realitatea inspirației artistice însăși o impune analizei teoreticianului — în disecțiile întreprinse de M. Dufrenne, după ce încercase să definească inspirația ca o chemare a operei ce urmează să fie făcută. „Desigur poetul — și orice artist — este orientat în actul său de opera pe care o face: el meditează asupra schiței, cum ar zice Alain. Dar schița nu încetează de a fi contestată de către o exigență mai înaltă. Ceea ce contează aici nu este numai activitatea răbdătoare și lucidă pe care o desfășoară, este direcția spre care tinde, care orientează alegerile și efortul său. Fără îndoială această direcție îi este indicată în fiecare moment prin opera care se face; dar departe de a o urmări pasiv el nu încetează să o înalțe, pentru că o confruntă cu o anumită chemare care îi este adresată și care îl provoacă să creeze. Operația lui constă în confruntarea acestor două chemări, una care purcede de la opera în gestație, alta din forța care îl induce să conteste schița, să trieze și să supună hazardul, să producă o anumită operă și nu alta" [5]. Nu ne preocupă aici nominalizarea intențiilor și sensurilor operei finite, gata constituită, ci doar palpitația creativă, procesuală, ce le incită din umbră. Am spune — ținînd seama de această suită de precizări și distincții — că inspirația, ca stare spontană, nu este niciodată nici numai vocație pură, absolut vagă pe tot traseul ei, nici numai direcția unei chemări anumite, cu germinație concretizabilă, ci mereu ambele nivele se hrănesc printr-o *plusare* reciprocă.

Dificilă de definit, spontaneitatea însăși a inspirației poate să însemne în anumite situații o deturnare *de sine* a unor paliere proprii interiorității artistului. În acest sens, din nou se impune ca sugestivă o precizare a lui

---

[1] G. W. F. Hegel, *Estetica*, vol. I, București, Edit. Academiei R. S. R., 1965, p. 292.

[2] Tudor Vianu, *Estetica*, ed. a II-a, București, 1939, p. 339.

[3] Mikel Dufrenne, *Poeticul*, București, Edit. Univers, 1971, p. 159.

[4] G. W. F. Hegel, *Estetica*, vol. I, p. 293.

[5] Mikel Dufrenne, *Poeticul*, p. 159—160.

Dufrenne : „Dar că poetul vrea să spună ceva, uneori împotriva a ceea ce este pe cale să spună, este o altă necesitate, cea a unei misiuni de care ascultă : acesta e modul în care e inspirat" [6]. Prin propria-i natură, spontaneitatea în creaţia artistică se impune ca un act imprevizibil, dar — cum se va vedea — nu în toate cazurile şi nu în chip absolut. Oricît de imprevizibilă ar fi, spontaneitatea se impune conştiinţei artistului cu forţa necesităţii, mai ales cînd este declanşată de mecanismele inspiraţiei. „Sentimentul spontaneităţii apare totdeauna împreună cu acel al necesităţii. Rolul inspiraţiei se iveşte ca din nimic, dar cu o forţă căreia artistul nu i se poate sustrage" [7].

De o deosebită însemnătate este înţelegerea faptului că spontaneitatea în creaţia artistică nu constituie un element cu desăvîrşire insondabil, care să se exprime pe o porţiune a spiritualităţii artistului din care să lipsească cu totul orice element cauzal, orice conştientizare şi deliberare. Spontaneitatea are în spatele său o întreagă lume de acumulări ale conştiinţei, de experienţe umane trecute prin filtrele conştiinţei şi resimţite, apreciate, ca atare. Aceste acumulări, odată conştientizate, se sedimentează în subteranele conştiinţei, par a fi uitate acolo, alături de alte impresii mai puţin clare şi mai puţin conştientizate. Izbucnirea spontaneităţii — mai ales în ipostaza inspiraţiei — pare să fie suficientă sieşi şi străină oricărui element de deliberare. În realitate, însă, spontaneitatea — posedînd, firește, propriile sale resurse — se sprijină şi pe acumulări ale deliberărilor conştiinţei creatorului. Un astfel de proces este propriu tuturor artelor. Şi teoriile contemporane asupra fenomenului artistic scot în relief aproape fără excepţie, diverse ipostaze ale conştientizării spontaneităţii, cu atît mai mult cu cît creaţia artistică a secolului XX include în procesele ei un coeficient foarte ridicat de deliberare. Referindu-se, de pildă, la laboriozitatea conştiinţei pictorului în contactele ei cu lumea exterioară, Jean Grenier scria că „această stare de comuniune este probabil un fel de stare de sedimentare pe care o laşi să se opereze în tine ; ajungi la un fel de repaos, o nepăsare, un echilibru ce îngăduie lumii să pătrundă în tine, în loc să cauţi tu să intri în ea. Abia atunci se poate vorbi de creaţie instantanee. Instantaneul este o explozie care s-a produs după o muncă interioară excesiv de lungă" [8]. Munca, actul de laboriozitate conştientă, nu numai în finalizarea ca atare a operei, ci şi în înţelesul de lente şi îndelungate acumulări anterioare, intervine, prin urmare, chiar şi la acele nivele ce par a indica doar izbucniri spontane, fără acoperiri germinative sedimentate în timp. S-ar putea spune că în procesele de creaţie artistică, efortul omenesc de elaborare parcurge două etape fundamentale : una *cumulativă*, celulară, cînd, din cauza închegărilor lente, picătură cu picătură, absolut trecute şi nespectaculoase, pare a fi un drum fără intervenţia laborioasă a conştiinţei şi o altă etapă, cea a finalizării operei ca *praxis* artistic, cînd conştiinţa artistului se manifestă mai decisiv, *evocativ*, de descărcare a ceea ce a fost acumulat, într-un efort resimţit ca atare. Inspiraţia spontană am putea-o caracteriza drept *corolarul* întîlnirii celor două etape, *resurecţia* fuziunii lor. Inspiraţia — cum s-a mai spus — este, în fond, o relaţie intenţională. Prea adeseori se uită că ceea ce apare drept misterios, insondabil, suficient sieşi, ca şi cum s-ar naşte dintr-un neant fără cauză, implică, de fapt, subtile raporturi, înfrăţiri cauzale ce tind mai totdeauna să scape analizelor.

Există mari creatori de artă care recunosc deschis, din propria experienţă, că inspiraţia poate fi *declanşată*, uneori, printr-un efort *deliberat* al conştiinţei. O *provocare* deliberată a inspiraţiei — iată o idee valoroasă, pe care am întîlnit-o, de pildă, în eseurile lui Marin Preda. „Din experienţa mea, pot să afirm că această stare ideală, dorită de noi toţi, poate fi chemată („provocată" e prea mult spus), poate fi adusă mai repede decît ar veni în mod spontan. S-ar putea naşte întrebarea : «Cum?». Cred că printr-o conştiinţă puternică a responsabilităţii, pe care ne-o dă libertatea de care ne bucurăm faţă de celelalte profesiuni" [9]. E drept că, prudent, pentru a nu exagera, Marin Preda socoteşte mai adecvat termenul de „chemare" decît cel de „provocare". În cazul de faţă distincţia nu ni se pare, totuşi, atît de importantă. Orice artist care încearcă să-şi cheme în chip conştient inspiraţia *pentru a o pune la lucru*, întreprinde un act de constructivă provocare, deoarece apelul adresat este o *incitaţie*, dobîndeşte un „ton" ardent, chiar dacă nu este zgomotos. Foarte importantă este aci şi remarcarea intervenţiei active a *responsabilităţii* artistului în declanşarea propriei inspiraţii. Un motiv în plus să subliniem că responsabilitatea creatorului nu este un dat pur şi simplu exterior şi conjunctural, ci ţine de nivelele cele mai intime şi specifice ale creaţiei însăşi.

În gîndirea estetică românească, ideea „chemării" deliberate a inspiraţiei de către artist nu este singulară. În termeni apropiaţi

[6] Mikel Dufrenne, *Poeticul*, p. 160.
[7] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 336.
[8] Jean Grenier, *Arta şi problemele ei*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1974, p. 248.
[9] Florin Mugur, *Convorbiri cu Marin Preda*, Bucureşti, Edit. Albatros, p. 113.

de ceea ce a constatat un scriitor din propria-i experienţă literară, constatase şi un teoretician. „Inspiraţia este mai întîi o stare de spontaneitate. Evident, artistul o poate căuta şi uneori ea apare de fapt după ce creatorul a dat atenţiei sale o anumită direcţie" [10]. Pentru artistul profund, responsabil, conştient de propria-i înzestrare, tentativa de a „chema", de a „căuta" inspiraţia în chip deliberat, chiar dacă nu este o regulă, nu este nici o simplă întîmplare. Un astfel de apel — o „provocare" în fond — se impune în anumite momente ale creaţiei ca o necesitate interioară a artistului.

În paginile anterioare am sugerat numai sumar corelarea spontanului cu deliberatul, ocupîndu-ne îndeaproape doar de primul termen. Urmează acum să-l analizăm şi pe cel de-al doilea. Firește, în spiritualitatea artistului, „termenii" nu intră în scenă pe rînd, ci ei se corelează, se interferează neîncetat, încît disecţia lor separată este doar un demers teoretic.

În procesul de creaţie intervin adeseori momente net deliberative ce se afirmă la mai multe nivele. Unul dintre cele mai importante în acest sens este constituirea intenţionalităţii artistice. Intenţionalitatea, la rîndul ei, implică mai multe nuanţe. Există o tendinţă intenţională a conştiinţei artistului, mai pronunţat deliberată, şi o anumită intenţionalitate intrinsecă a operei de artă însăşi, în plin proces de finalizare, ce se raportează la primul aspect intenţional, impunîndu-se lui cu un anumit grad de necesitate spontană. În *Viaţa ca o pradă*, Marin Preda, evocînd momentele de căutare din iarna anului 1949, cînd, rînd pe rînd, renunţă la proiecte de lucrări literare ce i se par sterile, deodată, un anume aspect ce stătuse pînă atunci retras în umbră, îşi impune revelator forţa interioară, anunţînd o operă care-şi cerea drepturile sale în conştiinţa scriitorului. „Da, adormisem cu un gînd nelămurit, cu o lumină care pîlpîia înainte de a se stinge. O întrebare. De ce nu inclusesem eu în volumul de debut, *Întîlnirea din Pămînturi*, schiţa *Salcîmul*? Iată, acum eram treaz. Într-adevăr, de ce o lăsasem deoparte cînd ştiam că era lucrul cel mai inspirat pe care îl scrisesem? Cînd se întîmplase asta? Chiar anul trecut, cînd predasem volumul la *Cartea Românească*. La ce mă gîndisem?

Da, îmi aminteam de ce. Schiţa asta era un secret care nu trebuia dezvăluit. De ce? Aşa! Era secretul meu. Că apăruse în *Timpul* trebuia, debutam, dar salcîmul acela trebuia ferit, era ceva de preţ, intim, care putea fi ucis într-o carte de nuvele. Si acum deodată, mi-am dat seama de ce. Acest salcîm doborît era singura întîmplare din ceea ce scrisesem la douăzeci de ani care avea legătură adîncă, nestearsă, cu familia mea. Fragmentul final din *Întîlnirea din Pămînturi* prin care mă angajam să scriu un roman, era uitat, era o ilustraţie a lecturilor mele din Swift prin care urmăream să arăt că *Yakoo*-ii săi nefericiţi, slugi ale cailor, nu şi-au schimbat firea... *Salcîmul* era însă un cod care nu trebuia divulgat. Scena cu doborîrea lui îmi apărea acum ca o poartă pe care dacă ştiam s-o deschid intram pe un teritoriu în care trăia o lume miraculoasă pe care o cunoşteam şi pe care o puteam povesti" [11]. Schiţa *Salcîmul* se impunea ca o necesitate de neocolit scriitorului, pentru că ea închidea în structura-i interioară nucleul intenţional al romanului *Moromeţii*, capodopera pe cale de a se naşte şi care făcea inutile o serie de căutări cam forţate şi artificiale.

Am citat acest exemplu — şi asemenea lui pot fi citate numeroase altele — fiindcă el exprimă cît de puternică, de surprinzătoare şi misterioasă este uneori intenţionalitatea ascunsă a operei pe cale de a se naşte, impunîndu-şi forţa sa neaşteptată conştiinţei creatorului şi obligîndu-l să ţină seama de ea. Am afirmat deja că există o intenţionalitate a conştiinţei creatorului, mai accentuat deliberată şi una a operei nascendi, cu un pronunţat caracter de spontaneitate. Dar ce să înţelegem de aici? O „intenţionalitate spontană" nu e o contradicţie? Sau să ne mulţumim cu constatarea că ar fi vorba de un paradox, una din acele ciudăţenii ale creaţiei artistice, în faţa căreia nu s-ar cuveni să căutăm prea multe explicaţii? În critica şi teoria estetică modernă — îndeosebi în perspectiva structuralistă — se pedalează uneori exagerat pe existenţa *paralelă* a celor două serii de intenţionalităţi. Şi totuşi, o explicaţie a acestor raporturi, ce par insurmontabile, se impune, fiindcă — măcar în parte — ele posedă o justificare ascunsă. În fond, „intenţionalitatea spontană" a operei pe cale de a se naşte nu este altceva decît o *deliberare* a conştiinţei artistului, acumulată *nespectaculos*, cu încetul, aproape insesizabil, într-un timp îndelungat. Nu orice deliberare este o „ostentaţie" spectaculoasă. Un creator de artă se poate gîndi îndelung la ceva, asemenea unui „tors de pisică", rezultatele acestei deliberări cu ecou *întîrziat*, fără consecinţe vizibile, alunecînd undeva în subteranele conştiinţei şi dospind acolo pînă la momentul oportun, cînd vor ieşi mai decis la suprafaţă, în ipostaza unei intenţionalităţi intrinseci a operei, ca şi cum aceasta s-ar impune cu o totală şi inexplicabilă spontaneitate. Este adevărat că, adeseori, o parte din procesele deliberative ale creatorului sînt mai *tranşante*, mai *directe*, fiind direcţionate ca atare în

[10] Tudor Vianu, *Estetica*, p. 335.

[11] Marin Preda, *Viaţa ca o pradă*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1977, p. 343—344.

conturarea unei intenţionalităţi „sigure", resimţită ca atare de conştiinţa artistului, şi care pare — cîteodată — să intre în contradicţie cu acea „intenţionalitate spontană" pe care tocmai am încercat s-o explicăm. Astfel de aspecte ale deliberărilor intenţionale constituie în procesele de creaţie o dialectică atît de subtilă, încît cad pradă, uneori, în explicaţiile teoreticienilor şi nu mai puţin în meditaţia artiştilor, unui soi de extaz al misterelor insondabile, uitînd să se precizeze un adevăr elementar, dar fundamental: anume, că opera ce începe să se contureze, părînd că vine cu forţa ei spontană, de undeva, dintr-un ţinut „misterios", *dinafara* fiinţei artistului, ar deveni un nonsens, o inexistenţă, dacă n-am recunoaşte că *părinţele* ei indubitabil este clocotul interior al acestui artist, despre care de atîtea ori ne place să credem că-şi scapă sieşi prin chemarea tainică a talentului.

Deliberarea se structurează, însă, nu la nivelul unei dialectici atemporale a intenţionalităţii, ci, la rîndul ei, aceasta suportă mutaţii istorice de accent în funcţie de raporturile ce se stabilesc, la un moment dat, între artist şi mediul lui existenţial: societate, natură, mediu cultural etc. Dacă romantismul acordase o atenţie deosebită unei naturi genuine, ca izvor important de spontaneitate a inspiraţiei, orientarea realistă — parţial în pictură, dar mai cu seamă în epică — impunea în cea de a doua jumătate a secolului trecut un început de îndreptare a atenţiei spre o natură umanizată şi transformată de către om şi mai ales spre dramatismul contradicţiilor sociale. Aceste filoane tematice erau abordate într-o astfel de perspectivă a inspiraţiei artistice, ce intensifică spiritul deliberărilor *critice*. Resursele considerabile de accente critice — cu trimiteri în special la dezumanizarea societăţii burgheze — ce străbat realismul secolului al XIX-lea, implicau, din punctul de vedere al proceselor de creaţie, un coeficient mărit de deliberare din partea artiştilor.

În secolul XX ponderea unei astfel de deliberări creşte vertiginos, impulsionată fiind de un complex de factori. Este secolul în care două războaie mondiale au răscolit adînc destinele umane, impunînd o arie cît mai întinsă a spiritului deliberativ în existenţa noastră, care să limiteze treptat focarele unor contradicţii distrugătoare, tendinţele rudimentare şi de înstrăinare de la esenţa umană. Acest caracter, mereu mai deliberat, în sensul accentuării spiritului de veghe al evenimentelor istorice, n-a rămas fără consecinţe în planul creaţiei artistice. Capacitatea selectivă a creatorului, fără să renunţe la impulsurile ei spontane, era infuzată tacit de aceste năzuinţe deliberative, de astfel de zăboviri mai atente ale conştiinţei asupra propriilor ei acte, înainte de a le întreprinde.

Să nu uităm apoi că secolul XX a adus cu sine mari revoluţii sociale ce au impus un tip cu totul nou de societate — socialismul. Un număr impresionant de ţări şi popoare au pornit pe un drum eminamente constructiv, *unde dimensiunea proiectivă*, raza cu bătaie lungă în faţă, solicită o uriaşă forţă deliberativă din partea întregii societăţi. Într-un astfel de context, pentru a putea să evoce credibil, cu naturaleţe, tendinţele fundamentale ale unei societăţi în dezvoltare, artistul este solicitat să-şi mărească el însuşi raza proceselor sale deliberative. Oricît de vulcanic şi nestăpînit ar fi talentul creatorului de artă ataşat idealurilor socialismului, el nu mai poate face paradă — în genul boemelor trufaşe de odinioară — de spontaneitatea sa, cînd nimic nu se mai poate clădi temeinic fără eficienţa deliberărilor.

Aminteam că încă în secolul trecut mediul înconjurător începea să-şi intensifice dezvoltarea ca o „natură umanizată". Această tendinţă se accentuează la maximum în secolul XX, mediul înconjurător devenind neîncetat o a doua natură construită în chip deliberat. Artistul se inspiră tot mai vizibil din substanţa acestei naturi construite, împrumutînd pentru sine, pentru dialectica sa interioară, ceva din acest spirit uman deliberat. Mai mult decît atît: arte cum sînt sculptura, pictura — iar în cadrul acesteia mai cu seamă cea monumental-decorativă — tind să se integreze cît mai *funcţional* în perimetrul acestei naturi umanizate. Asemenea tendinţă de integrare funcţională influenţează din capul locului, încă în faza proceselor de creaţie, accentuarea spiritului deliberativ al creatorului, cîntărirea echilibrată a unui număr din ce în ce mai mare şi mai complicat de factori, de care trebuie să ţină seama în elaborarea operei sale. Şi toate acestea laolaltă poartă pecetea constructivităţii tehnico-ştiinţifice, această uriaşă înmagazinare a spiritului uman deliberativ ce se revarsă apoi în toate actele şi gesturile noastre, inclusiv în retortele intime ale creativităţii artistice. Creatorul de artă din ultimele decenii ale acestui secol atît de încărcat de solicitări, trebuie să ia în consideraţie atît de multe cunoştinţe şi corelări, încît fără o acuitate specială a spiritului deliberativ devine repede prada unor impulsuri vetuste şi fără nerv.

Firesc, creatorul de artă din zilele noastre nu poate dispreţui ingenuitatea spontaneităţii senzoriale în perceperea realităţii şi metamorfozarea ei în imagini, fără riscul de a se abate pe alte făgaşuri decît cele ale artei. Însă pentru artistul secolelor trecute o astfel de spontaneitate se constituia mai uşor în condiţii în care realitatea exterioară se impunea ochiului său mai cu seamă prin avalanşa faptelor palpabile,

clar vizibile, frapante prin caracterul lor concret, în vreme ce creatorului de astăzi i se impune, tot mai accentuat și acea realitate, mai nou descoperită, ce ține de esențe ascunse ale materiei, de o dinamică ce nu poate fi percepută cu ochiul liber. Aceste coordonate infinitesimale ale unei realități fluente, total nespectaculoasă pentru factorii senzoriali, sînt investigate, desigur, mai cu seamă de către științele exacte, cu aparatura lor atît de perfecționată. Totuși, nici artistul nu poate rămîne străin față de revelația unor noi dimensiuni atît de suprinzătoare ale realității, dimensiuni ce apar atît de îndepărtate de spontaneitatea posibilităților de percepție. Și atunci, pentru a se putea apropia de substanța lor intimă, pentru a intra în contact cu ele, creatorul de artă apelează într-un mod sporit la spiritul deliberativ și disociativ. S-a făcut, la un moment dat, prea mult caz de faptul că aparenta dezordine a nonfigurativului picturii abstracte, ar sugera dialectica ascunsă a materiei microcosmice, a mișcării atomului etc. Este adevărat, un astfel de argument începuse să devină o falsă justificare pentru un șir întreg de contrafaceri ce ieșeau, de fapt, din sfera autenticității artei. Dar acest argument nu poate fi în întregime anulat. Măcar o parte din nonfigurativul picturii moderne, cu tușele lui întortochiate, sofisticate, ce par să scape percepției spontane, imediate, conține un anume procent de sugestivitate îndelung deliberată, ce vrea să evoce o lume ascunsă, greu sau imposibil de palpat. Cînd Jean Grenier spunea că creatorul „este perfect lucid în interiorul unui somn de nepătruns" [12], poate că o astfel de observație se potrivește mai cu seamă pentru artistul de astăzi, solicitat să delibereze îndelung în mijlocul unei existențe complicate, cu o dialectică ce nu se lasă descifrată cu ușurință.

Întreg acest context existențial atît de complex, nu de puține ori derutant, făcînd un apel sporit la capacitatea de deliberare a artistului contemporan în procesele creatoare, sporește concomitent și *responsabilitatea* lui specifică. Căci dacă responsabilitatea creatorului actual, spiritul său angajant, dețin o mare pondere în perspectiva fortificării unui umanism deosebit de activ, nu se limitează numai la acest înțeles. Responsabilitatea artistului modern se impune a fi luată în considerație și ca expresie a efortului său crescut în a delibera asupra cuprinderii unei realități cu mult mai puțin lineară decît în secolele trecute. Există în secolul nostru nu numai un *proteism* de factură tradițională, al faptelor frapante și copleșitoare prin ele însele, detectabile mai mult sau mai puțin spontan, *ci și* un *preoteism microcosmic* — dacă ne este îngăduită o astfel de expresie — a cărui evocare solicită proceselor de creație o responsabilitate mai nuanțată, mai rafinată poate, rod al unor deliberări multiple.

Momente deliberative intervin în mod necesar în procesele de creație, la nivelul structurărilor compoziționale, al adecvărilor de stil, de limbaj etc. Deja, în cele de mai sus, am trecut treptat spre astfel de nivele ale deliberării creatorului, urmînd să facem încă unele observații și sublinieri. Nu vom analiza aici, pe larg, înseși aceste structuri, așa cum se prezintă ele, gata constituite, în opera încheiată, cînd *procesele de creație s-au consumat*. Ne interesează doar în ce măsură intervine deliberarea creatorului *spre* a se constitui astfel de aspecte. În măsura în care, în epică, de pildă, scriitorul contemporan tinde spre structuri compoziționale complicate, cu interferențe de planuri ce nu mai respectă succesiunile temporale obiective, astfel de căutare a discontinuităților — uneori convingătoare, alteori de o sofisticare artificială — solicită cu mult mai intens decît la romancierul de formație tradițională, o participare a spiritului deliberativ. Momentele nu mai curg unul după altul, ca de la sine, ci artistul se simte, parcă, mereu îndemnat să-și „stopeze" fluiditatea impulsurilor creatoare și s-o puncteze — într-o operă sau alta — cu acel soi de noblețe, pe care o introduce întotdeauna un fin efort deliberat și cultivat. Aproape fără excepție, artiștii secolului XX se străduiesc să-și educe și să-și formeze o experiență cît mai aleasă a deliberativului, în consens cu spiritul cultural de ansamblu ce nu mai lasă nimic să se desfășoare de la sine. Uneori, în trecerea de la o operă la alta, în funcție de nevoia sa interioară, artistul deliberează îndelung asupra unor schimbări în propriu-i stil, schimbări pe care cel în cauză le consideră ca fundamentale în creația sa. Procesele creatoare în opera lui Marin Preda ne oferă un asemenea exemplu. Referindu-se la stilul cu care a fost scris romanul *Risipitorii*, scriitorul mărturisește : „Aci se face trecerea de la stilul indirect liber, cu care a fost scris *Moromeții*, la stilul direct. S-a petrecut și o fuziune între cele două stiluri și s-a născut stilul scriitorului, putînd servi pentru atacarea nu numai a subiectelor care sînt rezultatul unor țîșniri inconștiente, ci și a acelor teme de conștiință deliberate, pe care dorești să le exprimi, ele constituind, ca să spun așa, o obsesie conștientă. Se poate spune că există cărți care se scriu ca o expresie a unei realități interioare, ca să nu folosesc cuvinte dintr-un arsenal care a fost, nu se știe de ce demistificat și ca să nu vorbesc despre teme de ordinul inspirației misterioase. Dar există și stilul scriitorului, un instrument formidabil pentru un creator ambițios care vrea să creeze în mod deliberat un anumit univers.

[12] Jean Grenier, *Arta și problemele ei*, București, Edit. Meridiane, 1974, p. 201.

Cu acest stil care, fie că-i place, fie că nu-i place cititorului, a devenit stilul meu, am scris după aceea, de astă dată fără chinuri, romanul *Moromeții*, volumul doi, *Intrusul*, povestirea *Friguri* și apoi volumul *Imposibila întoarcere* și romanul *Marele singuratic*" [13]. Este o mărturisire foarte concludentă din care reiese că aflarea celor mai *adecvate* resurse creatoare, proprii personalității unui artist, nu este un proces care să se desfășoare de la sine, fără chinuri, ci presupune căutări îndelung deliberate ce se „consfințesc" apoi cu timpul, ca un făgaș firesc.

Chiar și în acele orientări artistice moderne ce au crezut că-și bazează procesele creatoare pe absența absolută a oricărei deliberări, aceasta nu e mai puțin prezentă. Este cazul suprarealismului. Să ne amintim că André Breton „recomandase" în *Primul manifest al suprarealismului* (1924) cum „trebuie" să fie un proces de creație care să aibă drept rezultat o compoziție suprarealistă: „Scrieți iute, fără un subiect ales dinainte, atît de iute încît să nu puteți să vă reținеți și să fiți tentat a vă reciti. Prima frază va veni de la sine; după cum este adevărat că în fiecare clipă există o frază străină gîndirii noastre conștiente care nu cere decît să se exteriorizeze. Este foarte dificil să te pronunți asupra reușitei frazei următoare; ea participă fără îndoială la activitatea noastră conștientă și la cealaltă, dacă admitem că faptul de a fi scris prima frază comportă un minimum de percepție. De altfel, asta trebuie să vă intereseze prea puțin; tocmai în asta constă, încea mai mare parte, interesul jocului suprarealist. Mai întotdeauna punctuația se opune fără îndoială continuității absolute a curgerii ce ne preocupă deși ea este necesară ca înșiruirea nodurilor pe o frînghie vibrînd. Continuați cît vă va plăcea. Aveți încredere în caracterul inepuizabil al murmurului. Dacă liniștea amenință să se stabilească, pentru o greșeală cît de mică pe care ați comis-o: o greșeală, s-ar putea spune, de distragere, ștergeți fără ezitare cu o linie foarte clară. După cuvîntul a cărui origine vă pare suspectă, puneți o literă oarecare, litera *l*, de exemplu, mereu litera *l* și reduceți arbitrariul impunînd această literă ca inițială a cuvîntului care va urma". Acest text, devenit celebru și de care s-a făcut mult caz în ansamblul manifestărilor avangardiste, este departe de a fi găsit „cheia" țîșnirilor nedeliberate, inconștiente, din procesele de creație artistică. Toate „recomandările" făcute de André Breton, cu toată ostentația lor ce mizează jocul absolut al nedeliberării, se bazează, pînă la urmă — cum am mai avut prilejul s-o spunem, dar dintr-o altă perspectivă problematică [14] — pe intervenții cît se poate de riguroase ale deliberării creatorului. Însuși elementul *de bază* al proceselor de creație suprarealiste, constă — oricîtă străduanie gălăgioasă a existat de a masca adevărul — într-o provocare *deliberată*, perfect *conștientă*, a nedeliberatului, a inconștientului. Din aproape fiecare frază a textului citat se emite o încordare în fața intervenției deliberării în conștiința artistului și pentru a fi cumva evitată această intervenție, se caută tot soiul de subterfugii. Dar un asemenea procedeu al fugii de deliberare în creație nu face altceva decît să întărească și mai mult convingerea că elementul conștient, deliberat, poate cel mult să fie înșelat, ocolit prin variate sofisme, dar nu negat. *Efortul* de „readucere a arbitrariului" — de care vorbește Breton — nu înseamnă, pînă la urmă, altceva decît o recunoaștere tacită, mascată, a faptului că *necesitatea* deliberării de către creatorul de artă *este greu de învins*.

„Recomandările" de genul celor ale suprarealismului — care nu sînt singurele în perspectiva avangardismului din secolul XX — constituie, în fond, o dogmatizare a unor „principii" împotriva deliberării artistice. Dar în procesele de creație artistică s-a făcut simțită, la un moment dat, și o dogmatizare la polul opus celei de natură suprarealistă, anume o *excesivă* solicitare a deliberării în creație, pe baza unor scheme preconcepute. De un astfel de exces a suferit, parțial, într-o perioadă trecută, și procesele de creație artistică românești, Acest tip de dogmatism a eșuat nu pur și simplu pentru că se bizuia pe necesitatea deliberării în procesele de creație artistică, ci pentru că *forța* calea firească, *ingenuă* a acestei necesități, mînînd-o din urmă către un pat al lui Procust. S-ar putea desprinde de aci un învățămînt, o experiență greu de disprețuit: intervenția deliberării în procesele de creație artistică își are *echilibrul* său, ce nu poate fi încălcat, într-o direcție sau alta fără riscuri păgubitoare, Este un adevăr pe care marii artiști îl cunosc și îl simt. Evocării acestui echilibru i-a consacrat Balzac sclipitoarea povestire *Capodopera necunoscută*. Un pictor de un incontestabil talent creează portretul tulburător al unei femei. Dar în loc să se oprească în clipa în care portretul fusese evident terminat, artistul începe mereu de la capăt cu un nou proces de deliberare, pînă cînd din opera inițială nu mai rămîne decît o îngrămădire haotică de tușe și culori ce nu mai sugerează nimic. Această povestire închide în sine, cu o neobișnuită forță, experiența unui drum în creație, Balzac, voind,

[13] Florin Mugur, *Convorbiri cu Marin Preda*, București, Edit. Albatros, 1973, p. 60.

[14] A se vedea volumul nostru *Previzibil și imprevizibil în epică*, București, Edit. Academiei R. S. R., 1972.

parcă, să atragă atenţia că tot deliberînd, artistul trebuie să ştie să se oprească *la timp*, ca totul să apară firesc, fără crispări.

În general, creaţia artistică relevă un transfer, continuu, greu de codificat în concepte foarte precise, de „materie" între spontaneitate şi deliberare: spontaneitatea implică o anumită gradaţie a deliberării, iar procesele deliberative nu pot avea şansa ingenuităţii artistice fără un fond al spontaneităţii. Dacă creşterea ponderii deliberativului în procesele de creaţie artistică exprimă un element de superioritate a conştiinţei, de accentuare a responsabilităţii artistului, de fortificare a angajării sale umane, în acelaşi timp a apărut şi riscul unei desubstaţializări a spontaneităţii creaţiei, a unui anumit ton de artificialitate în impulsurile inspiraţiei, o anumită rigoare vecină cu ariditatea, pe care arta, oricît de modernă ar fi ea, nu şi le poate lua ca emblemă absolută. De fapt, creaţia artistică a secolului nostru, în toate manifestările ei concrete, este cu mult mai diversă decît lasă să se înţeleagă din teorie, încît există suficiente motive să se considere că, prin însăşi natura sa, spiritualitatea artistului nu va putea renunţa niciodată total la virtuţile spontaneităţii. Că, într-un fel sau altul, atîta timp cît va exista creaţia artistică, un anumit echilibru între spontan şi deliberat se va afirma ca un fond necesar.

# FORMA ARTISTICĂ EXPRESIE A CONŢINUTULUI*

DE

ION PASCADI

Poate părea banală o temă atît de mult cercetată şi în care nu s-ar mai putea spune nimic nou. Pe de altă parte, printr-o greşită folosire, conceptele s-au demonetizat şi adesea în practică ele sînt înlocuite cu cele de mesaj şi limbaj sau esenţă şi structură mai moderne şi parcă mai adecvate. Se impun deci cîteva precizări: a) dacă forma este atît organizarea, compoziţia cît şi aspectul conţinutului pe care-l exprimă, structura este doar totalitatea relaţiilor esenţiale dintr-acesta, b) dacă forma este individualizată, unică, inimitabilă, irepetabilă, structura fiind de fapt o schemă poate fi comună unei serii de opere, deci supraindividuală, c) dacă forma este alcătuire, îngemănare a tuturor expresiilor, limbajul este mijlocul convenţional prin care ea comunică pe baza unui cod. În ce priveşte conţinutul, acesta diferă de esenţa operei prin concreteţe şi totalitate faţă de extracţia generalizatoare şi inevitabila limitare a acesteia din urmă şi nu se identifică cu mesajul pentru că a) conţinutul cuprinde totalitatea ideilor explicite şi implicite, a sensurilor clare şi obscure, a afectelor, stărilor de spirit închise virtual în construcţia sa, mesajul fiind doar ceea ce se comunică, b) conţinutul e latent, virtual şi pasiv, mesajul e doar ceea ce intră în funcţionarea socială într-un moment dat, c) conţinutul e complex, concret, nedecompozabil, esenţa este simplificată, abstractă, extracţie metaartistică. Iată că noţiunile ce par a se suprapune (conţinut, mesaj, esenţă pe de o parte, formă, limbaj, structură, pe de alta) au între ele numeroase deosebiri. Limitîndu-ne acum la tema studiului nostru şi anume la conceptele de formă şi conţinut observăm că unitatea celor două concepte caracterizează însăşi opera.

*Existenţa operei de artă presupune în mod obligatoriu prezenţa nemijlocită a formei ca realitate sensibilă, avînd o consistenţă fizică şi un aspect sugestiv care reprezintă întruparea conţinutului ei de idei şi sentimente, de atitudini şi mobiluri ale acţiunii. Ca totalitate vie opera apare prin intermediul formei expresive care se impune în ansamblul creaţiilor umane prin singularitatea şi caracterul ei aparte, trans-*

* Capitol din tratatul de estetică (lucrare colectivă în curs de elaborare în cadrul Institutului de filozofie).

*punînd în mod caracteristic o lume de valori de toate tipurile, a căror fuziune de nedesfăcut constituie arta.*

Istoria spiritului a cunoscut numeroase oscilații între interpretările posibile ale relației formei cu conținutul. Fără a face un istoric al lor, o enumerare schematică a lor este relevantă :

a) *Conținutul* este considerat în sine, indiferent de structurarea și înfățișarea lui, ca singurul element important al operei ; toate formulele de estetică a conținuturilor păcătuiau nu numai prin caracterul lor nedialectic ci și prin neglijarea specificității estetice, ceea ce permitea confuzia valorilor, reducînd opera la dimensiunea ei informativ cognitivă și ignorîndu-i personalitatea. „Estetica conținutului" (Gehaltaesthetic) proprie idealismului german în perioada Sturm und Drang (Herder, Goethe) sau a sociologismului lua în considerație exclusiv *ce* anume spune opera, descriindu-i subiectul sau implicațiile gnoseologice și axiologice, ceea ce evident era insuficient pentru a înțelege de ce acestea sînt opere de artă și au relevanță estetică în primul rînd, chiar dacă includ valori de diferite alte tipuri ;

b) *Forma* operei este singura care contează, indiferent de conținutul ce-l cuprinde sau îi servește drept pretext ; formalismul în nenumăratele sale ipostaze s-a limitat la *cum* apare opera sau, cel mult la osatura ei — așanumita „formă internă" — negînd orice implicații extraartistice ale acesteia și preocupîndu-se exclusiv de tehnica, procedeele sau materialul utilizat, în afara vreunui sens anume.

Dar, după cum arăta încă C. Dobrogeanu-Gherea, „forma și fondul în artă pot să fie despărțite numai în abstracție, că în realitate este imposibilă forma fără fond și fondul fără formă" și că cei ce nu înțeleg această unitate „le separă și caută în formă însemnătatea și înțelesul artei, iar fondul pentru ei e secundar, e accidental, esența e formă. Acestei concepții greșite se datorește formula « artă pentru artă »" [1]. Firește, metodologic și conceptual conținutul și forma pot fi discociate, și, în cazul artei, o analiză a particularităților formei este dintre cele mai relevante legitimînd preocupări ca ale „formaliștilor" ruși și ale structuraliștilor sau stiliștilor contemporani, cu condiția ca ele să nu ajungă (cum se întîmplă adesea) la o totală ignorare a conținutului.

c) *Corelația* formei cu conținutul e admisă dar este înțeleasă simplificator : 1. forma artistică este o haină, un simbol transparent, pentru valori de alt tip ; 2. conținutul își determină în mod mecanic o anumită formă, aceasta din urmă nemaifiind decît o consecință automată a sa ; 3. forma operei este eternă și imuabilă. Conținuturile ce i se pot atribui sau subsuma sînt vremelnice și arbitrare.

Față de această diversitate de interpretări, eronate prin unilateralitate, schematism sau ignorare a specificului artei ca produs al unei creații aparte, constituite în practica social-istorică, orice analiză exigentă se va vedea obligată să infirme pozițiile enumerate, chiar dacă unele dintre ele au avut reprezentanți prestigioși. Nu ne vom ocupa însă, aici, cu respingerea fiecărei păreri în parte, considerînd că determinarea și expunerea pozitivă a temei noastre și a semnificației celor doi termeni implicați în ea va da prin ea însăși răspunsul necesar.

## 1. CONȚINUTUL OPEREI DE ARTĂ

*Atunci cînd se vorbește despre conținutul operei se are îndeobște în vedere CE anume cuprinde ea, ce reflectă sau exprimă din realitatea obiectivă și subiectivă la care este raportată, din viziunea artistică a creatorului ei, a intereselor și aspirațiilor grupului, clasei, epocii sale.* Înțeles astfel conținutul configurat este cel care devine, așa cum se exprima sociologul și istoricul francez de artă Pierre Francastel, un *simptom de civilizație*, un semn al timpului și lumii în care s-a născut sau a aceleia pe care, pornind de la prezent, o prefigurează.

Premisa acestei înțelegeri a artei o constituie teza în conformitate cu care opera nu este o monadă leibniziană închisă în ea însăși fără un contact cu lumea din care face parte, ci dimpotrivă ea își extrage substanța din universul din afara ei, fie că e vorba de realitatea însăși sau de expresia ei subiectivă în conștiințe (de fapt reflectarea presupusă de operă este întotdeauna o dublă reflectare, pentru că opera va avea un conținut născut prin construcția subiectivă a artistului care pornește la aceasta de la un ideal, o viziune despre lume, ele însele subiective, rezultat al unei reflectări). Oricît de mare este rolul subiectului creator, al personalității artistului, el nu va izgoni niciodată cu totul realul, astfel încît opera nu va fi niciodată „pură exprimare de sine" cum afirmă unii teoreticieni situați pe poziții idealiste.

Dacă am limita conținutul operei la spiritul care îi dă naștere, ignorînd faptul că acesta nu poate construi din nimic, am ajunge de fapt să o golim de conținut pentru că ideile artistului, viziunea sa izvorăsc și ele dintr-o lume, reflectă o realitate, se raportează la un context, își au în ultimă instanță rădăcinile într-un anumit univers istoricește determinat. De aceea rămîne inacceptabilă afirmația unui Giovanni Gentile, după care poetul „nu exprimă însăși materia, ci viața propriului suflet,

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 232.

propriul sentiment, cum s-ar spune sau Eul în abstracta și nemijlocita sa poziție subiectivă" [2]. Eul poetului este de fapt locul transformării concrete a obiectivului în subiectiv și astfel devine un generator de opere care mediază contactul receptorului cu realul.

*Trecînd prin acest dublu filtru al subiectivității, conținutul nu va putea fi identificat deci niciodată cu o simplă imagine a realității, iar construcția reprezintă întruparea lui într-o anumită formă, îl modifică mai accentuat îndepărtîndu-l de punctul de pornire.* Se vorbește adesea despre un „conținut obiectiv" al operei, înțelegîndu-se prin aceasta faptul că întrucît reflectă, exprimă realul, ea nu este decît forma acestei reflectări, afirmație exactă însă doar dacă o privim în relație directă cu realitatea, cu viața. Sublinierea acestei perspective se face cu scopul de a atrage atenția asupra punctului de pornire al oricărei creații artistice ca și asupra indisolubilei sale legături cu viața, cu tot drumul complex pe care-l parcurge și verigile intermediare care o leagă de real.

*Fiind oglindire a vieții, a realului, opera este, după cum se vede, un produs al subiectivității și are o natură și un caracter imaginar, este și rămîne construcție a spiritului uman, chiar dacă „imaginile" ei își pot găsi un corespondent izomorfic la nivelul existenței.* După cum sublinia Lenin în *Caiete filozofice*, „arta nu cere ca produsele ei să fie recunoscute drept *realitate*" [3], afirmație care, desigur, nu aruncă automat arta în planul „idealului", ci mai degrabă în sfera a ceea ce Tudor Vianu numea „areal".

*Conținutul este în ultimă instanță modelat de realitate, prin intermediul idealului creatorului, dar el se instituie ca formă nu numai sub influența viziunii artistice ci și a legilor artei, ale ramurii, genului, ba mai mult, a principiilor generale ale creației umane care realizează obiectele, așa cum arăta Marx* [4], *după „măsura lor inerentă" (ceea ce și face ca să se poată spune că fiecare dintre ele este produs „și în conformitate cu legile frumosului").* Din cele de mai sus se poate vedea cît de complex este procesul de naștere al conținutului artistic, la care concură determinanți obiectivi dar și numeroși factori subiectivi.

Apare cu atît mai evident greșit de a vorbi de o primordialitate a conținutului în raport cu forma nu numai cronologic dar și ca determinare, pentru că acest conținut în artă *nu este preexistent formei sale artistice*, ci se naște și se afirmă în mod obligatoriu prin intermediul ei. După cum arăta Antonio Gramsci, se poate vorbi de primordialitatea conținutului doar în sensul că „schimbările de conținut sînt și schimbări de formă" [5], iar de aici se vede mai degrabă întrepătrunderea lor decît prioritatea.

*În perspectivă estetică problema raportului artei cu realitatea este preluată ca punct de plecare pentru orice investigație, dar analiza trebuie dusă mai departe și modificat unghiul de abordare: conținutul nu mai este viața însăși ci reflectarea ei mediată, prin intermediul conștiinței creatorului și receptorului operei,* deci el nu mai poate fi calificat drept un dat „obiectiv", ci ca un produs al subiectivității care îl configurează (atunci cînd vorbim de adevărul artistic, de pildă, avem în vedere corespondența sensurilor realului cu sensurile incluse în produsul creației și validate prin interpretarea lor de public).

În acest plan vom vorbi despre *conținut înțeles ca:*

a) *sinteză de valori politice, etice, filozofice, cognitive date, existînd într-un organism nou, cu o viață proprie.* Valențele axiologice enumerate sînt cuprinse în însăși substanța artei, ele nu mai există „ca atare" și nu pot fi separate de conținutul operei astfel înțeles. Existența acestei unități a valorilor era recunoscută încă din antichitate, iar încercările de negare estetică a implicațiilor morale, politice sau filozofice au ajuns întotdeauna să golească opera de substanța ei. Dacă ne-am situa pe o poziție puristă absolutizantă, arta ar înceta să mai existe pentru că ea este „impură" prin definiție, se hrănește din totalitatea valorilor care intră în substanța ei și nici nu ar putea exista în afara lor, doar sub raport formal. Dîndu-i viață, opera nu constituie doar un recipient pentru valori de alt tip, ci devine un organism ce se constituie în valoare artistică.

Prețuirea operei ca produs autonom al spiritului, cu o existență, o personalitate proprie nu permite ruperea ei de valorile pe care le înglobează, ca și de contextul axiologic în care există, pentru că în ultimă instanță artisticul nu poate fi găsit în afara lor și nu poate fi judecat doar pe baza unor criterii formale luate în sine.

b) *Tema, subiectul, sînt în altă accepție de asemenea considerate a fi componente ale „conținutului", deși ca atare, în afara expresiei ele rămîn* — ca și implicațiile axiologice amintite la punctul *a* — *nerelevante și nespecifice.* Oricum ele se apropie mai mult de unitatea cu ceea ce s-a numit „formă interioară"

---

[2] Apud Tudor Vianu, *Istoria esteticii de la Kant pînă azi*, București, 1934, p. 215—216.

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, E.S.P.L., 1956, p. 48.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Despre artă*, Edit. politică, 1966, vol. 1, p. 153.

[5] Antonio Gramsci, *Oeuvres choisies*, Paris, Ed. Sociales, 1959, p. 178.

pentru că reprezintă un început de organizare și structurare estetică. Enumerarea temelor sau povestirea subiectelor lor nu are însă în sine relevanță artistică rămînînd la un nivel strict informativ.

c) *Ideile, sentimentele transmise în mod expresiv, sugestiv receptorului despre realitatea privită din punct de vedere al omului, despre un univers natural și social sînt în plan psihologic o altă accepție a conținutului operei*; trebuie observat că în oricare dintre aceste accepții prezentate, arta se dovedește a fi antropocentrică, evident privind realitatea nu din punctul de vedere al unui individ abstract, asocial ci dimpotrivă prin prisma concepțiilor intens colorate concret, determinate social-istoric și exprimînd subiectivitatea creatorului ei.

d) *Trebuie să considerăm drept conținut al operei nu numai totalitatea sensurilor emise de ea ci și ansamblul semnificațiilor care-i sînt conferite în timp de critică, de receptare, întrucît acestea întregesc edificiul construcției*, înalță o nouă aripă a sa, cum arăta Mihai Ralea vorbind despre critic drept „creator al unui nou punct de vedere"; nu înseamnă, firește, că opera va avea un conținut difuz, etern variabil, dar nici că el este unul fix, dat odată pentru totdeauna și care va fi receptat invariabil la fel, fără ca dialectica relațiilor operă-subiecți, operă-epocă, operă-istorie să nu-și spună cuvîntul.

Planurile diferite prezentate mai sus ca și cele patru accepții ale conținutului nu se contrazic, ci mai degrabă se completează, aceste diverse nivele de analiză fiind proprii unor perspective și viziuni diferite: abstract-axiologică, configurat tematică, direct și concret referitoare la fiecare operă, semantic-sociologică. Conținutul operei, indiferent de perspectivă rămîne un dat individual, inconfundabil, a cărui analiză nu-l va epuiza niciodată după cum nu-l va putea înfățișa într-un limbaj logico-discursiv fără a-l sărăci, întrucît îl desparte nefiresc de forma sa, îl scoate din organismul din care face parte. *În realitate conținutul nu există decît configurat, el nu poate fi redat prin povestire, formalizat; descrierea sau orice alt procedeu și izolarea lui nu este cu putință decît schematizîndu-l din rațiuni metodologice.*

Trebuie distins însă între ceea ce reprezintă *conținutul latent*, virtual al unei opere, semnificațiile posibile ale acestuia, „cîmpul de posibilități" pe care îl oferă, cum s-ar exprima Umberto Eco și *conținutul actualizat* printr-o anumită interpretare și devenit astfel înțelesul ce funcționează estetic în acel context socio-cultural. Fără ca să existe deosebiri radicale ducînd pînă la incompatibilitate, istoria literaturii și artei a permis înțelegerea aceleiași opere în numeroase feluri și deci constituirea unor conținuturi spirituale diferențiate față de cele anterioare. Căutarea conținutului latent al operei pentru a-l actualiza este opera critică nu numai a unor oameni specializați, ci a receptorilor în totalitatea lor și pînă la urmă a istoriei însăși care aruncă în timp și spațiu perspective diferite asupra uneia și aceleiași opere.

## 2. FORMA OPEREI

*Atunci cînd se vorbește despre forma operei de artă se are în vedere îndeosebi CUM apare ea receptorului chiar și la prima vedere, iar — privind lucrurile mai în profunzime — în ce fel organizează ea conținutul făcîndu-l expresiv și sugestiv.* Detașîndu-ne de viziunea idealistă a lui Plotin despre forma interioară, credem că metodologic distincția lui Shaftesbury între interior și exterior poate fi preluată, evident precizînd că nu este vorba de o determinare automată și univocă: „unde este dat în mod cert un caracter adevărat — spunea el — iar forma interioară este reprezentată în mod corect și exact, acolo forma exterioară trebuie în mod necesar să i se adapteze ei"[6]. Apare din acest citat că între conținut și formă există o corelație strînsă și chiar s-a întîmplat adesea ca el să fie interpretat în sensul unei predominanțe a conținutului, forma apărînd ca simplă plăsmuire a lui, părere ce nu ni se pare a reieși din cuvintele esteticianului englez și cu atît mai mult din ansamblul operei lui, în care formei interne (inward form) i se acordă un loc deosebit.

Modul complex în care are loc această adaptare a formei la conținut trebuie de asemenea avut în vedere întrucît sînt încă cunoscute din antichitate regulile formale suprain dividuale precum ordinea, armonia pitagoreică, măsura, moderația, sobrietatea, simetria, proporția și concordanța la Platon, canonul lui Policlet, apoi cunoscuta secțiune de aur a lui Zeissig, regulile sonetului, dramei sau epopeii despre care vorbea Schlegel, cuplurile stilistice ale lui Wölfflin, cele zece grupuri de stiluri ale lui Meyer, teoria apercepției estetice a lui Elster precum și toate orientările contemporane privind structura unitară a genurilor sau speciilor și stilul supraindividual comun al epocilor, ramurilor sau orientărilor artistice.

Dincolo de unilateralitățile pe care cele mai multe dintre teoriile amintite le-au introdus, ele au relevat imposibilitatea de a face abstracție în analiza operei individuale de caracteristicile formale care o depășesc

[6] Shaftesbury, apud Oskar Walzel, *Conținut și formă în opera poetică*, București, Edit. Univers, 1976, p. 86.

fiind comune unui grup de opere şi acţionînd ca reguli constrîngătoare asupra însăşi organizării sau înfăţişării lor. Revolte ca ale lui Bacon sau Hobbes împotriva regulilor impuse ca şi toate negaţiile unei forme supraindividuale s-au dovedit a fi periodice şi indisolubil legate de procesul creator inovator care venea să spargă vechile tipare tradiţionale, clasicizate şi academizate, propunînd altele şi asemenea răscoale au fost proprii atît romantismului şi impresionismului cît şi tuturor orientărilor noi din secolul XX, care au promovat cele mai spectaculoase răsturnări ale formei, ajungînd să considere chiar şi informalul drept un anumit tip de formă care s-a pulverizat sau care rămîne deschisă mai multor interpretări posibile.

*Adresîndu-se direct simţurilor ca unic şi esenţial mod de afirmare, forma artistică apare în prim plan ca aparenţă întrucît ea declanşează în conştiinţă o reacţie imediată, la acelaşi nivel şi abia după aceea devine posibilă apropierea de conţinutul ei, de totalitatea semnificaţiilor a căror organizare şi înfăţişare este.*

O atare concepţie, propunea Tudor Vianu atunci cînd spunea că în formă „intră în primul rînd suma tuturor datelor sensibile care întregesc aparenţa ei" alături de „un mod special de organizare a naturii" şi de „compunere a datelor conştiinţei" [7] şi încerca să sistematizeze cîteva momente constitutive ale operei de artă (izolarea, ordonarea, clarificarea, idealizarea). După cum vedem, elementele formei se împletesc cu cele ale conţinutului, astfel încît distincţia lor este — cum arătam — în mare măsură pur metodologică. Indisolubilitatea lor este remarcată de acelaşi gînditor atunci cînd observă că „forma operei literare este însuşi conţinutul ei, sesizat în ceea ce el cuprinde mai original" [8], ceea ce nu înseamnă contopirea lor într-atît încît cercetătorul, criticul să acorde atenţie exclusiv conţinutului de idei, concepţiei despre lume. Slăbiciunea comună tuturor încercărilor de a reduce forma la conţinutul ei exprimabil printr-un discurs logico-teoretic constă tocmai în neglijarea acestui caracter profund *concret* al ei care nu poate fi epuizat printr-o descriere conceptuală, ci obligă la *trăirea* ei, la trecerea formei prin filtrul simţurilor şi al reacţiilor afective adesea neconştientizate şi oricum imposibil de raţionalizat şi epuizat în substanţa sa.

Pentru a înţelege natura formei artistice şi de ce arta se afirmă doar prin construcţia şi înfăţişarea ei, este necesară deosebirea ei de conceptul cu care pare a se suprapune şi anume cel de structură. *Dacă forma are întotdeauna o consistenţă fizică şi este cel mai adesea indisolubil legată de materialul din care este alcătuită opera, de care de regulă nu poate fi despărţită fără alterarea conţinutului,* structura este de natură *spirituală,* fiind analizabilă cu ajutorul minţii. Forma artistică există ca o realitate ce nu poate fi distrusă fără a nimici însăşi opera, în vreme ce structura este o extracţie ideală, un model al operei posibile dar nu un înlocuitor al ei însăşi.

Realizată prin linii, sunete, culori dispuse într-o totalitate *organică, forma există ca o fiinţă vie,* în timp ce schema relaţiilor ei esenţiale rămîne un produs mort dacă este luat în afara obiectului din care a fost surprinsă prin abstractizare. Aceasta şi face ca *forma să fie întotdeauna concretă şi unică* întrucît aparţine unei singure opere şi poate avea doar trăsături comune cu altele din acelaşi stil, curent, epocă, în timp ce structura rămîne *abstractă* şi *generalizatoare* întrucît nu odată se dovedeşte a fi aceeaşi pentru mai multe opere (nu ne referim doar la structura genurilor sau speciilor artistice, ci şi la faptul deja observat că individualităţi formale distincte au o structură comună, precum o arată comparaţia dintre „Tristan şi Isolda", „Romeo şi Julieta" şi „Dama cu camelii" sau „Poveste de iubire".

Unitatea şi *individualitatea formei* — dincolo de asemănările, elementele comune, interînfluenţele operelor între ele, în cadrul aceluiaşi gen sau chiar curent şi stil trebuie legată şi de faptul că experienţa artistică înglobată în ea este prelucrată în mod personal, că năzuinţa spre originalitate este o caracteristică fundamentală a artei şi că ea se realizează îndeosebi la nivelul organizării materialului, al aspectului ei, al selecţiei diferenţiate făcută de creator în fiecare caz în parte.

Lucrul este posibil pentru că forma reprezintă *totalitatea relaţiilor ce intervin în alcătuirea unui conţinut,* inclusiv a celor secundare, aparent nesemnificative dar de fapt cele care dau nota personală şi farmecul operei în timp ce structura, aşa cum ştim se limitează la *totalitatea relaţiilor esenţiale* dintre părţile unei totalităţi (Monroe C. Beardsley). Tocmai pentru că este constituită din ansamblul nedesfăcut, trăind *sintetic* în faţa receptorului, forma are o *forţă evocatoare* şi *de sugestie* dintre cele mai remarcabile în timp ce structura, produs al *analizei* nu poate produce decît o reacţie de satisfacţie în faţa forţei exegezei de a descompune şi recompune opera în ce are hotărîtor, determinant, caracteristic.

O structură izbutită nu va fi niciodată mai mult decît *punctul de plecare* al unei creaţii (în măsura în care artistul are dinainte o viziune atît de limpede asupra viitoarei sale construcţii — lucru rar întîlnit şi inexistent ca atare, în mod „pur") în timp ce forma este întotdeauna *produs al creaţiei* purtînd

[7] Tudor Vianu, *Estetica*, ed. a IV-a, Edit. Minerva, 1968, p. 88—92.

[8] Tudor Vianu, *Probleme de stil şi artă literară*, E.S.P.L.A., 1965, p. 6.

în sine amprenta avatarurilor, aventurilor și căutărilor anterioare ale acesteia odată cu elementele hazardului, visului sau posibilelor intervenții ale inconștientului. Din această cauză o formă izbutită va fi în mod obligatoriu *expresivă* referindu-se la un întreg univers de idei, sentimente, stări de spirit sau atitudini, în timp ce structura va rămîne organizatoare, ordonatoare ca orice schelet generalizator, lipsit de carne și sînge.

Contactul receptorului cu forma este astfel întotdeauna în mod obligatoriu nemijlocit, în timp ce accesul la structura operei este prin definiție *mijlocit* de activitatea analitică a criticului sau istoricului de artă specializat, care realizează nu un act de consum spiritual al unei valori date, ci unul de producție prin generalizare a modului ei, posterior momentului întîlnirii cu opera. Unitate a organizării interne și a înfățișării operei forma poate fi mimetică sau nu, în funcție de orientarea artistică respectivă, dar își are chiar și indirect izvorul în real, pe cînd în cazul structurii ea nu are cum fi mimetică și, chiar dacă se pot găsi corespondenți ai ei, aceștia vor fi de natură cu totul indirectă. Se poate vorbi astfel de analogii structurale de tipul celor blagiene între impresionismul în pictură, intuiționismul lui Bergson sau fizica lui Mach sau de cele ale lui Lucien Goldmann între mentalitatea nobilimii de robă, filozofia lui Pascal și teatrul lui Racine, fără a putea raporta aceste structuri imaginare la structurile sociale care le-au generat. Dacă spunem precum Tudor Vianu că individualismul burghez a creat portretul, găsim aici o explicație genetică dintre cele mai interesante fără a putea regăsi mimetic în operele picturale structura de clasă a societății capitaliste în devenire, decît poate într-un mod cu totul figurat.

Nașterea formelor este rodul unui proces complex : fie că ele reproduc forme naturale preexistente, convenții și norme sociale care circulă, fie că ele modifică formele preexistente, le combină sau se supun viziunii artistice a creatorului (care înglobează ea însăși ca fond aperceptiv o întreagă lume configurată morfologic), toate aceste ipostaze vorbesc despre *o relativă distanțare a fiecărei forme noi de cele care au precedat-o sau de cele de la care a pornit. Opera este construcție formală semnificativă smulsă din imediatitatea vieții și totodată dependentă de ea, avînd o viață proprie dar și una subordonată conținutului ei și sistemului formal existent la care se raportează, chiar și atunci cînd îl neagă.*

Apariția formelor noi în artă are uneori loc la nivelul operei înțeleasă ca sistem integral, ceea ce și face ca să nu putem vorbi niciodată de o originalitate absolută, ci întotdeauna la nivelul unor subsecvențe care însă, deși aparent modifică doar detalii nesemnificative, sînt de fapt cele care dau farmecul noii totalități și viață noului organism. Dependentă de ceea ce vrea să exprime, dependentă de materialul prin care o face, dependentă de context în toate cazurile arta — așa cum sublinia Ernst Fischer — „constă în a da o formă și forma este aceea care face dintr-un produs o operă de artă. Forma unei opere de artă nu este ceva accidental, arbitrar sau neesențial ca de altfel și forma unui cristal. Legile și convențiile formei sînt concretizarea dominației omului asupra materiei ; în ele se păstrează experiența transmisă, în ele se află în siguranță orice realizare ; ele constituie ordinea necesară artei și vieții" [9]. Iată astfel că *orice formă, orice construcție nouă este rod al experienței și capacității omului de a exprima sugestiv, caracteristic, în urma unei selecții ceea ce este mai expresiv, mai adecvat conținutului ce urmează a fi transmis.* În acest sens într-adevăr forma este esențială, adică definitorie și nu înseamnă că ansamblul procesului creator poate fi asemănat cu necesitatea implacabilă a legilor naturii, așa cum s-ar părea din comparația cu cristalul.

*Formele individuale sînt rod al fanteziei creatorului lor, dar totodată înglobînd trăsături supraindividuale, ele devin experiență artistică solidificată.*

*Trăsăturile formale supraindividuale constituie ceea ce se numește structura nu a unei opere anumite, ci a unei specii sau a unui gen și, în această accepție, structura are un caracter mai general și mai larg decît formele individuale care se pot subordona.* În sensul acesta se poate spune că structura este mai mult decît o formă, că ea nu este legată de o operă anume, ci are un caracter global și reprezintă o extracție sintetică a unei experiențe social-artistice și mai largi decît structura. Forma, ancorată în concret și individual are totuși mai multe înțelesuri putînd fi considerată de înfățișare (Bildung, Shape), formă organizată perceptiv, (Gestalt, ensemble, totalité, Wholeness), în timp ce, pe alt plan, avem de-a face cu un proces formal caracteristic unei epoci, deci înglobînd o sumă de forme particulare într-o structură (Gestaltung, principe informant).

Argumentarea de pînă acum este relevantă pentru mai multe aspecte ale naturii și rolului formei dezbătute aici : a) *forma nu exprimă un conținut exterior ei decît în mod indirect* ; b) *legile formale ale evoluției speciilor, genurilor și ramurilor artei intervin în a limita caracterul de simplu reflex al lumii pe care opera o exprimă* ; c) *forma poate fi cercetată și ca atare pentru a surprinde speci-*

---

[9] Ernst Fischer, *Necesitatea artei*, București, Edit. Meridiane, 1968, p. 168.

*ficitatea estetică a operei*; d) *diversitatea de forme este un produs al dublei trăsături a actului creator în majoritatea cazurilor: individualitatea artistului și unicitatea operei.*

Clasificarea formelor este dificilă datorită acestei unicități irepetabile ce le caracterizează, ca și datorită faptului că, la nivelul speciilor și genurilor, chiar ele pun problema diferențierilor interne ale artei pe ramuri, ca și a diferențierii externe a publicului receptor atît în spațiu cît și în timp. Acceptînd o clasificare cu totul generală, formele sînt mimetice sau nu, succesive sau statice, realiste sau fantastice, concrete sau stilizat-abstracte. O detaliere a lor presupune analiza istorico-critică individualizată și serializată în curente, orientări, tendințe, anume ceea ce iese din cadrul principial-teoretic presupus de estetica filozofică.

e) *Forma are un caracter convențional, ca dealtfel arta în genere, în sensul că ea este o construcție artificială învestită cu anumite semnificații derivînd din conținut dar conformîndu-se și universului exterior ei, inclusiv sensibilității epocii, lumii configurate a naturii și vieții spirituale.*

Unitatea conținutului cu forma poate fi desfăcută prin analiză, mai ales că în cazul operei intervine în mod hotărîtor materialul care este indisolubil legat de configurația, de natura expresiei, de însăși existența ca atare a artei. Fiecare dintre ramurile, genurile și speciile artistice presupune materialul (sonor, vizual etc.) nu doar ca un suport oarecare, ce ar putea fi schimbat la nevoie cu altul echivalent, ci *individualitatea și originalitatea operei constă tocmai în faptul că folosește un anumit material, cu o anumită organizare formală, ceea ce și deosebește arta de știință sau de alte forme ale spiritului în care materialul de construcție, suportul e indiferent.*

După cum remarca Tudor Vianu, „numai operele artei sînt atît de indisolubil legate de forma înfățișării lor materiale încît orice schimbare a acesteia le modifică sensul și valoarea. Originalitatea operei de artă exprimă deci un raport special între concepția artistului și forma materială pe care o manifestă. Precizăm natura acestui raport atunci cînd spunem că originalitatea operei de artă este imutabilă" [10]. Imposibilitatea de a despărți forma de materialul utilizat derivă din însăși natura artei, întrucît aici apelul la rațiune și sentimente nu poate avea loc decît prin intermediul simțurilor, a ceea ce acestea percep în mod nemijlocit.

*Imutabilitatea ce caracterizează opera este de fapt și una dintre trăsăturile care-i asigură polisemia, bogăția de sensuri, întrucît contactul cu ideile și sentimentele operei este mijlocit de formă și de materialul în care se întrupează,* ceea ce face ca receptorul să poată interpreta în mod diferit opera, atît datorită viziunii sale proprii cît și datorită faptului că însuși conținutul se dovedește a fi greu de sesizat și surprins cu claritate. Putem spune în acest sens că există o inevitabilă *opacitate parțială* a operei determinată de organizarea ei formală și de materialul ce-i servește drept suport, ceea ce și explică dificultatea de a ajunge la înțelesul ei, ca și imposibilitatea de a-i da un sens și o semnificație unică, de o limpezime cristalină.

Introducînd forma în contextul receptării ei de către public vom observa că deși consistența ei fizică, alcătuirea ei rămîne aceeași, putem vorbi totuși și de o *formă inițială* și de o *formă finală* nu în sensul unui raport de consecuție și nici al modificării ei reale în procesul de receptare, dar ca o firească mutație a accentului asupra uneia sau alteia dintre componentele ei formale pentru a o putea integra spiritualicește în contexte diferite, în „raporturi de consum" noi. Forma este privită aici nu ca organizare imuabilă a conținutului, ci sub raport spiritual ca produs dinamic al contactului cu ea, în care se nasc și moduri diferite de a percepe, sisteme de receptare noi, sensibilități care se adecvează unor noi viziuni, încercînd să le proiecteze asupra operei rămasă de fapt neschimbată, unică, inimitabilă, irepetabilă și în fapt indestructibilă.

La nivelul practicii artistice, grija pentru formă este dintre cele mai importante și documentele P.C.R. au subliniat în repetate rînduri importanța mijloacelor de expresie, a varietății de forme și stiluri pe care creatorii de artă în mod liber le pot folosi, în conformitate cu personalitatea și înclinațiile lor pentru a crea opere care să slujească poporului. În Raportul la Congresul al IX-lea al P.C.R. se arăta: „Artei și literaturii le sînt proprii preocuparea pentru continua înnoire și perfecționare creatoare a mijloacelor de exprimare artistică, diversitatea de stiluri; trebuie înlăturată orice tendință de exclusivism sau rigiditate manifestată în acest domeniu. Esențial este ca fiecare artist, în stilul său propriu, păstrîndu-și individualitatea artistică, să manifeste o înaltă responsabilitate pentru conținutul operei sale, să urmărească ca ea să-și găsească drum larg spre mintea și inima poporului" [11]. Sînt subliniate, după cum vedem, cu acest prilej, ca și în numeroase altele, unitatea dintre libertate și responsabi-

[10] Tudor Vianu, *Tezele unei filozofii a operei*, Postume, București, E.L.U., 1966, p. 172—173.

[11] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 68.

litate în actul creator, cea dintre conținut și formă referitor la opera ca atare.

*Subliniind libertatea creatorului în alegerea mijloacelor sale, ar fi greșit să credem că ea este absolută și în afara unor determinări și chiar constrîngeri.* Conținutul nu determină automat forma lui, dar nici nu este indiferent față de ea și nu se organizează sau exprimă oricum. Pe de altă parte, creația — oricît de spontană și liberă ar fi — nu poate fi haotică și în afara unor minime cerințe privind alcătuirea, înfățișarea, exprimarea coerentă, organică a ideilor și sentimentelor.

În sfîrșit, o deloc neglijabilă *constrîngere formală* are loc din afară pe mai multe planuri : a) opera se încadrează într-o specie sau gen, ale căror norme trebuie să le respecte într-o anumită măsură, originalitatea și noutatea formală absolută fiind imposibile ; b) arta apare într-un context de valori format ale cărui cerințe stilistice nu pot fi ignorate ; c) fiecare nou venit, pentru a putea intra în conștiințe trebuie să țină cont de obișnuințele formate în timp în sensibilitatea receptorilor, de anumite convenții formale predominante, a căror înfrîngere — năzuință a oricărei opere autentice — nu este ușoară.

Sistemul de convenții formale care influențează receptarea depășește cu mult nu numai opera sau ramura de artă respectivă dar chiar arta în genere incluzînd numeroase elemente chiar extraestetice, provenite din cele mai diferite și neașteptate sfere ale culturii și civilizației materiale și spirituale. Așa cum arătau Mihai Ralea și Traian Herseni „formele psihice transmisibile sînt totdeauna unelaborat *cultural*, fiind legate cu necesitate de limbă, de scriere, de opere de artă etc., în care se răspîndesc ideile, sentimentele, idealurile etc." [12]. Sfera acestor forme psihice include îndeosebi experiența socială întruchipată în organizarea mediului ambiant, în obiectele și atitudinile ce constituie un anumit mod de viață, în obișnuințele și acțiunile ce configurează stilul cultural al unei epoci.

Universul socio-cultural ca și fiecare individ în parte au în operă un cristal ce concentrează atitudini dintre cele mai diferite dar ale cărui fațete pot fi înțelese în dinamica lor numai dacă sînt văzute unitar, în complementaritatea relațională a conținutului și formei.

---

[12] Mihai Ralea, T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Edit. științifică, 1966, p. 259.

# DE LA TRANSCENDENTAL LA ONTOLOGIC ÎN EXPLICAREA EXPERIENȚEI ESTETICE

## (Un punct de vedere asupra poziției lui M. Dufrenne)

DE

DUMITRU MATEI

În principala sa lucrare de estetică filozofică — *Fenomenologia experienței estetice* —, Mikel Dufrenne își propunea să fundamenteze „o *estetică pură*" în manieră kantiană. El afirma în acest sens, textual, că „experiența estetică pune în joc veritabile categorii *a priori* ale afectivității, și anume în sensul în care însuși Kant vorbește de categoriile *a priori* ale sensibilității și intelectului : așa cum în gîndirea kantiană categoriile *a priori* sînt condițiile sub care un obiect este dat sau gîndit, acestea sînt, în cazul afectivității, *condițiile sub care o lume poate fi simțită...* " [1]. Formulîndu-și, deci, premisa fundamentală a demersului său, Mikel Dufrenne se îndreaptă imediat spre postulatele gîndirii fenomenologice pentru a preciza că *a priori*-ul (calitățile afective cum ar fi, de exemplu, *tandrețea, tragicul, oribilul, derizoriul* etc.) rezidă *în obiect* (ca ceea ce îl constituie) *și în subiect*

---

[1] Mikel Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, vol. 2, București, Edit. Meridiane, 1976, p. 120 (subl. ns.).

(ca putere de deschidere asupra obiectului și care constituie subiectul ca subiect). „A simți" — precizează esteticianul francez — „înseamnă a încerca un sentiment, dar nu ca stare a ființei mele, ci ca proprietate a obiectului. Afectivul nu este în mine decît răspunsul la o anumită trăsătură afectivă existentă în obiect. Și invers, această structură atestă faptul că obiectul este pentru subiect.". *Tragicul, tandrețea, pateticul, majestuosul, oribilul, seninătatea, grațiosul* etc., desemnează, prin urmare, atît o atitudine a subiectului, cît și o anumită structură a obiectului, și anume pentru că în ultimă analiză — mai spune Dufrenne — atitudinea subiectului și structura obiectului sînt complementare [2]. Dar ce înseamnă că o calitate afectivă este *a priori*? „Spunem despre o calitate afectivă că este *a priori* atunci cînd, exprimată în operă, ea este costituantă lumii obiectului estetic și cînd — și aceasta i-ar fi verificarea — ea poate fi simțită independent de lumea reprezentată în același fel în care, așa cum spune Kant, noi putem concepe un spațiu sau un timp fără obiect" [3]. Altfel transpusă, această precizare are următorul înțeles: pentru a sesiza tragicul unui tablou de Van Gogh sau majestatea unui stejar pictat de Ruysdael, este necesar să deținem în prealabil — deci în afara lumii tragice sau majestuoase reprezentate în operă — sentimentul tragicului, majestuosului etc. Cu aceste înțelesuri, teoria *a priori*-urilor afective a lui Mikel Dufrenne parvine la fireasca ei încheiere: istoricul este sistematic sacrificat unor mai vechi formule doctrinare. Ispitit de filozofia „datului ultim", Dufrenne nu țintește numai idealul de transcendere a planului istoric, ci, mai cu seamă, intenția de a restabili valoarea explicativă a categoriilor subordonate *demersului transcendental* într-un domeniu prin excelență refractar acestui tip de investigație.

În lucrarea sa intitulată *Poeticul*, Mikel Dufrenne își propune, dintru început și în mod explicit, să facă — în fundamentarea experienței estetice — „*saltul de la transcendental la ontologic*", să descopere, adică, printr-o analiză de tip ontologic, categoria *a priori* a tuturor categoriilor afective *a priori* în înțelesul transcris mai sus. Pentru a efectua însă acest salt, Mikel Dufrenne a trebuit să treacă — așa cum s-a mai observat — de la corelarea intențională a omului prezent lumii la lumea prezentă omului. Și pentru a face ca lumea să fie prezentă omului, Mikel Dufrenne a resimțit necesitatea elaborării și fundamentării unei *Filozofii a Naturii*. Iată prima consecință — în ordine metodologică și teoretică — a saltului de la transcendental la ontologic. Dar se pune imediat întrebarea: de ce a preferat esteticianul francez o asemenea cale, întemeierea unei *Filozofii a Naturii* și nu a unei filozofii a culturii, să zicem? În paginile prefeței scrise pentru lucrarea *Poeticul*, Dufrenne afirmă limpede că, „fără îndoială, percepția estetică ne pune în prezența unor obiecte care sînt adesea construite de om: operele de artă. Dar aceste obiecte au înfățișarea Naturii și vom încerca să arătăm că în ele și prin intermediul artistului, Natura este cea care se oferă și vorbește, înainte chiar ca noi să fi vorbit sau acționat asupra ei prin știință sau tehnică. În acest raport original al Omului cu Natura, *poate că Natura este cea care deține inițiativa*" (subl. ns., *D. M.*).

Aceasta ni se pare a fi propoziția care conturează programul filozofic al *Poeticului*. Această teză-program, deși relevă un pregnant aer paradoxal, nu trebuie să ne deconcerteze. Ea ne apare cu totul justificată, dacă luăm în considerație una din premisele fundamentale ale gîndirii fenomenologice, și anume că filozofia nu este și nu poate fi considerată ca fiind altceva decît o *reflecție asupra originilor*, adică asupra modului sau modalităților de constituire a relațiilor omului cu lumea la începutul tuturor începuturilor. Este acum limpede că în „raportul original al Omului cu Natura", un raport în care „Natura este aceea care deține inițiativa", Mikel Dufrenne caută, potrivit tezei mai sus enunțate, temeiul originar al „experienței estetice", dar aducînd în discuție *„dimensiunea poetică a existenței"*.

Analizele consacrate determinării și definirii *stării poetice* în general conduc însă spre postulatele *apriorismului ontic* [4], la ideea în virtutea căreia „poeticul desemnează în primul rînd puterea care se revelează în apariția Naturii" [5]. Dar să reținem că acest postulat primește în cuprinsul lucrării nuanțări fine și foarte variate. La un moment dat, de pildă, Dufrenne afirmă că „primordialitatea poeticului în natură", primordialitatea „dimensiunii poetice a existenței" nu pune prin nimic în discuție funcția conștiinței poetice a poetului, întrucît — completează decisiv esteticianul francez — „imaginile Naturii sînt cu atît mai grăitoare cu cît ele sînt vorbite de om" [6].

Să lăsăm însă de o parte, cel puțin deocamdată, considerațiile pe care ni le sugerează postulatele centrale proprii concepției de care ne ocupăm pentru a trece la descifrarea și desfășurarea centrelor de interes teoretic, deci a punctelor nodale, care pun în lumină datele viziunii fenomenologice (sau, cel puțin, ale

---

[2] *Ibidem*, p. 125.
[3] *Ibidem*, p. 130.
[4] Mikel Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, Paris, Editions Klinsksieck, 1967, p. 15.
[5] *Poeticul*, București, Edit. Univers, 1971, p. 248.
[6] *Ibidem*, p. 239.

uneia din orientările ei) relative la originea atitudinii estetice, a sentimentului estetic şi a experienţei estetice. Vom avea de observat, pe de o parte, că întreaga investigaţie va fi orientată în mod predilect în direcţia conceptului de *Natură*. Ni se va dezvălui, pe de altă parte, imprejurarea — deloc neglijabilă — că înţelegerea Naturii ca „izvor al expresivităţii" se concretizează în eliminarea fără drept de apel a istoricităţii, a dimensiunii istorice din procesele şi din formele de geneză ale experienţei umane în general. Dar asupra acestei importante concluzii vom mai reveni.

Primul corp de argumente în sensul programului filozofic schiţat mai sus este desfăşurat în *Cartea I* („Poetic şi poezie"). Ceea ce artistul vrea să promoveze — notează Mikel Dufrenne în acest sens — „este fiinţa : o fiinţă a cărei frumuseţe atestă perfecţiunea sau plenitudinea, o fiinţă care îşi are scopul în ea însăşi, atunci cînd găseşte un public ce-o aşteaptă şi se realizează în percepţia estetică pe care o solicită" [7]. În această propoziţie noţiunea *fiinţă* desemnează *opera poetică*, mai exact spus „opera ce aspiră să fie poetică" în înţelesul capacităţii ei de a suscita *starea poetică*. Dufrenne pune aici un accent important : starea poetică trebuie să definească „un mod de a fi al subiectivităţii", un mod de a fi care nu poate fi suscitat decît de fiinţa obiectului. Or, despre un atare obiect „nu putem vorbi decît cu condiţia de a-i fi trăit experienţa (intenţia care-l însufleţeşte — n. ns. *D. M.*) şi ca despre un obiect destinat s-o provoace" [8]. Prima chestiune care necesită un răspuns — urmează esteticianul francez — este aceasta : cum facem această experienţă ? Citindu-l sau recitindu-l ? Cu această întrebare, intenţia sa se conturează cît se poate de clar şi rezidă în a degaja şi sublinia diferenţa — *à propos* de starea poetică — dintre *Lectură şi recitare*. Evident, nu-l putem urma în detalii. Concluzia sa — o concluzie care ne readuce în memorie tezele filozofului şi esteticianului român Mihail Dragomirescu — este transcrisă din perspectiva conceptului de *sensibil* : „adevărata poezie nu purcede din scris" întrucît „poezia este o voce". Ce fel de voce însă ? O voce interioară — spune Dufrenne urmîndu-l pe Croce — care trebuie să se obiectiveze într-o voce sonoră. O „lectură mută" trădează poezia, pentru că „sensul este imanent sensibilului".

Pentru a întări şi amplifica această idee, Mikel Dufrenne se angajează, în continuare, într-o lungă dezbatere asupra limbajului [9], insistînd cu precădere asupra împrejurării că „oricîte libertăţi şi-ar permite poetul, el nu trădează natura limbajului şi vom vedea că străduinţa sa vizează mai curînd să restaureze demnitatea iniţială a limbajului, lăsîndu-i iniţiativa, decît să-l ţină în stare de supunere ca pe o unealtă" [10].

Limbajul nu este, aşadar, o realitate inertă, ci o totalitate „întrucîtva organică". Poetul „caută să-i restituie spontaneitatea şi forţa, naturaleţea...". Dar dincolo de această constatare, dincolo de faptul că limbajul nu este o „realitate inertă", el poate fi considerat şi înţeles „ca natură" — apreciază Dufrenne. În ce sens ? Mai întîi, în sensul teoriei informaţiei. Din acest unghi, limbajul este natură întrucît se supune investigaţiei ca „sistem fizic şi ca obiect perceput". Este natură, în al doilea rînd, „pentru că el este susceptibil de entropie şi poate fi tratat ca un obiect supus legilor..." [11]. „Limbajul este natură" — mai precizează Dufrenne, menţinîndu-se în continuare pe terenul teoriei informaţiei — „şi într-un sens poate mai profund". Referindu-se la obiectul perceput, Dufrenne observă cu deplin temei că acesta nu poate fi tratat „ca un obiect statistic decît în virtutea unor ipoteze metodologice ; dar sentimentul căruia se încredinţează percepţia naivă a limbajului sugerează mai curînd ideea unei naturi organice, sau a produsului unei Naturi naturante..." [12]

În legătură cu conceptul de *Natură naturantă* şi cu funcţia acestuia în concepţia fenomenologică a lui Mikel Dufrenne, vom reveni ceva mai încolo. Reţinem, deocamdată, că, trecînd la definirea limbajului „ca natură" din perspectiva teoriei informaţiei, esteticianul francez va aborda analiza limbajului din punct de vedere semantic. Problema este aceea de a formula un răspuns relativ la modul în care se prezintă limbajul în lumina conceptului de *semnificaţie*. Din această nouă perspectivă — conchide autorul *Poeticului* — limbajul nu este uşor de clasat, întrucît „există un limbaj utilitar, în care semnul devine semnal : schimb de gesturi şi nu de idei", precum ar fi ordinele, avertismentele etc. „Există, de asemenea, un limbaj emoţional, a cărui formă spontană este strigătul, gest vocal. Dar, — urmează Dufrenne — din clipa în care emoţia se exprimă, din clipa în care strigătul se reprimă şi se organizează în discurs, limbajul devine intelectual" [13]. Dar, se apreciază în continuare, există şi alte moduri ale limbajului de a fi natură. Esteticianul francez are în vedere *expresia*. „Cuvîntul găseşte în vorbire o materialitate carnală, o savoare pe care tocmai

[7] *Ibidem*, p. 24.
[8] *Ibidem*.
[9] Vezi Capitolul intitulat *Limbajul ca proză*.
[10] Mikel Dufrenne, *Poeticul*, Bucureşti, Ed. „Univers", 1971, p. 32.
[11] *Ibidem*, p. 39.
[12] *Ibidem*, p. 40.
[13] *Ibidem*, p. 43.

poezia ne face s-o gustăm, împiedicîndu-ne să mergem prea repede la sensul conceptual în care cuvîntul este utilizat fără să fie savurat în sine. Și este expresie atunci cînd această carne întrupează sensul, cînd semnificația este în mod propriu naturală"[14]. Pentru a explicita această teză, Dufrenne invocă ceea ce el numește „cuvinte primordiale", cuvinte care, potrivit opiniei sale, „constituie inima unei limbi". Umanitatea — observa Auguste Comte — este cea care gîndește prin intermediul limbajului. Preluînd această idee, Mikel Dufrenne notează că „în ceea ce ne privește am vrea să arătăm că și Natura este cea care vorbește : această polivalență a cuvintelor reflectă bogăția marilor imagini simbolice pe care lumea ne-o oferă și pe care miturile și operele de artă o reiau și o exploatează în felul lor. Pentru că este inepuizabilă, natura, cea pe care o trăim, ne propune semne plurivoce, cărora limba noastră inspirată de ea le repetă ambiguitatea"[15]. Dar *cuvîntul poetic* este acela care, în spiritul concepției lui Mikel Dufrenne, „adună în el unitatea sclipitoare a unei semnificații multiple". Sensibilitatea noastră față de cuvîntul poetic, în consecință, nu se manifestă în mod adecvat decît adoptînd *atitudinea estetică* sau participînd la *starea poetică*. De aceea, „expresivitatea este încantație", dar *sentimentul* este acela care ne introduce în starea de încantație. „Sentimentul ne pune de acord cu conținutul expresiv al cuvîntului, dar acest acord nu este conceptual, este sensibil ; și sensibilitatea care adună sensul nu este senzorială, ci afectivă ; comunicăm cu ceea ce ne este comunicat așa cum comunicăm în dragoste și poate în ură"[16].

Iată, acumulate într-o expunere pe care am dorit-o cît mai clară, principalele teze menite să confere temei și consistență concepției dufrenniene *a limbajului ca natură*, teze care, odată stabilite, devin puncte de sprijin în fundamentarea *ideii unui limbaj al Naturii*. În acest sens, și pentru a înlătura orice îndoială, esteticianul francez scrie cît se poate de limpede că „mai rămîne să ne întrebăm dacă concepția limbajului ca natură nu duce la ideea unui limbaj al Naturii și dacă în expresie nu Natura e cea care se exprimă : temeiul fenomenologic al limbajului s-ar identifica atunci cu un temei metafizic"[17].

Într-adevăr, aceasta ni se pare a fi propoziția care operează tranziția de la modalitatea analitică aparent inductivă avînd ca obiect limbajul la seria postulatelor subordonate unei construcții teoretice avînd în centru ideea unui limbaj al Naturii. Din acest moment analizele capătă, din ce în ce mai pregnant, un caracter filozofic. Dar corpul de concepte care o încoronează nu va deveni pentru noi realmente inteligibil decît în perspectiva celor expuse în rîndurile precedente. Chestiunea care se pune ar fi, deci, aceasta : în ce fel, luînd ca punct de plecare tezele mai sus enunțate, se va proceda la întemeierea promisei *Filozofii a Naturii?* În acest scop, Mikel Dufrenne va pune în discuție o altă relație, și anume relația dintre *limbaj și poezie*. Pe parcursul analizelor care i-au fost consacrate, conceptul de *Natură* va dobîndi alte înțelesuri și semnificații. Situația se prezintă în așa fel încît nu putem trece peste acest moment fără să nu prejudiciem înțelegerea adecvată a intențiilor formulate.

Poezia — notează Mikel Dufrenne — nu *inventează* limbajul, ci *îl produce*, și anume în sensul că „transfigurează numai limbajul comun". Iar această „triumfătoare metamorfoză a limbajului" se desfășoară într-o modalitate foarte simplă : „poezia îl restituie primei sale stări, îi redă vigoarea și prospețimea originară, îl readuce la natură". Să notăm că, în acest context, conceptul de *Natură* este echivalent cu conceptul de *Necesitate*. Care ar fi natura acestei necesități? Dufrenne subliniază că „necesitatea pe care percepția estetică trebuie s-o recunoască nu este necesitatea brută a lucrului inert... și nici necesitatea logică a unui discurs rațional... Este mai curînd necesitatea potrivit căreia o floare înflorește sau un animal zburdă, o necesitate naturală. Poezia „face din necesar necesitate, adică ea consideră și tratează limbajul ca natură"[18]. Este însă vorba — precizează Dufrenne — de „o natură care vorbește și care inspiră, martorul și expresia, am spune, a unei Naturi naturante care ne vorbește ea însăși"[19].

După ce tratează relația dintre *poezie și muzică*, o temă foarte veche reluată, dealtminteri, și în *Fenomenologia experienței estetice*, și după ce supune unui studiu amănunțit raportul *subiect-expresie*, esteticianul francez trece, cu toate datele acumulate, la definirea *stării poetice*. În acest scop, primul său obiectiv teoretic este să denunțe pericolele actului de psihologizare a cuvîntului poetic, act pe care îl sesizează în opera teoretică a lui Valéry și căruia îi reproșează frecventa substituire a noțiunii „stare poetică" prin noțiunea „emoție" deși, mai adaugă el, marele poet francez nu pare să fi fost derutat de psihologism. Or, tocmai împotriva abordării psihologiste și psihologizante a „stării poetice" se ridică, în primul rînd Dufrenne. Intenția de a conferi „stării poetice" o semnificație ontologică este

[14] *Ibidem*, p. 50.
[15] *Ibidem*, p. 54.
[16] *Ibidem*, p. 57.
[17] *Ibidem*, p. 57.
[18] *Ibidem*, p. 62—65.
[19] *Ibidem*, p. 66—67.

foarte limpede exprimată atunci cînd se afirmă că „În starea poetică, precum în oricare percepţie, sîntem prezenţi la real: ceva acţionează asupra noastră şi ceva ne este comunicat. Dar la acest grad de receptivitate la care ne aduce poezia, nu sîntem supuşi unei emoţii pe care la rîndul nostru am proiectat-o asupra subiectului. Desigur, sîntem mişcaţi de poem, dar sîntem mişcaţi şi descoperind o lume, fără ca această lume să fie expresia emoţiei noastre" [20].

Necesitatea „prezenţei la real" va fi apăsat subliniată.

„Căci — spune *autorul Poeticului* — dacă poezia exprimă o lume, cine se exprimă exprimînd această lume? Poetul? Mai trebuie să apărăm obiectivitatea poeticului: după cum am refuzat ca fiinţa poetică a poemului să fi fost o proiecţie a stării poetice a cititorului, tot aşa trebuie să refuzăm ca ea să fie o simplă invenţie a poetului... Acum starea poetică a poetului este cea pe care trebuie s-o invocăm, pentru a ne da seama de consecinţa *ontologică* a poeticului, pentru a-l înţelege apoi prin Natură şi pentru a-l distinge ca un aspect al acesteia" [21].

Dar aceasta înseamnă — cum însuşi Mikel Dufrenne afirmă — postularea necesităţii de a-l depăşi pe poet „pentru a căuta prin intermediul lui şi în afara lui ceea ce-l inspiră". Apare aici o dificultate întrucît — notează în continuare esteticianul francez — „starea poetică nu poate avea aceeaşi etiologie pentru cititor ca şi pentru poet". Se impune, în consecinţă, alternativa: sau să-i negăm poetului starea poetică, „să negăm c-ar putea fi receptiv în momentul în care este activ... sau să admitem că această stare poetică este provocată în el de vreo fiinţă care preexistă operei şi care îl cheamă şi pe care trebuie poate s-o numim Natură". Cu această importantă precizare se trece la studiul şi definirea *poeticului în poet*, şi anume cu intenţia explicită de a găsi un răspuns întrebării dacă nu cumva poetul comunică, în vreun fel oarecare, cu „fiinţa poetică a Naturii" [22]. Dar unde vom afla poetul — se întreabă Dufrenne — şi care anume din ipostazele lui sînt cele mai proprii să ne instruiască în legătură cu „starea poetică"? În aparenţă paradoxală, chestiunea pusă indică o distincţie mai veche, şi anume distincţia dintre „poetul artizan" şi „poetul inspirat". Dar nu ne interesează aici nici istoria şi nici justificările ei istorice. Pentru noi este foarte limpede faptul că, urmărind să fundamenteze o filozofie a Naturii, esteticianul francez va insista asupra „poetului inspirat", tipul de poet căruia îi aduce elogii şi pe care îl privilegiază, mai întîi pentru că acest tip de poet — „este mai preocupat de starea sa decît de actul său", iar această stare îi este o garanţie de autenticitate în măsura în care nu este răspunzător de ea. Altfel spus, el, poetul, „nu este el decît ieşindu-şi din fire, smuls lumii prozaice, pus în serviciul unor puteri care-l depăşesc". Care „puteri" îl depăşesc însă pe poet? Nici religia, nici politica şi, în genere, nimic altceva susceptibil să-l constrîngă şi, mai ales, să-i prescrie norma şi conduita.

Să notăm însă că Mikel Dufrenne părăseşte repede cîmpurile sociale ale artei — deci „puterile" de acest ordin — pentru a trece la chestiuni care ţin în mod exclusiv de sfera filozofiei. Prima îl priveşte pe Hegel. Ideii hegeliene potrivit căreia poetul trebuie să acceadă la universal, Mikel Dufrenne îi opune o teză contrară. Poetul este mai puţin preocupat — spune el — de actul sesizării şi promovării universalului, „decît de afirmarea singularităţii sale".

O a doua chestiune căreia Dufrenne îi acordă o importanţă deosebită este aceea a *inspiraţiei*. Nu va aborda însă în mod direct problema. Esteticianul francez analizează mai întîi noţiunea „vocaţiei" pentru a o putea distinge de „inspiraţie". El subliniază, în chip cu totul revelator, ideea de „necesitate", dar fără a se referi la „necesitatea" specifică obiectului estetic, ci, de astădată, la *Natură*.

„Faptul că un anume vers nu izbuteşte poetului, că i se înfăţişează o anumită îmbinare de cuvinte, că acestea sînt mai fericite decît altele, iată contingentul creaţiei, imprevizibilul joc de automatisme psihologice. Dar că poetul vrea să spună ceva, uneori împotriva a ceea ce este pe cale să spună, este o altă necesitate, cea a unei misiuni de care ascultă: acesta e modul în care este inspirat. Cine-i conferă această misiune? Am spune Natura. Nu natura lui, ci Natura. Căci este important de observat că această chemare nu purcede din el şi că dezbaterea nu se desfăşoară în el" [23].

Nu este încă momentul să comentăm aici implicaţiile estetice şi filozofice ale acestei teze. Pentru Mikel Dufrenne, prima întrebare ce se ridică imediat este aceasta: cum devine posibilă analiza inspiraţiei în sensul şi în termenii acestei propoziţii?

Trecînd în revistă dificultăţile unei atari întreprinderi, Dufrenne consideră că este mai indicat şi mai uşor să începem cu descrierea *fiinţei inspirate* decît cu *fiinţa care inspiră*. Şi prima idee care trebuie reţinută în acest sens rezidă în aceea că „inspiraţia este o relaţie intenţională, deci că starea poetică nu ne instalează într-o subiectivitate închisă. Inspi-

[20] *Ibidem*, p. 119.
[21] *Ibidem*, p. 125.
[22] *Ibidem*, p. 127.
[23] *Ibidem*, p. 160.

rația ține de har. Și întrucît ține de har, ea prezintă următoarele caractere : este ambiguă și precară" [24].

Dar caracteristica esențială a inspirației — susține esteticianul francez — constă în împrejurarea că „este receptivă". Cum trebuie să înțelegem această trăsătură? Dacă — spune el — „inspirația nu este o garanție nici chiar pentru propria-i autenticitate, faptul se explică prin aceea că ea însăși nu este nimic sau mai curînd nu face nimic. Ea este receptivă, și în aceasta constă caracteristica ei esențială. Desigur, receptivitatea nu înseamnă pasivitate, însă harul trebuie exploatat așa cum o fac adevărații poeți : Omul se regăsește și se adună în *praxis*, dar ca răspuns la o solicitare exterioară, iar opera este realizarea unui scop pe care nu l-a premeditat. Căci omul nu are inițiativa harului" [25]. Continuînd să sondeze și să determine „specificitatea experienței poetice", Mikel Dufrenne trece la descrierea celei de a treia trăsături a inspirației : subiectivitatea nu se alinează urmînd inspirația, ci, dimpotrivă, o exaltă. Receptivitatea cheamă la interiorizare. Dar a interioriza „înseamnă pentru conștiință a trăi gîndirea speculativă care identifică dialectic sinele cu altul ; nu înseamnă să-l gîndești pe altul ca pe sine, ci să trăiești altul în sine, să-l întîmpini ca și cum l-ai integra, să-l faci al tău, și să te faci sine, făcîndu-l al tău [26]. A interioriza — conchide Dufrenne — „înseamnă a găzdui în sine, spre a se coace și a se manifesta, ceea ce ești gata să primești" [27].

Determinarea caracterelor inspirației — din perspectiva ființei inspirate — pregătește terenul pentru introducerea noțiunilor *imagine* și *imaginație*, noțiuni care deschid problematica *ființei care inspiră*. Punîndu-și, din nou, întrebarea ce anume inspiră, Mikel Dufrenne răspunde fără echivoc că ceea ce inspiră subiectivitatea poetului sînt imaginile propuse de *Natură*. Atrage însă imediat atenția asupra interpretărilor înșelătoare ce însoțesc termenii *imagine* și *natură*. În spiritul concepției lui Mikel Dufrenne, imaginea nu este „produsul unei conștiințe producătoare de imagini, ca în vis, care nu-l trimite pe visător decît la sine ; există imagini care vin de altundeva chiar dacă au fost adunate și ascunse în conștiință, și care constituie o chemare venită din afară" [28]. Autorul *Poeticului* notează însă imediat că „acel ceva venit dinafară" nu trebuie confundat cu lumea exterioară : „Natura inspiratoare nu este Natura naturata așa cum o percepem ; imaginile prin care ea inspiră nu sînt exact lucrurile percepute, ci ceea ce revelează prin acele lucruri. Natura nu este cîmpia unde pictorul festiv, obosit de viața orășenească, se duce să-și așeze șevaletul. Cu această precizare, Mikel Dufrenne își propune să arate mai înainte de a „contura ideea de Natură" că „aceste imagini inspiratoare nu purced de la subiectivitatea producătoare de imagini și că forța sau polivalența lor atestă deja puterea Naturii" [29]. Transsubiectivitatea imaginii constituie primul argument adus în sprijinul acestei afirmații. Invocîndu-l pe Gaston Bachelard — în încercarea acestuia de a uni psihanaliza cu fenomenologia — autorul *Poeticului* insistă în mod deosebit asupra ideii bachelardiene potrivit căreia la nivelul imaginii subzistă și poate fi surprinsă dualitatea subiect-obiect. Dufrenne este interesat să sublinieze „acest schimb în interiorul imaginii între subiect și obiect" și, ca urmare, să orienteze analizele acestuia — vizibil fortuit — în direcția proiectatei sale Filozofii a Naturii. Mikel Dufrenne afirmă în acest sens că „analizele lui Bachelard merg în sens invers : ele sugerează mai degrabă că Natura naturantă solicită umanitatea și orientează imaginația. Această fabulație, despre care Bergson a arătat că este o funcție vitală, este poate actul Naturii în noi" [30]. Acest prim argument se prelungește în alte considerații. Pentru a înțelege că Natura imaginează în noi — scrie esteticianul francez — este suficient să vedem ce sînt imaginile din care se hrănește poezia. Dincolo de împrejurarea că în poem descoperim temele imaginare proprii poetului, tot acolo vom putea descoperi „temele care nu aparțin nimănui, dar care pot fi regăsite pretutindeni în mituri și în opere : astfel cerul, apa vie, fata sau puterile numite de Hesiod în jurul Nopții, precum Haosul și Pămîntul. Ceea ce caracterizează aceste imagini este că ele sînt totodată indecise și grele, neinteligibile și pline de sens. Ce este, de exemplu, Gaea, Pămîntul?" [31]. Ca urmare a acestor determinări de ordin filozofic, imaginea poetică nu este și nu poate fi redusă „la simpla alegorie a unui fenomen natural", conchide Dufrenne. Este vorba — completează el — de „supra-

---

[24] În acest sens, Dufrenne, rămînînd consecvent pe pozițiile sale antipsihologiste, citează o frază din lucrarea lui H. Osborne *Aesthetics and Criticism* (p. 161) : „toate fenomenele caracteristice inspirației sînt descrise în termeni identici de artiști buni și răi ; și nici o investigație psihologică, orîcît de pătrunzătoare, n-a reușit să dezvăluie deosebirile dintre procesele mentale care întovărășesc creația unei capodopere și inspirațiile unui țopîrlan" (Vezi, *Poeticul*, p. 163).

[25] *Ibidem*, p. 163.

[26] *Ibidem*, p. 166.

[27] *Ibidem*, p. 167.

[28] *Ibidem*, p. 172.

[29] *Ibidem*, pp. 172—173.

[30] *Ibidem*, p. 176.

[31] *Ibidem*, p. 177.

determinarea imaginii", de un act de aşa natură „încît o ţintire obiectivă a lumii este deja implicit promisă". În articularea celui de al treilea argument, este invocat Bergson şi Jung. Tipurile de imagini expuse mai sus („aceste mari imagini care constituie simboluri") apar ca arhetipuri, iar inconştientul este *locul arhetipurilor*. Citîndu-l pe Herbert Read, Duffrenne preia ideea în virtutea căreia „o operă de artă este efectivă cînd corespunde unui model arhetipal". El va supralicita însă şi va consemna că ceea ce se spune aici, în acest pasaj citat dintr-o lucrare a lui H. Read (*Aesthetic Judgement and the Archetype*, în *Giudizio estetico*, p. 93) „am voi să extindem la Natură : ea este cea care oferă şi depune în noi sub înfăţişarea de imagini puternic expresive aceste modele" (arhetipale. D. M.) [32]. În sfîrşit, al patrulea argument se referă la inconştient ca „izvor al arhetipurilor". Despre inconştient — notează Mikel Dufrenne — „trebuie să spunem că el nu este numai impersonal, este acel ceva prin care natura noastră se transcende, acel ceva prin care comunicăm cu natura" [33]. Dar unde se află acest izvor al arhetipurilor? În noi sau în afara noastră? Refuzînd această dilemă, Dufrenne aduce — pe direcţia obiectivelor sale teoretice — precizarea că „acest izvor situat totodată în noi şi în afara noastră nu este totuşi în noi decît pentru că este mai întîi în afara noastră" [34]. Şi adaugă : „Inconştientul înseamnă tocmai acest în afara noastră ca în romantismul german". Pasul imediat următor este însuşirea punctului de vedere al lui Carus — (reprezentant al romantismului german) — în ceea ce priveşte concepţia asupra inconştientului : „inconştientul este expresia subiectivă desemnînd ceea ce din punct de vedere obiectiv cunoaştem sub numele de Natură" [35]. Pentru a încorona aceste argumente şi de asemenea, pentru a pregăti trecerea la fundamentarea Filozofiei Naturii, Mikel Dufrenne repune în discuţie noţiunile : *fiinţa poetică a poetului şi fiinţa poetică a Naturii*, reamintindu-ne relaţia dintre ele :

„Fiinţa poetică a poetului constă deci în a fi capabil de stare poetică : o stare care nu este atît de diferită de cea în care poemul îl cufundă pe cititor, şi pe care de fapt cititorul o atribuie poetului potrivit propriei sale experienţe. Este vorba întotdeauna de o anumită relaţie cu lumea prin intermediul limbajului ; poetul inventă acest limbaj pentru a trezi starea poetică, în timp ce cititorul găseşte poemul în faţa lui. Dar, fie pentru a o spune, fie pentru a o descoperi, starea poetică este inspirată de către o fiinţă poetică a Naturii. Această stare poetică a unei Naturi capabile să-l inspire pe poet este cea pe care trebuie s-o sesizăm acum" [36]. Dar, se întreabă imediat Dufrenne, ce este această Natură, capabilă de poetic, care îl inspiră pe poet şi pe cititor prin intermediul poetului?

În acest punct al demonstraţiei sale, esteticianul francez introduce, în formă triadică, o dublă linie de concepte, şi anume : a) conceptele de *lume, univers, natură* şi b) conceptele de *orizont, fundament* şi *fond*. Evident, avem de-a face cu o ipoteză de lucru, o ipoteză amendabilă din foarte multe puncte de vedere — după cum vom vedea — şi care, cel puţin în ultima parte a lucrării, prezintă abundente ambiguităţi. Intenţia noastră nu este însă aceea de a le identifica şi analiza acum şi aici. Din întregul eşafodaj conceptual utilizat în partea a III-a a *Poeticului*, ne propunem să subliniem modul în care, dincolo de spectaculozitatea şi speciozitatea mult şi parcă dinadins supralicitată a întreprinderii sale, se desprinde o concepţie anistorică, în chestiunea originii experienţei estetice în special, şi a originilor artei în general. Calea aleasă indică, în primele două părţi ale lucrării o atitudine antipsihologistă şi antipsihologizantă, pentru ca, în încheiere autorul să pedaleze pe ideea *obiectivităţii poeticului*.

În legătură cu această chestiune, iată propoziţia cea mai deplin dătătoare de seamă în acest sens :

„... sentimentul Naturii este... sentimentul de a fi produs de Natură. Fără îndoială, acest sentiment nu ne spune, aşa cum poate să o facă ştiinţa gîndind universul, cum ne produce. Dar ne spune că sîntem parte a Naturii, complet amestecaţi cu ea după ce ne-a născut. Aici experienţa estetică a lucrurilor naturale, oricît de impură am găsi-o prin confruntare cu experienţa operelor de artă, este semnificativă : a fi parte a Naturii nu înseamnă a fi lucru printre lucruri în universul pozitivismului şi nici a fi pe lume ca un corelat transcendent al lumii ; înseamnă a fi înrădăcinat în real. Experienţa estetică a unui peisaj ne face să ne simţim conaturalitatea cu Natura : certitudinea liniştită sau exaltată a unei intimităţi ombilicale cu muntele pe care-l suim, lumina care ne pătrunde, vîntul care ne mîngîie, strigătul de pasăre care ne străpunge... Ne simţim din aceeaşi rasă cu fiinţele sau forţele Naturii... Astfel revenim la starea de Natură : sîntem poeţi sau cel puţin sensibili la o poezie originală şi poetul autentic trebuie fără îndoială să treacă această probă pentru a se iniţia în arta sa [37]. „Ceea ce ideea de Natură" — mai notează Mikel Dufrenne —

[32] *Ibidem*, p. 181.
[33] *Ibidem*, p. 183.
[34] *Ibidem*, p. 183.
[35] *Ibidem*, p. 184.
[36] *Ibidem*, p. 189—190.
[37] *Ibidem*, p. 204—205.

„ne invită în primul rînd să afirmăm este *realitatea realului*, pentru că nu e vorba încă decît de ceea ce va putea fi prezent : *fondul*, înainte ca o subiectivitate să-şi proiecteze lumina şi să facă să ţişnească aparenţa în fiinţă, înainte de a se articula în figuri şi de a se totaliza într-o lume" [38].

Din această ultimă teză, cu deosebire, esteticianul francez se consideră îndreptăţit să emită „cel puţin ipoteza metafizică a unei Naturi ante-istorice şi cu toate acestea temporală şi a unei deveniri a acestei Naturi spre om" [39]. *Realitatea realului*, adică *fondul*, „este temporal şi omul care se înrădăcinează în fond de asemenea". Şi tocmai pentru că este temporal „fondul este locul unei preistorii : al unei deveniri în care puterea sa (a fondului — n. ns. D. M.) se manifestă prin actualizarea posibilurilor". Aceasta înseamnă — consemnează Mikel Dufrenne — că temporalitatea fondului, în accepţia imediat transcrisă, ne îngăduie să vorbim de o polarizare a Naturii spre om, „adică spre conştiinţa în care se reflectă şi se adună" [40]. Dar în ce sens ? Cum trebuie să interpretăm ideea „polarizării Naturii spre om" ? Esteticianul francez ocoleşte cu deosebită atenţie concepţia finalistă în Natură şi în istorie. „Atunci cînd spunem în lipsă de ceva mai bun că Natura vrea omul, noi nu împrumutăm Naturii o voinţă al cărei model ar fi în om ; se poate chiar ca ideea noastră despre voinţa umană, înainte de a se explicita în modele psihologice, să fi fost şi să rămînă inspirată de spectacolul lumii : de puterea vîntului, de violenţa furtunii, de îndîrjirea mereu reîncepută a mării, de perseverenţa vegetaţiei. Nu vrem să spunem că Natura a premeditat omul... Vrem să spunem numai că Natura este putere şi că această putere îl produce pe om" [41]. În cel fel ? Nu în sensul că îl ţine în puterea sa ca pe un posibil logic sau biologic. „Omul nu este presupus sau preformat în Natură, şi este produs de ea... Dar din moment ce este produsul ei, omul este parte a Naturii. În om — mai adaugă Dufrenne — Natura devine conştientă. „Puterea ei, (a Naturii — n. ns. *D. M.*) tot atît cît capacitatea ei de dezvoltare, *este putere de expresie* ; a se afirma, înseamnă a se manifesta, a accede la conştiinţă... În om Natura devine conştientă : lucrurile devin imagini... şi aceste imagini ne vorbesc" [42]. Puterea Naturii — conchide Dufrenne — „este în ultimă analiză puterea de dezvăluire". Dar *dezvăluirea* se operează prin om. În acest moment, autorul *Poeticului* aduce din nou în discuţie ideea *obiectivităţii poeticului*. El face precizarea că „ceea ce i se revelează omului... implică o putere de dezvăluire a cărei iniţiativă primară nu aparţine omului" [43]. Ideea este reluată, şi mai apăsat, din perspectiva conceptului fenomenologic al *intenţionalităţii* : *corelaţia intenţională* a omului şi lumii „presupune ea însăşi o corelare ontologică ce subordonează omul ca parte a Naturii devenirii acesteia. Natura devine lume prin om, aşa cum timpul devine istorie, dar ea are iniţiativa acestei metamorfoze prin aceea că naşte omul prin care se realizează". Şi dacă Natura îl vrea pe om — se întreabă în continuare Dufrenne — ce aşteaptă ea de la el ?". „Nu atît ca să îndeplinească propriile sale scopuri şi să proclame imperiul său asupra lumii, ci să îngăduie jocul acelei corelaţii intenţionale conform căreia fiinţa poate să apară şi lumina să convertească Natura în lume" [44]. Şi sub această precizare se enunţă, din nou ideea *subordonării* : „în actul convertirii Naturii în lume, omul nu are în mod radical iniţiativa. El face să ţişnească lucrurile numai pentru că e lucru printre lucruri". Şi pentru a converti Natura în lume, omul are la dispoziţie limbajul. Dar „poezia" este primul limbaj, acela care răspunde în om limbajului Naturii, sau mai curînd care face să apară Natura ca limbaj" [45]. Aceasta înseamnă că în tot ceea ce este invocat de poet, „Natura să se desluşească ca într-un filigran". Dar, notează în continuare Dufrenne, „Natura este în primul rînd şi fundamental poetică : poezia care inspiră orice poezie. Ea este poetică în măsura în care-şi exercită şi exprimă *poiein*-ul" [46], adică *fiinţarea* şi *devenirea* ei, *grandoarea şi creativitatea* ei. Cu alte cuvinte, „forţa apariţiei". În această forţă — notează esteticianul francez — „rezidă secretul poeticului : el, poeticul, este gloria apariţiei prin care Natura se realizează". În acest sens, Dufrenne conchide că „Natura este poetică în anumite imagini pe care ni le oferă, pentru că ea este în felul ei poet, pentru că ea nu este numai Ţărîna-mamă, Venus lucreţiana, ci mama imaginilor. Şi în cele din urmă ea este poet prin aceea că vorbeşte : ea vorbeşte poetului care este în noi. Şi limbajul nostru este limbajul ei" [47]. O nuanţă importantă este introdusă în acest moment. „Aşadar, despre Natură trebuie să se spună că se exprimă", notează Dufrenne. Dar ea nu se poate exprima decît ca fond : „ea nu vorbeşte decît în măsura în care e mută şi cuvîntul ei este apariţia ei atunci cînd imaginea ne reţine şi ne pătrunde. De asemenea ea se exprimă înainte de toate

[38] *Ibidem*, p. 211 (s. ns. D. M.).
[39] *Ibidem*, p. 214.
[40] *Ibidem*, p. 215.
[41] *Ibidem*, p. 218.
[42] *Ibidem*, p. 219 (s. n.s. D. M.).
[43] *Ibidem*, p. 222.
[44] *Ibidem*, p. 223.
[45] *Ibidem*, p. 231.
[46] *Ibidem*, p. 233.
[47] *Ibidem*, p. 238.

prin calitatea imaginii : prin această forţă a apariţiei care face ca imaginea să fie la rîndul ei expresivă — imaginea unei lumi" [48].

În legătură cu *universalitatea poeticului* — o chestiune care decurge din *obiectivitatea* lui — Mikel Dufrenne disociază, mai întîi, între subiecte poetizabile şi nepoetizabile. El spune că „nu se pretează la poezie decît subiectele care sînt deja poetice, adică cele care lasă să apară fiinţa poetică a Naturii ; prin această fiinţă poetică este solicitat poetul" [49]. Această disociere îl apropie de Maritain care insistă asupra tezei care postula „transcendenţa poeziei în raport cu arta" sau altfel spus, asupra ideii potrivit căreia există poezie în orice şi poate chiar în activităţi care nu au nimic de-a face cu arta. Luîndu-şi, aşadar, ca punct de sprijin teza lui Maritain, Mikel Dufrenne va considera, generalizînd, că *„poeticul indică expresivitatea imaginilor în care se exprimă poeinul Naturii*. Orice artist poate să fie sensibil la aceste imagini, orice artă poate să le repete în felul ei şi să împrumute astfel glasul ei Naturii : un suflu de poezie trece în opera oricui este docil faţă de acest *poein* al Naturii" [50]. În acest context, Mikel Dufrenne transcrie propoziţia cheie a concepţiei sale estetice.

„Orice artă imită astfel Natura. Desigur, nu prin aceea că reproduce artificial obiecte naturale, ci în primul rînd prin aceea că zămisleşte obiecte care au consistenţa, rigoarea şi strălucirea imaginilor prin care Natura se revelează, şi mai ales prin aceea că aceste obiecte exprimă o lume, o Natură naturată care este chip al Naturii naturante. Orice artă este expresivă asemenea Naturii, dar exprimă Natura, în timp ce Natura se exprimă pe sine. Credem că am ajuns astfel la izvorul poeziei. Dar sfîrşim prin a identifica poeticul cu esteticul : *starea poetică* este *atitudinea estetică* în ceea ce are comun cu creatorul şi cu spectatorul. *Fiinţa poetică* este *expresivitatea*, ea însăşi comună obiectului estetic şi Naturii. Acest rezultat nu este neglijabil : el ne face să ne dăm seama de universalitatea poeziei în acelaşi timp în care îi întemeiază obiectivitatea, şi ne autorizează să concepem poeticul ca pe o categorie a tuturor categoriilor estetice ... Iar din moment ce categoriile sînt concepute ca *a priori*-uri, poeticul poate revendica dreptul de a fi *a priori*-ul *a priori*-urilor estetice" [51].

Şi totuşi, Dufrenne este nevoit să-şi corecteze această poziţie, lăsînd deschisă posibilitatea studierii poeticului şi ca pe o *categorie singulară*, nu numai ca pe o *categorie a tuturor categoriilor*. Corecţia pe care o semnalăm indică prezenţa unui punct vulnerabil de la care pornind se încheagă întreaga sa demonstraţie. De-abia acum, în finalul lucrării, Dufrenne se vede nevoit să afirme că întrucît s-a referit la Natură — „fond care produce conştiinţa capabilă să-l ilumineze" — el a considerat poeticul *„în stare primară"* (s. ns. — *D. M*). În acest fel, esteticianul francez îşi pune întrebarea relativă la sensul poeticului considerat în „stare pură" (s. ns. — *D. M.*), sau, altfel spus, ca pe o *categorie singulară*. În ceea ce ne priveşte, ne punem, la rîndul nostru întrebarea : întrucît este justificată distincţia : *poetic în stare primară* şi *poetic în stare pură* cîtă vreme toate exemplele menite să justifice poeticul în *stare primară* au fost luate din sfera poeticului *în stare pură?* Ne găsim în faţa unui cerc vicios, situaţie care-şi găseşte explicaţia — cum observam — în poziţia anistorică şi antiistorică pe care autorul *Poeticului* o adoptă în ceea ce priveşte geneza *atitudinii estetice*. Estetica lui Mikel Dufrenne dezvăluie contradicţii insurmontabile, cel puţin în ceea ce priveşte geneza artei în genere, contradicţii izvorîte din înseşi fundamentele gîndirii filozofice de inspiraţie fenomenologică şi, în primul rînd, din principiul intenţionalităţii, principiu din care decurge în mod necesar teza „obiectivităţii poeticului". Estetica fenomenologică, cel puţin aşa cum aceasta se încheagă în vederile lui Mikel Dufrenne, eludează aici principiul istoricităţii din istoria artei, considerînd că o abordare metafizică pură, de tip transcendental şi ontologic, este singura în măsură să formuleze o soluţie acceptabilă problematicii atît de complexe pe care o pune geneza şi evoluţia experienţei estetice. Preconizatul „salt de la transcendental la ontologic" nu ne-a furnizat însă, în acest sens, o soluţie cît de cît satisfăcătoare, fie şi pentru simplul motiv că Natura naturată sau naturantă nu pot fi luate ca principii explicative în încercarea de a „dezvălui" geneza categoriilor estetice. Drept mărturie putem invoca repetatele tentative, efectuate cu deosebire după cel de al doilea război mondial, de a *ontologiza* sublimul sau tragicul, pentru a nu mai insista asupra încercării lui Marcel Brion de a conferi raportului *vizibil-invizibil* (ca obiect al experienţei estetice) un temei ontologic, în special în ceea ce priveşte arta romantică. Dar, revenind la Mikel Dufrenne, să consemnăm că slăbiciunea, punctele vulnerabile proprii concepţiei sale estetice, rezidă în faptul că, atît în temeiurile *Fenomenologiei experienţei estetice*, cît şi în temeiurile *Poeticului* sînt implicate, în mod direct, sugestii kantiene, sugestii care primesc însă o subliniere mult prea apăsată în sensul *predeterminării* experienţei estetice. Dacă în *Fenomenologia experienţei estetice*, teoria *a*

[48] *Ibidem*, p. 241.
[49] *Ibidem*, p. 242.
[50] *Ibidem*, p. 245.
[51] *Ibidem*, p. 246—247.

*priori*-urilor afective primea determinări explicite din perspectiva transcendentalismului kantian, în *Poeticul*, de asemenea, Immanuel Kant va fi prezent prin conceptul de *sublim*, prin modul în care marele filozof german determina această categorie. Am îndrăzni să spunem că *sublimul*, în accepţia kantiană, i s-a impus esteticianului francez ca punct de plecare în tentativa sa de a conferi temeiuri ontologice experienţei estetice. Este drept însă că sugestia kantiană este concepută şi orchestrată într-o modalitate indiscutabil originală, dar ea persistă în tot ceea ce Dufrenne spune în legătură cu „poeticul în stare primară", deşi, în aparenţă, el reproşează filozofiei transcendentale, lui Kant în special, „sacrificiul obiectivităţii judecăţii estetice" sau, în termenii săi, sacrificiul „obiectivităţii poeticului". Cu această rezervă care ne-ar putea duce în eroare, Mikel Dufrenne nu lasă să se întrevadă modul în care sublimul kantian este aşezat la baza *apriorismului său ontic*. În ceea ce este mai esenţial, — pe direcţia obiectivelor sale teoretice — între Dufrenne şi Kant nu există nici un dezacord. Pentru că, ceea ce Dufrenne atribuie Naturii — grandoare, forţă, strălucire şi infinitate — nu este prea deosebit de termenii în care Kant particularizează sublimul. Concluzia care ni se impune la capătul acestei foarte succinte analize răstoarnă, cel puţin în viziunea noastră, datele problemei. *Poeticul* nu este o elaborare consacrată sferei poeziei, ci o continuare a cercetărilor consacrate *experienţei estetice*, cercetări subordonate încercării de a da *experienţei estetice* un fundament obiectiv. Este mai puţin vorba de *obiectivitatea poeticului*, cît de *obiectivitatea experienţei estetice*, un tip de obiectivitate care, după cum s-a putut observa, nu ţine de om şi de sensibilitatea sa, ci de un ceva aflat dincolo de el, un ceva care-l depăşeşte şi-l obligă să „dea glas Naturii". Dar a fundamenta *experienţa estetică* prin recurs la „marile imagini ale Naturii", deci în afara experienţei reale, efective, social-istorice a artelor, dincolo şi în afara mediului lor de viaţă care-i impune exigenţe („imagini") specifice, nu constituie, fără îndoială, calea cea mai adecvată de a indica autenticul centru de interes al problemei. Tocmai pentru că *experienţei estetice* îi este sustrasă baza sa istorică, culturală şi axiologică, mai ales, Mikel Dufrenne s-a găsit în situaţia de a recurge la *apriorismul ontic*, de fapt o soluţie care, într-un fel sau altul, însoţeşte în chip cu totul firesc modalităţile de abordare fenomenologică a problemelor esteticii. *Poeticul* rămîne rezultatul înţelegerii meta-istorice a experienţei estetice în special, a genezei artelor în general, expresia procedeului aprioric de a aborda, invocînd experienţa estetică, problemele fundamentale ale artelor.

# OBSERVAŢII PRIVIND NATURA INTIMĂ A FAPTULUI ARTISTIC

DE

V. MOGLESCU

Oricum am privi natura intimă a faptului artistic în general este imposibil să nu se recunoască adevărul fundamental că arta aparţine *realităţii omeneşti*, în afara căreia existenţa ei ar fi fără sens. Căci nu e cu putinţă o înţelegere adecvată a faptului artistic în general în afara situării ei şi într-o perspectivă *antropologică globală*. De aceea ne şi însuşim pe deplin punctul de vedere al lui Lucien Goldmann potrivit căruia creaţia literară *nu* reprezintă „un fenomen iraţional şi misterios, rezultat al inspiraţiei extraordinare a unui geniu departe de ceilalţi oameni şi de viaţa cotidiană, ci dimpotrivă expresia deosebit de precisă şi coerentă a problemelor care se pun oamenilor obişnuiţi în viaţa lor de fiecare zi şi pe care ei sînt puşi să le rezolve" [1].

Însă, aşa cum creatorul de artă nu este o fiinţă extramundană, izolată de ceilalţi oameni, la fel oamenirea în ansamblul ei nu este o realitate închisă faţă de univers. În *Ontologia existenţei sociale* Lukács pune pe

[1] Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 31.

drept cuvînt accentul asupra relației de continuitate dintre existența în genere și cea socială a oamenilor, ultima nefiind decît o treaptă în dezvoltarea celei dintîi, între ele neputîndu-se stabili, din punctul de vedere ontologic, o ierarhie în sensul în care Hegel considerase mai de mult treapta superioară a existenței drept adevărul celei inferioare.

Dar chiar fără o ruptură între existență în genere și omenire, aceasta prezintă totuși o diferență calitativă față de cea dintîi. Dublul caracter, de identitate și în același timp de non-identitate al omenirii cu restul existenței este scos în evidență mai ales în vremea din urmă prin unele studii, ca de pildă cele ale lui Konrad Lorenz care ne atrage atenția asupra împrejurării că o întreagă serie de aspecte ale comportamentului omenesc riscă să rămînă de neînțeles dacă nu avem în vedere originea lor animală. Firește, în această privință piatra fundamentală a pus-o chiar Darwin; sub raportul specific al problemei ce formează obiectul considerațiilor noastre, el sublinia, de pildă, prezența unor manifestări care denotă un anumit simț al frumosului la animale. Ulterior, Herbert Spencer avea să vadă în jocul animalelor — cauzat după el de nevoia cheltuirii unui surplus de energie acumulat — un preludiu al fenomenului artei. Iar K. Groos va pune *jocul* la temelia unei teorii atotcuprinzătoare cu privire la originea artei considerînd însă, spre deosebire de cel dintîi, că reprezintă nu o activitate gratuită de cheltuire a unui surplus de energie ci exercitarea unor instincte utile și necesare vieții. Chiar și unii dintre adepții marxismului (Kautsky într-un mod mai larg, Plehanov, mai restrictiv) au admis că în explicarea originii artei trebuie să se conteze — într-o măsură mai mare sau mai mică — pe un anumit fond congenital. Cercetările mai recente par a confirma o atare ipoteză în ceea ce privește relația ce se poate stabili între socialitatea umană și instinctul gregar al animalelor. Acest instinct gregar pare a fi dotat cu un fel de „psihism" sui generis care consistă din mijloacele naturale proprii de comunicare între membrii uneia sau alteia dintre specii. Adam Schaff subliniază (însă într-un alt context decît acela care ne interesează) proveniența naturală chiar și a unora din mijloacele specifice artei teatrale: „într-un anume sens al acestui cuvînt, scrie el, *comunicarea apare în întreaga lume animală*. Prin „dans" și prin lovirea antenelor albina își îndeamnă tovarășele să zboare spre un loc bogat în « nectar », comunicîndu-le ceva în acest mod. Tot astfel prin anumite lovituri furnicile își previn « comunitatea » de apropierea unei primejdii. Cîntul de dragoste al păsărilor și răgetul cerbilor sînt de asemenea o anumită formă de comunicare. Acest gen de a « comunica » cu alții, de a-și exprima teama, bucuria etc. se întîlnește și la oameni; în anumite situații numai o exclamație, numai expresia fizionomică sau pantomimică ne comunică ceva despre starea de spirit a celor ce întreprind acțiunile respective" [2].

Dar, după cum se știe, Marx și Engels au subliniat că datorită apariției uneltelor, a muncii în comun și limbii vorbite specia umană se distanțează de restul naturii pe care o domină spre satisfacerea necesităților proprii. De aci decurge o împrejurare decisivă în ceea ce privește deosebirea esențială dintre comportamentul animalului și cel al omului; în timp ce primul acționează sub impulsul unor cauze obiective, independente, al unor legi naturale care-i dirijează „voința", cel de-al doilea a dobîndit, printr-o lungă dezvoltare istorică, însușirea de a-și putea conduce activitatea potrivit unor *cauze finale*, cu alte cuvinte în conformitate cu *un scop propus dinainte*. În timp ce reacția animalului față de mediul înconjurător rămîne la nivelul senzației sau eventual al percepției, omul, datorită acestei împrejurări, este foarte de timpuriu înzestrat cu funcția psihică a reprezentării și apoi a *imaginației*. Într-un celebru pasaj din *Capitalul* — pe care nu-l mai reproducem fiind arhicunoscut — Marx punea un accent deosebit pe imaginație ca o componentă esențială a procesului de muncă omenească, socotind-o una dintre cele mai hotărîtoare trăsături ce deosebesc pe om de animal. Dar dacă legea naturală universală a satisfacerii nevoilor îl determină pe om să acționeze pentru a lua în posesie lumea înconjurătoare, stimulîndu-i astfel imaginația, nu mai puțin adevărat este că în dialectica complexă a dezvoltării umanității luarea în posesie a lumii *în totalitatea ei* devine pentru om o nevoie la fel cu celelalte. Ori datorită modului strict limitat în care omenirea este în stare să-și exercite, în împrejurări istorice concrete, dominația sa, deopotrivă asupra lumii înconjurătoare și a propriei sale lumi, această ultimă nevoie nu se poate satisface decît prin intermediul imaginației.

Născută, deci, din *activitatea teleologică* specifică omului, legată de procesul de muncă, imaginația — care bineînțeles nu poate opera decît cu elemente furnizate de realitatea ambiantă — *se detașează treptat de impulsul nevoilor practice* ce au generat-o inițial devenind *un conținut autonom al conștiinței umane*, o necesitate firească a individului și a comunității. În această ipostază ea nu are drept obiect numai transformarea realității materiale înconjurătoare, ci și *manipularea mijloacelor de comunicare* — devenite, la rîndul lor, un fel de unelte — pe care oamenii le folosesc

---

[2] Adam Schaff, *Introducere în semantică*, București, Edit. științifică, 1966, p. 139.

între ei cu prilejul activității lor comune. Atare manipulare se referă deopotrivă la căile naturale, de care amintea Adam Schaff în citatul de mai sus cît și de cele verbale, specific umane de transmitere a informațiilor.

Ceea ce Marx numea *„însușirea artistică, religioasă, practic-spirituală a acestei lumi"* [3] nu este altceva decît un mod de reproducere a realității în conștiință în care *realul* și *imaginarul* sînt indisolubil împletite, semnificarea obiectului purtînd amprenta puternică a activității productive, imaginative a subiectului cunoscător. Sau, după cum se exprimă Hegel (de la care Marx împrumută termenul de „practic-spiritual"), în care *„voința trece acum la obiectivarea* **interiorității** *sale, încă încărcată cu forma subiectivității"* [4].

Natura specifică a acestei „însușiri practic-spirituale" a lumii a fost intuită cu o pătrundere uimitoare încă de Giambattista Vico, căruia Marx îi atribuia, poate tocmai din acest motiv, „o doză de genialitate". După ce arată că în toate limbile cea mai mare parte a expresiilor privitoare la lucruri neînsuflețite se obțin prin metafore luate din comparația cu diferitele părți ale corpului omenesc, cu simțurile și cu pasiunile omenești, autorul *Științei noi* scrie: „În toate acestea regăsim cele spuse într-una din axiome, și anume că «omul ignorant se face pe sine însuși regulă a universului», așa cum în exemplele arătate a făcut din sine însuși o întreagă lume. Așa cum metafizica rațională ne învață că «**homo intelligendo fit omnia**», tot așa metafizica aceasta poetică, bazată pe închipuirea fantastică, dovedește că «**homo non intelligendo fit omnia**». Și poate că mai adevărat este ceea ce se spune aici decît dincolo deoarece omul în faptul de a înțelege își desfășoară mintea și cuprinde în ea aceste lucruri, pe cînd atunci cînd nu înțelege, el face din sine însuși aceste lucruri și transformîndu-se în ele, devine ele, devine totuna cu ele" [5].

Detașarea imaginației de imboldul practic nemijlocit sau, în alți termeni, transformarea activității practice (de modificare a obiectului material din natură pentru satisfacerea nevoilor vitale) într-una practic-spirituală constituie o necesitate imanentă a însuși procesului de dominare a naturii. Munca omenească, activitate care se desfășoară în comun, implică o perfecționare a instrumentelor de comunicare între membrii colectivității și concomitent de conștientizare progresivă a activității practice. Această perfecționare se realizează atît în cadrul activității practice propriu-zise cît și în afara ei, printr-un exercițiu independent, *jocul*, devenit posibil în urma apariției unui surplus de energie necheltuit datorită folosirii uneltelor. Vedem deci că privite dintr-o astfel de perspectivă dialectică asupra existenței umane, cele două ipoteze referitoare la originea ludică a artei, cea mecanicistă a lui Herbert Spencer, și cea finalistă a lui K. Groos (cum le caracterizează Tudor Vianu), deși aparent opuse, pot fi integrate într-una și aceeași sinteză superioară care să le depășească pe ambele deopotrivă. Și în măsura în care, cel puțin pentru primele trepte ale dezvoltării individului uman își mai păstrează valabilitatea legea biologică fundamentală a repetării filogeniei de către ontogenie, psihologia copilului poate fi dătătoare de seamă asupra mecanismelor intime de desfășurare a unui astfel de proces.

În acest sens, cercetările întreprinse de Jean Piaget par a confirma intuiția genială a lui Vico, citată mai sus. Psihologul elvețian arată că jocurile simbolice, de imaginație sau de imitație ale copiilor constituie un exercițiu funcțional menit a satisface eul prin transformarea realului potrivit propriilor sale dorințe; mai precis, jocul simbolic nu este un efort de supunere a realului de către subiect, ci dimpotrivă o asimilare deformantă a realității de către eu care astfel o completează și o compensează grație *ficțiunii*.

Vom nota aici că „însușirea practic-spirituală" a realității ca mod specific de raportare la real, cuprinde în sine o contradicție internă care a fost încă de mult surprinsă teoretic în celebra formulă kantiană a „finalității fără scop" *(Zweckmässigkeit ohne Zweck)*. Dacă, de pildă, profesorul propune elevului actor drept temă sau sarcină mîncatul unui măr, toate acțiunile acestuia concură spre atingerea acestui obiectiv, dar finalitatea lor nu este satisfacerea nevoii de hrană; totul este o plăsmuire menită a comunica acel fragment din „viața spiritului omenesc" (cum o numește Stanislawski în lecțiile sale pentru actori) care însoțește „actul fizic" al mîncatului unui măr.

Așadar, contradicția în termeni pe care o include în sine, din punct de vedere logic, sintagma *„însușire practic-spirituală"* acoperă de fapt o contradicție a realității însăși: aceea că, pe de o parte, „modul de însușire" își are izvorul în practica nemijlocită de transformare a naturii, iar pe de altă parte se opune acestei practici nemijlocite prin transformarea și transfigurarea ei, după cum se exprimă Marx, într-un „joc al propriilor forțe fizice și

---

[3] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 35.

[4] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 299.

[5] Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, București, Edit. Univers, 1972, p. 246.

intelectuale" ale omului, menit a-i oferi „satisfacție".

Dar contradicția la care ne referim mai rezidă și într-o altă împrejurare. După cum arată tot Marx, însușirea practic-spirituală a lumii diferă substanțial de un alt mod de însușire, cel *teoretic*, prin care lumea este gîndită ca o totalitate care *„rămîne tot timpul în afara minții, existînd ca ceva de sine stătător"* [6].

Pe cînd acest al doilea mod de însușire a realității, alcătuit în exclusivitate din abstracțiile logice nu devine manifest decît prin intermediul limbajului vorbit sau scris, cel dintîi se exprimă printr-o pluralitate de forme materiale (inclusiv limbajul vorbit și scris) născute la rîndul lor din activitatea practică de transformare a naturii. De aici decurge cea de a doua împrejurare la care ne refeream mai înainte. Deși constituie un conținut autonom al conștiinței, „însușirea practic-spirituală" dă naștere și unor obiecte materiale sau se încorporează unor obiecte materiale, destinate sau nu satisfacerii unor nevoi materiale. În *Wesen und Veränderung der Formen (Künste) (Esența și transformările formelor (artelor)*. Lu Märten arăta, pe bună dreptate, că formele artistice s-au născut inițial dintr-un anume raport stabilit în condiții sociale determinate, între necesitate, material, unealtă și experiență în producție. Astfel ele sînt expresia unui anumit grad de libertate pe care omul l-a cîștigat față de natură, libertate concretizată în aceea că este în stare, grație puterii sale de imaginație, să combine aceste forme în diferite moduri, dîndu-le o semnificație care transcende propria lor materialitate prin transformarea lor în simboluri ale atitudinii sale deopotrivă afective, volitive sau chiar intelectuale față de lumea înconjurătoare. Cine privește, de pildă, motivele scoarțelor noastre țărănești își poate da seama cu ușurință că geometrismul lor este determinat de posibilitățile strict limitate pe care le oferă, în condițiile tehnicii tradiționale, războiul de țesut manual. Dar totodată chiar în limitele stricte ale acestor posibilități imaginația lucrătorului găsește calea de figurare, într-o formă necesarmente *stilizată*, a unui obiect din natură, de pildă capra, cu evidentă semnificație totemică.

Vedem deci că, așa cum dealtfel observă și Lukács în *Estetica* sa, modul *teoretic* de însușire a lumii se manifestă printr-un mediu omogen de comunicare — limbajul logic — pe cînd cel *practic-spiritual* (care se află la originea deopotrivă a religiei și artei) printr-unul eterogen. Acest caracter eterogen provine din faptul că însușirea practic-spirituală folosește drept mijloace de exteriorizare și obiectivare o pluralitate de materiale : cuvîntul și sunetul muzical, mimica feței și plastica trupului omenesc, lutul, lemnul, piatra, culoarea și chiar textilele. Inițial ea alcătuiește un *tot nediferențiat* (incluzînd forme din diverse materiale) ce înglobează în sine deopotrivă *plăcerea jocului și reprezentările religioase*. Însă dezvoltarea *diviziunii muncii* și, odată cu ea, diferențierea socială și apariția claselor au drept consecință diferențierea acestui tot. Pe de o parte limbajul artistic *se specializează* în funcție de materialul folosit iar pe de altă parte datorită ivirii filozofiei și științei ca forme ale însușirii teoretice a lumii, artele capătă o existență de sine stătătoare, față de religie. Evoluția lor relativ independentă în continuare va suferi influența exercitată asupra lor deopotrivă de dezvoltarea științei, a forțelor de producție (vezi, de pildă, crearea geometriei descriptive și descoperirea perspectivei ca factori de transformare a picturii) și filozofiei. Mai ales aceasta din urmă le va conferi un caracter pregnant *ideologic* deși continuă să fie manifestări ale frumosului, cu alte cuvinte, după cum se exprimă Immanuel Kant, a „ceea ce este reprezentat fără concepte ca obiect al unei plăceri *universale*" [7]. Căci așa cum scrie tot filozoful de la Königsberg, *ideea estetică* pe care orice autentică operă de artă o conține „este o reprezentare a puterii de imaginație asociată unui concept dat și care e unită cu o astfel de diversitate de reprezentări parțiale în întrebuințarea liberă a imaginației încît pentru ea nu se poate găsi nici o expresie ce ar putea arăta un concept determinat. Această reprezentare îngăduie deci să adăugăm unui concept prin gîndire multe lucruri pentru care lipsește expresia și al căror sentiment înviorează facultățile de cunoaștere, unind cu limbajul ca simplă literă, spirit" [8].

Din cele arătate pînă acum rezultă, credem, destul de limpede că despre *artă în general* nu se poate vorbi decît în măsura în care înțelegem prin acest termen o *modalitate de însușire a lumii* la baza căreia se află o categorie specifică de idei — așa-numitele idei estetice — care, fără să fie ele însele concepte, asociază unele concepte la afirmarea liberă a imaginației prin intermediul unui material dat. Însă, dacă luăm în considerare *modul specific* în care asemenea idei se încorporează în respectivul material atunci nu putem vorbi despre *artă în general* ci numai despre *arte* și *genuri artistice*, deoarece condițiile estetice ale acestora prezintă o atît de mare diversitate încît este cu totul imposibil a le reduce

---

[6] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice* vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 35.

[7] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, București, 1940, p. 89.

[8] Idem, *op. cit.*, p. 198.

la un numitor comun. Chiar dacă noutatea ideii estetice este hotărîtoare pentru făurirea unei opere, nu mai puțin adevărată ni se relevă împrejurarea că natura obiectului și materialul din care urmează a fi plăsmuit opun rezistență, limitînd de pildă, activitatea imaginației, ceea ce explică dealtfel și necontenita căutare de către artiști a unor tehnici mereu reînnoite de expresie.

Am încercat mai sus să schițăm, punînd în joc doar cîteva principii și concepte pe care le datorăm lui Marx, modul în care socotim că ar trebui privită natura intimă a faptului artistic în general. Însă o bună perspectivă în acest scop nu poate fi obținută fără o nouă și atentă lectură a textelor în care Marx s-a referit la artă și la faptul artistic, fără a pune în relief acele semnificații filozofice peste care interpretările schematice din trecut au lunecat superficial și cu opacitate. Nu ne-am propus însă, în notațiile de față, o atare relectură și exegeză a lui Marx, ci numai indicarea unei direcții încă neexplorate.

# CU PRIVIRE LA FUNCȚIILE ȘI DINAMICA ARTEI CA PROBLEME DE CERCETARE SOCIOLOGICĂ *

DE

ILEANA IOANID

Din ce în ce mai mulți cercetători sînt de acord astăzi cu ideea că arta — ca parte atît de specifică a culturii spirituale — este o dimensiune necesară a vieții sociale ca totalitate. Totul este ca cercetarea să determine mai precis natura necesităților sociale cărora le răspunde arta prin structura și funcționalitățile ei. Dificultatea răspunsului ne sugerează strigătul paradoxal al lui Jean Cocteau : „Poezia este necesară; măcar de aș ști la ce!" Este sintetizată aici nevoia de artă categoric resimțită, pentru ca în același timp, impulsul spre conștientizarea acestei necesități să ne scape tocmai atunci cînd pare mai deplin.

Greutatea răspunsului vine de acolo că arta nu este o replică *nemijlocită* la vreo necesitate socială, după cum nu este nici un produs al purei gratuități, o „nobilă inutilitate". Dacă pe plan istoric, geneza și evoluția artelor trebuie căutate în acele condiții —, mereu altele în diferitele stadii de dezvoltare ale societății —, în care omul modelează materia și „potrivit legilor frumosului" (Marx), pe plan artistic propriu-zis, esența și funcțiile artei sînt de cercetat în determinările ei intime, între care caracterul *antropomorfizant* ** al artei — așa cum demonstrează G. Lukács în *Estetica* sa — este fundamental.

Prin creația artistică omul integrează lumea naturală și socială în propria sa lume subiectivă, cu mijloacele subiectivității sale, ca răspuns la nevoia rezolvării contradicției dintre obiectivitatea lumii și subiectivitatea inerentă individului. „Arta este mijlocul indispensabil al fuziunii individului cu totalitatea" [1].

O altă față a funcției sus-amintite este nevoia socială și individuală a „memoriei vii", sensibile, a recompunerii destinului genului uman sub semnul continuității și discontinuității istorice, proces ritmat de apariția și dispariția generațiilor umane.

Ca urmare, arta este un mijloc fundamental de formare a conștiinței de sine a omenirii, dinspre *zonele sensibilității*, a *mentalității colective*. Ca spiritualitate în acest fel profund umanizatoare *„arta este un mijloc de organizare a cîmpului perceptiv al omenirii"* [2].

---

* Articolul de față este sinteza unui punct de vedere exprimat mai pe larg în lucrarea *Societate și cultură*, aflată sub tipar la Editura politică.

** Prin antropomorfizare artistică înțelegem reprezentarea rațional-sensibilă a lumii reale, obiective (naturale, sociale, individuale), din punctul de vedere al subiectivității individului creator.

[1] Ernst Fischer, *Necesitatea artei*, București, Edit. Meridiane, 1968, p. 17.

[2] P. Francastel, *Realitatea figurativă*, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 100.

Arta este capabilă, ce-i drept cu mijloace proprii, raţional-sensibile, şi de o funcţie *prospectivă*, care indică un „vis realizabil", ca realitate virtuală, mai umană a societăţii. Este vorba de dezvăluirea contradicţiei dintre *real* şi *posibil* prin pînza subiectivităţii creatoare, a contradicţiei dintre ceea ce ne este dat (biologic, social, individual), şi bagajul nostru de aspiraţii istoriceşte determinat. Dealtfel, necorespondenţa dintre posibilităţile reale şi aspiraţiile umane, în artă de cele mai multe ori îmbracă forma mitului, de unde tendinţa de identificare a artei în general cu mitul (P. Francastel, E. Fischer, R. Garaudy şi alţii).

În acelaşi timp, întreaga evoluţie a artei şi mai ales direcţia dezvoltării ei, dezvăluie şi funcţia ei *defetişizantă*, ca treptată umanizantă a semnificaţiilor mesajului artistic, surprinderea autentic antropomorfizantă a obiectivităţii curăţată de elementele supranaturale, mistificate. Pe această cale arta poate deveni expresia originală a realului şi visul fantastic al unei realităţi omeneşti stăpînite cu mijloace omeneşti.

Oricît de ascunsă, arta are însă şi o *faţă utilă*, ca expresie a adaptării sale la necesităţile sociale. Este vorba de momentul cînd criteriile estetice le completează pe cele tehnice. Orice obiect — îmbrăcăminte, locuinţă, mijloc de deplasare etc. — „materializează comportamentul unei epoci, astăzi ca şi ieri, şi ca şi mîine, posedă anumite valori utilitare şi în acelaşi timp valori sociale şi în aceasta constă o parte a calităţilor sale artistice" [3].

Desigur, aceste funcţii, cărora le putem adăuga multe altele, au *caracter istoric*, ca şi societatea, ca şi arta în întregul ei.

Este de reţinut că în raport cu societatea, funcţiile artei nu trebuie văzute ca simple răspunsuri pasive la solicitările sociale, ci ca forme de activitate, intrînd la rîndul lor, mereu altfel, în relaţii concrete, modelatoare cu societatea dată.

Prin structura şi funcţiile sale arta nu este numai condiţionată şi determinată de societate, ci la rîndul ei este *o determinantă* a acesteia. Arta, ca activitate umană specializată, reprezintă o forţă activă, modelatoare a conştiinţei umane, sociale şi individuale, şi ca atare a practicii sociale, a societăţii ca sistem global.

Dubla postură a artei, de „joc secund" socialmente determinat, dar şi de forţă socială modelatoare de realităţi, nu numai că solicită cercetări sociologice permanente, dar le impune acestora o dublă direcţie, un dublu sens. Ele trebuie să cerceteze arta, funcţiile ei, prin prisma raportului societate — artă, pentru a dezvălui a) *în ce măsură se explică funcţionalitatea artei printr-o societate concretă (aceea care a general-o sau care a rechemat-o la viaţă)*, şi b) *în ce măsură se răsfrînge funcţia artei asupra relaţiilor sociale, asupra vieţii cotidiene ale acesteia*.

Cercetările sociologice ne pot dezvălui în special contradicţiile dintre artă şi societate, dintre funcţiile virtuale şi cele reale ale artei; ne pot dezvălui „limita optimă" a acestor contradicţii, pînă unde poate merge consensul, convergenţa dintre artă şi societate, sau care sînt limitele opoziţiei, ale independenţei relative a artei faţă de societate ca, relaţii istoric determinate.

O asemenea cercetare ne poate sugera totodată dacă există perspective istorice privind „societatea ca operă de artă". Este vorba de acel model de orînduire socială care nu numai că s-ar realiza global, în principal după legile ştiinţei, ci şi după legi estetice, acestea din urmă manifestîndu-se şi ele în mod sistematic în totalitatea relaţiilor sociale şi individuale. Începînd cu procesul muncii (acel proces de organizare şi control), cu mediul ambiant general, organizarea timpului liber, pînă la comportamentul strict individual (gesturile, vocea, tăcerea, manifestarea sentimentelor, gîndurilor etc., toate ar fi să fie impregnate, mai exact structurate după criterii inclusiv estetice, ca elemente determinante ale întregii vieţi sociale.

Dacă putem fi atraşi de o asemenea ipoteză de cercetare privind rolul artei în organizarea socială, ipoteză sugerată cu pasiune de H. Marcuse în *Spre eliberare* [4]. în acelaşi timp ne întrebăm, dacă transformarea artei într-o dimensiune absolută a tuturor relaţiilor umane, poate şi trebuie să însemne dizolvarea artei în relaţiile sociale? Concepţia după care „puterea productivă a societăţii se confundă cu puterea creatoare a artei şi construcţia lumii artistice cu reconstruirea lumii reale — uniune dintre o artă şi o tehnologie eliberatoare" [5] — promovează tocmai ideea dispariţiei independenţei relative a culturii şi în cadrul ei a artei, ca formă cu totul specifică de obiectivare, cu funcţii ce rezultă de aici, într-un raport determinat cu practica socială dată.

Întrebarea este însă dacă, chiar în condiţiile unei egalităţi sociale existente *de fapt* pentru toţi membrii societăţii, „legile frumosului" vor putea fi stăpînite şi mai ales obiectivate în forme superioare, independent de specializare şi mai ales de talent, sau dimpotrivă, dacă circuitul cvasi-perfect dintre artă şi societate ca totalitate, nu presupune

---

[3] Ibidem, p. 95.

[4] Herbert Marcuse, *Vers la libération*, Paris, Edition de Minuit, 1969, p. 64.

[5] *Ibidem*, p. 67.

cumva o continuă și mai fină specializare, în vederea unei sinteze mai complexe și mai depline dintre laturile vieții sociale și artă.

Evident, se mai pune și întrebarea dacă ne putem imagina direcția istorică a dezvoltării artei și a funcțiilor ei ca *lipsite de contradicții* atît în sinea lor, cît și în raport cu cele mai variate forme ale practicii sociale, chiar dacă vom admite că natura contradicțiilor se vor modifica fundamental în perspectiva comunismului.

În imediata apropiere a acestor întrebări se ivesc cu necesitate altele, și anume, acelea privind *dinamica artei*, avînd în vedere și *progresul* artistic, ca una din cele mai spinoase probleme ale ei.

Greutățile abordării acestei probleme vin din caracterul de originalitate al creației artistice legat de caracterul său antropomorfizant, dintr-o dinamică adecvată.

Nimic nu este mai adevărat decît că opera de artă autentică este întotdeauna o entitate de sine stătătoare, în felul ei unică, *singulară*, cu valoare proprie. Absolutizarea acestui adevăr parțial, împinge gîndirea teoretică pe o falsă traiectorie; consideră că nu există decît opere de valoare mai mare sau mai mică, independent de epoca în care au fost create, pentru că valoarea lui este imprimată de geniul creator al artistului, în felul său mereu unic. Din moment ce în artă „orice expresie este expresie unică" [6], pare că de la sine este eliminată posibilitatea descoperirii unor determinări generale; din moment ce operele de artă sînt pur și simplu juxtapuse, pînă și punerea problemei dinamicii artei, a progresului și regresului ei pare o inadvertență teoretică.

Un răspuns definitiv la această întrebare, dintr-o dată, nici nu putem căuta și găsi. În momentul de față, totul este să ne apropiem de acele modalități fundamentale de abordare a problemei datorită cărora arta să fie scoasă de sub imperiul imobilității anistorice, sau al unei mobilități cu totul întîmplătoare, teoretic imposibil de urmărit.

Arta ca modalitate antropomorfizantă de însușire și de recreare ideală a lumii, știm că implică *tendința* unei desăvîrșite unități dintre obiectivitatea obiectului și subiectivitatea subiectului creator.

Obiectul artei — prin unitatea dialectică sus-amintită — este socialmente determinat. CE este lumea socială în sine și ce reprezintă ea pentru subiectivitatea subiectului (creator), depinde de *nivelul dezvoltării sociale*, de gradul de socializare al acestuia. Dinamica artei reflectă dinamica societății, chiar dacă cu mari întîrzieri, chiar dacă extrem de inegal, așa cum diferitele genuri artistice se dezvoltă și ele inegal între ele. Există aici o anumită constanță, o anumită corespondență, și pe temeiul ei putem urmări dinamica domeniului artistic. Este adevărat ce spune Proust, că cu fiecare tentativă artistică sau literară, fiecare individ reîncepe, pe socoteala lui, „că astăzi un scriitor de geniu are totul de făcut. Nu este mult mai înaintat decît Homer". Totuși, ideea proustiană din *Contra lui Saint-Beuve*, că „totul este în individ", chiar și atunci cînd vorbim de creația artistică, poate fi dusă mai departe. „Subiectivitatea" proustiană — de exemplu — este incompatibilă cu „obiectivitatea" homerică nu pentru că mărimile valorice nu ar putea sta alături, ci pentru că *o asemenea subiectivitate* pe „care a obiectivat-o artistic Proust, traducînd orice aspect al lumii, prin hipersensibilitatea sa atît de specifică, este un *produs istoric modern*, legat de apariția individului modern, așa cum l-a generat doar societatea capitalistă. Deci nu este vorba de a suprima valori artistice, care și astăzi, în anumite privințe ne servesc ca model, nici de a construi o simplă scară progresivă de valori artistice, care se înalță pe măsura progresului social, ci de a recunoaște că prin „romanul poetic" inițiat de Proust atît de indiscutabil, se îmbogățește genul romanesc cu o specie, ceea ce nu înseamnă o simplă extindere a imperiului literaturii, ci o certă modificare structurală, deci implicit de ordin calitativ, estetic. În acest sens, putem vorbi de un real *progres al literaturii ca totalitate*, o reală depășire a propriilor limite. În aceeași ordine de idei putem aminti și romanul istoric, ca subdiviziune a romanului modern, care reprezintă o nouă valoare, o nouă direcție în evoluția romanului modern. Cu W. Scott, și nu întîmplător în Anglia, punctul de vedere istoric va deveni temeiul unei specii literare, al creației artistice. Dar *romanul istoric* — ca un alt aspect al progresului romanesc — presupune apariția universalității istoriei, apariția *individului universal*. Acum istoria devine procesul transformărilor neîntrerupte și „se amestecă nemijlocit în viața fiecărui om în parte" [7], concomitent cu un nou umanism istoric și filozofic, pentru care viața omenirii este un imens proces istoric profund antagonic și totuși unitar, care începe să aibă reflexele sale artistice corespunzătoare, în care individul prin prisma unei noi subiectivități, se privește și se recunoaște ca omenire în devenire.

Așadar, nici Proust, nici W. Scott nu trebuie comparați cu Homer, pentru că nu cîștigă nimic cunoașterea prin aceasta *în*

---

[6] B. Croce, *Esthétique*, G, Brière, 1904, p. 21.

[7] G. Lukács, *Atörténelmi regény*, Hungária, 1947, p. 9.

problema *pe care o tratăm*, fiecare dintre ei reprezentînd valori de sine stătătoare.

Dar pot fi comparate stadii de dezvoltare, structuri ale artei și literaturii ca întreg.

Desigur, în acest sens se impun unele precizări metodologice, dintre care le amintim pe cele elementare.

Direcția dezvoltării artei — urmînd în mod contradictoriu pe aceea a istoriei în general — este aceea a perfecționării *relației* dintre *obiectivitatea obiectului* și *subiectivitatea subiectului* creator, a unei autodefiniri mai precise, mai clare — opera de artă diferențiindu-se treptat de toate celelalte forme ale creației spirituale, ca religia, filozofia, știința, absorbind în același timp tot ceea ce poate îmbogăți obiectul său specific. Acest proces de autodefinire a domeniului artistic, „lupta sa de eliberare" de sub tutela altor forme ale culturii, este un proces extrem de îndelungat, în care „popasul" capitalist a însemnat un salt uriaș, oricît de contradictoriu ar fi el. Acum arta începe să se caute pe sine în calitatea ei specifică, chiar dacă consecvența ei mai suferă recăderi în starea de ambiguitate „teritorială". Socialismul și comunismul, pe măsura revoluției realizate sau posibile, creează organic nevoia și posibilitatea unor revoluții întregi în domeniul culturii, inclusiv în cel al artei.

Care sînt cerințele și posibilitățile acestei revoluții în domeniul artei, care sînt modificările care intervin în însuși obiectul artei în lumea contemporană în general, în socialism în special, care sînt contradicțiile sociale care suscită această revoluție și în același timp o limitează — iată un mănunchi de întrebări care ascund încă prea multe secrete pentru noi din punctul de vedere al tratării sociologice a dinamicii artei în socialism.

Dacă direcția dezvoltării artei o vedem în modificarea raportului dintre obiect și subiectivitatea subiectului, pentru subiect și subiectivitatea sa istoric modificată, obiectul, și el, se va modifica, în sensul că *obiectul social* devine viața *conștientă* a creatorului.

Subiectul creator determinat istoric este individul care semnalează propriile posibilități sociale, adevărat în formă *maximală*, deci întotdeauna reprezentativă; așadar, în măsura în care condițiile și posibilitățile sociale ale indivizilor reprezentativi sînt diferite în diferite epoci și posibilitățile lor valorice se modifică sub aspect calitativ. În acest sens, dezvoltarea „normală" a indivizilor reprezentativi corespunde determinării lor sociale și ca atare putem afirma — în raport cu societatea dată — că „fiecare individ în sine este perfect și totuși verigile se bazează unele pe altele" [8], așa cum treptele dezvoltării sociale superioare, se bazează neapărat pe cele inferioare. Ca urmare, fiecare operă de artă este o unitate relativ independentă, însă, în același timp, și temeiul celor viitoare, al *progresului virtual al artei ca întreg*, care se realizează prin noi indivizi reprezentativi, în noi condiții sociale.

Aceasta nu înseamnă că fiecare creator, în mod obligatoriu, prin fiecare operă marchează măcar un mic moment în progresul artei.

După Engels, în literatură fiecare nu valorează ca atare, ci numai prin poziția lui în raport cu întregul. Același punct de vedere integrator îl exprimă și Francastel potrivit căruia „adevărata problemă este deci să descoperi acele lucrări care jalonează evoluția artelor plastice,... ferindu-ne de a atribui fiecărui artist un rol prea strict în această treabă" [9].

A urmări evoluția unui gen, a unei specii artistice, reducîndu-ne la simpla suită a operelor care ar trebui să marcheze aceste momente discontinui, este cu atît mai complicat, cu cît aceste treceri de la o operă la alta nu sînt, absolute. *Automatismele* sociale și individuale, care asigură echilibrul relativ al individului și al grupului dat, sînt în contradicție cu elementele noi, cu datele inventivității umane. „Pentru ca o nouă idee să poată fi comunicabilă este necesar ca ea să utilizeze anumiți termeni ai limbajului vechi" [10]. Ca urmare, expresia artistică, operă — total — nouă nu pot exista, pentru că „o gîndire în întregime originală este solitară și prin definiție incomunicabilă" [11].

Cercetarea domeniului artistic în dinamica sa urmărește mai degrabă modul în care tendințe noi, — ca surse ale unui salt —, se distribuie în diferitele genuri, specii, opere artistice, modul în care apropierea artistică a lumii recurge treptat și motivat la anumite mijloace noi, pînă acum neexperimentate, decît să încerce o îngustă și mai ales imposibilă ierarhizare a suitei operelor individuale.

Problema este cu atît mai dificilă cu cît numai o parte a noului, a ineditului artistic este comunicabil dintr-o dată societății, saltul în artă fiind greu asimilabil. De asemenea, noul artistic (ca și cel teoretic) este greu prelucrabil, pentru că și criticul este o parte a societății, chiar dacă specializată, este supus și el acelorași legi psiho-sociale. Lucrurile se complică cu atît mai mult cu cît revoluțiile în artă se consumă treptat, în *timp istoric*, proces a cărui durată de cele mai multe ori depășește timpul generațiilor. Astfel surprinderea integral adecvată a noii structuri și

---

[8] Heller Á., *A mindennapi élet*, *Akadémiai* kiadó, Budapest, p. 42.

[9] P. Francastel, *Peinture et société*, Paris, Gallimard, 1965, p. 122.

[10] *Ibidem*, P. 136.

[11] *Ibidem*.

funcții artistice apare doar la capătul procesului, cînd pratic fenomenul s-a consumat. De aici necesitatea unei maxime *prudențe* și *toleranțe* în privința mișcărilor artistice, în stabilirea locului, semnificațiilor acestora. De aici și necesitatea evitării de judecăți definitive sau chiar etichetări în privința lor, ceea ce nu este egal cu paralizia gîndirii teoretice, cu lipsa de interes față de ceea ce nu este consacrat, sau lipsa de curaj în emiterea unor puncte de vedere competente în privința lor. În măsura în care atitudinea față de artă este în mod necesar instituționalizată, valoarea ei stimulatoare sau de frînă se manifestă ca *forță socială*, vizînd nu numai soarta artistului ca individ, ci și a artei ca întreg, a dinamicii sale.

Marile transformări din domeniul creației artistice nu numai că reflectă efectele revoluției în știință, filozofie, etc., ci la rîndul lor produc transformări calitative în cultura spirituală ca totalitate. Capacitatea de autodelimitare, lărgimea și profunzimea structurii artistice în sine sînt criterii esențiale în aprecierea unei culturi. Autodelimitarea artei este un proces istoric, dependent nu numai de propria evoluție anterioară, ci și de evoluția proceselor sociale și spirituale în ansamblul lor.

Este vorba de o întreagă „luptă de eliberare" a artei de tutela religiei, de o necesară înlăturare a confuziilor dintre artă și filozofie, artă și știință.

Dacă viziunea filozofică și cea științifică, metamorfozate după criteriile creației artistice, sînt prezente în opera de artă, rolul valorilor artistice în creația filozofică sau cea științifică nu poate fi decît multiplu și divers imediat.

Arta creează acel „cîmp perceptiv" acut, fără de care sesizarea și chiar rezolvarea problemelor filozofice este într-adevăr greu de conceput.

Dacă știința se poate dezvolta fără interferențe obligatorii cu arta, totuși influența artei asupra creației științifice nu poate fi decît binefăcătoare, mai ales în ceea ce privește cunoașterea vieții sociale.

Problema funcțiilor artei, a dinamicii ei, influența artei asupra celorlalte domenii ale vieții culturale sînt, cel puțin în parte, probleme concret-sociologice, dar de mare anvergură teoretică, care se cer abordate în legătură cu *cele mai diferite epoci* de dezvoltare ale civilizației umane, dar mai ales în legătură cu tendințele de dezvoltare a artei în epoca noastră, cu aspectele ei de regres, cu întreaga ei arie de influență, cu aspecte total inedite.

# LIMBAJ ȘI MESAJ

DE

C. I. GULIAN

„Arta cuvîntului" concepută ca univers autotelic a scos în evidență virtuțile practicii rimei, elaborările ritmice, orchestrația fonică a poemului, distanțarea netă a limbajului poetic de cel uzual. Figurile retoricii au fost invocate în același scop de reliefare a „opacității" limbajului, cu buna intenție de a-i statua valoarea intrinsecă, dar avînd și efectul negativ al tăierii legăturii cu lumea, limbajul fiind conceput ca intranzitiv. Să adăugăm și practica deliberată a caracterului ludic al exercițiului poetic, — joc laborios, grav, menit să tulbure un echilibru semantic constituit. Toate aceste trăsături intră în bilanțul pozitiv al poeticienilor „formaliști" ruși, al lngviștilor care s-au întîlnit și unit cu poeții și poeticienii care glorifică pe drept arta cuvîntului. La noi, Paul Zarifopol își intitula semnificativ o carte a sa, încă din 1936, *Pentru arta literară*.

Cu toată simpatia pentru analiza structural-formalistă și fiind în acord cu realizările consonante ale structuralismului lingvistic și ale poeticii ce i se alătură, o lucrare recent apărută în Franța subliniază ambiguitatea limbajului : el este simultan *„clôture"* (închidere în sine) și *tranzitivitate*. Chiar în opera lui R. Jakobson este relevat jocul de implicație între un obiect și „privire" ; situația mesajului față de referent (realitate) ne dezvăluie, după tipologia lui Jakobson"... două tipuri de mesaje sesizabile în opoziția dintre auto-

telic și heterotelic. Identificat ca heterotelic... *mesajul este înțeles în chip esențial în* funcția lui referențială și în tranzitivitatea lui" [1].

Poetica și semantica centrată în jurul opacității limbajului, „... se află la nivelul formelor lexicale izolate, fără referință la adevăratele structuri lingvistice" [2] (Ulmann și Erickson). Numai cînd ajunge să se ocupe de limbajul poetic (în lucrarea *Șapte tipuri de ambiguitate*), Ransom îl definește drept acel *limbaj* care folosește în chip esențial ambiguitatea. Dar atunci, „dacă poezia este ambiguă, aceasta se întîmplă, în cele din urmă, pentru că face efortul de a atinge o realitate care se derobează neîncetat" [3]. Această realitate nu este factual dată, este „insesizabilă" etc., dar există. „Densitatea sau conotivitatea limbajului — scrie J. C. Ransom — reflectă densitatea lumii". Punctul de vedere sau abordarea lingvistică a poeziei ajungînd la formele ambiguității",... recunoaște raportul mesajului la realitate" — conchide autoarea.

Și alți autori occidentali confirmă semantismul poetic, bizuindu-se pe existența conotațiilor, a sensurilor multiple sau simbolice. J. Cohen, în *Structura limbajului poetic* consideră că acest limbaj realizează o restituire a valorilor conotative atașate cuvintelor, care în mod normal sînt umbrite sau ascunse. Conotațiile ar fi „reînviate", nu produse. În cele din urmă, limbajul poetic apare ca întruparea darului de a exploata un vast rezervor semantic, *„care există în afara lui și care se confundă cu o realitate semantizată în chip natural* [4]. Limbajul poetic este fundamental simbolic și el se referă la o lume care poate fi „citită", interpretată. Simbolul, ca și semnul în general, „trimite" la „altceva", fără ca această trimitere să diminueze propriul său sens. Funcțiile retorice ale prozodiei, rimei, ritmului se dublează cu orizontul sensului „care poate trece astăzi drept principala lor justificare".

În *Metafora vie* (1975) Paul Ricoeur a reluat cerința ca studiul metaforei să nu fie limitat la nivelul cuvîntului. În consecvență cu semantismul său afirmat mai de mult în *Conflictul interpretărilor* [5], Ricoeur cere urcarea metaforei spre nivelul semantic al prozei, ba chiar al discursului, ceea ce implică, în cele din urmă, referința sau „trecerea de la structura operei la lumea operei" [6].

Lumea operei trebuie să fie neapărat înțeleasă în sensul cel mai simplu, mai elementar, al universului? Ricoeur arată că nu, pornind de la deosebirea dintre tragedie și comedie: tragedia îi arată pe oameni mai buni decît sînt în realitate. De aici, o încărcare firească a „imitației" cu un *efort spre valoric*: „Tensiunea proprie mimesis-ului este dublă; pe de o parte imitația..., pe de altă parte ea constă dintr-o restituire și deplasare spre ceva mai înalt" [7].

Ferindu-se de a relua interpretări simpliste ale mimesis-ului, A. M. Pelletier arată că „exterioritatea" nu poate fi exclusă și că „autotelicitatea este o amăgire..." [8]. Autoarea reamintește că la formaliștii ruși noțiunea de *„ostranenie"* (insolitare) relevă ambivalența fenomenului literar, întrucît odată cu relevarea valorii limbajului, *încarcă formele literare cu sens*. Și Jakobson și Șklovski „păstrează legătura" cu realul și sensul. Jakobson considera că „arta poetică face ca obiectul să ne fie mai sensibil și ne ajută să-l vedem", iar Șklovski sublinia că, în poezie, „obiectele se revoltă, lepădîndu-se de vechile lor nume și încărcîndu-se, odată cu noul nume, cu un sens suplimentar" [9]. Fie că formaliștii ruși vorbesc despre imitare, reprezentare, mască sau expresie, antica temă a mimesis-ului rămîne „orizontul" (în sens husserlian) de neocolit al producțiilor textuale.

Unul din meritele evidente ale criticii și teoriei literare structuraliste este chemarea la „întoarcerea literaturii asupra sa însăși". Nu putem să nu apreciem sensul estetic, pe deplin justificat, al concentrării poetului, scriitorului și criticului asupra limbii ca o „întoarcere la structură", întoarcere care, după noi, este o subliniere insistentă a valorii specifice a literaturii. Firește, totul depinde de măsură. La Barthes, există destule elemente (sau momente!) care mențin acest interes pentru limbă și scriitură în contextul problematicii social-umane (inclusiv spirituale) a epocii noastre. Există însă și manifestări ale unei ignorări, voluntare sau involuntare a acestei problematici: sînt tăiate relațiile genuine dintre limbaj și realitate, limbaj și om; ne aflăm în fața unei interpretări „lingvistice" a tensiunilor și frămîntărilor spirituale la care participă scriitorul epocii contemporane. O astfel de interpretare radicală ne frapează de pildă în cartea semnată de Olga Bernal.

---

[1] Anne-Marie Pelletier, *Fonctions poétiques*, Paris, Klinksieck, 1977, p. 28.
[2] *Ibidem*, p. 32—33.
[3] *Ibidem*, p. 34.
[4] *Ibidem*, p. 38 (subl. ns.).
[5] Vezi C. I. Gulian, *Hermeneutica lui Paul Ricoeur și structuralismul*, în „Revista de filozofie", 2/1978.
[6] P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 278.
[7] *Ibidem*, p. 57.
[8] A. M. Pelletier, *op. cit.*, p. 46.
[9] *Théorie de la littérature*, texte alese de Todorov, p. 101 și p. 184.

*Langage et fiction dans le roman de Beckett* (Paris, 1969). Autoarea vrea să ne prezinte întreaga proză a lui Beckett drept o „dramă lingvistică", deși din propriile ei analize ale problematicii romanelor autorului irlandez (teatrul este foarte puțin citat) se desprinde destul de clar ideea că tensiunea originară este cea dintre *om și lume*, văzută din perspectiva „fără ieșire", tipică pentru teatrul absurdului.

Ni s-a părut utilă menționarea acestei mostre de *lingvism* în istoria și critica literară, nu pentru că autoarea cărții ar fi o adeptă a structuralismului, ci pentru că exemplifică încercarea de a descifra opera lui Beckett înăuntrul limbii, în afara problematicii epocii noastre. Filozofic, autoarea apare ca fiind influențată de „atomismul logic" al lui Wittgenstein. Printre tezele de bază ale acestui filozof se află și teza că „despre ceea ce nu putem vorbi, trebuie să tăcem".

În interpretarea acestei autoare, avem un caz limită de vidare a operei lui Beckett de conținutul ei existențial; toate trăirile, ciocnirile, reacțiile eroilor lui Beckett n-ar fi decît o luptă cu limbajul: „Personalul contemporan trebuie să-l căutăm în raportul lui față de această materie care este limbajul, iar nu în raporturile lui față de lume" [10]. Această concepție lingvistică îi apare justificată autoarei, pentru că ar corespunde evoluției literaturii din ultimele decenii. Olga Bernal afirmă că epoca existențialismului, centrată în jurul subiectului, este depășită și că opera lui Beckett ar reda în chipul cel mai autentic dezertarea limbajului, sfîșierea formelor, mersul spre o tăcere finală, contradicția dintre nevoia de a vorbi și neputința scriitorului de a mai crede în limbaj. Fărîmițarea sau descompunerea progresivă a limbajului în proza lui Beckett, de la romanul *Murphy* la *Comment c'est*, atingerea unui grad de dezarticulare și murmur confuz, care anihilează în același timp personajul și povestirea, să fie, oare, numai sfîrșitul unei „lupte cu limbajul" sau trebuie să citim în această evoluție (coroborată cu teatrul lui Beckett) o *atitudine anexistențială*, un *nu* spus absurdului vieții, o proclamare a retragerii și solitudinii ca soluție de viață?

Olga Bernal pleacă de la un fapt — al preocupărilor contemporane din etnologie, filozofie și critică literară asupra limbii — pentru a ajunge la afirmația, cu totul exagerată, că limbajul este astăzi „centrul oricărei reflecții" [11]. Sprijinindu-se pe afirmația lui Ayer, reprezentant al pozitivismului logic, că astăzi filozofii nu s-ar mai ocupa de explicarea și schimbarea lumii, ci numai de „modul în care vorbim despre lume", ea își fixează de la bun început concepția lingvistică despre opera lui Beckett. Olga Bernal mai afirmă că descoperirea caracterului limbajului l-a făcut „suspect" și „lipsit de sens pentru contemporanii care vor tocmai să iasă din cercul Istoriei" [12].

Autoarea constată că în evoluția lui Beckett, de la primul roman *(Watt)* pînă la ultimul *(L'Innomable)*, eroii se retrag treptat din spațiu și timp, Beckett renunțînd la aceste categorii „naive" ale romanului veacurilor XIX și XX. Spațiul nu mai este un domiciliu liniștitor. Totodată, evoluția poziției lui Beckett mărturisește o descompunere a formelor existenței, inclusiv a propriei persoane: este vorba de o „abandonare treptată a lucrurilor" [13], care se va încheia cu abandonarea limbajului. În *Molloy* eroul mai trăda impulsuri spre acțiune, voința de a avea un scop, de a întreprinde o călătorie etc., se mai simțea legat de sau raportat la o lume externă. Începînd însă cu *Malone meurt*, „lumea naturală se estompează din ce în ce, suprimînd condiția oricărei direcții și oricărei mișcări" [14]. Olga Bernal surprinde în consecință „retragerea într-o conștiință întoarsă din ce în ce mai mult asupra sa însăși". Malone reduce lumea externă la propriul corp și la obiectele pe care le posedă, ceea ce declanșează o angoasă în fața vidului pe care l-a creat el însuși. În *L'Innomable* au dispărut brațele și picioarele, ca și bastonul cu care Malone explora lumea; eroul este redus la un trunchi închis într-un vas; ceea ce i-a rămas mai important este capul, iar capul este... vorbirea.

Olga Bernal crede că efortul spre neantizarea lumii și a propriei persoane este o atitudine nouă și plină de perspective față de literatura clasică și romantică axată în jurul persoanei. Autoarea însăși constată că în literatură *persoana* a fost dintotdeauna o creație axiologică, a relevat întotdeauna un sistem de valori. „Eul nu apărea decît în referință față de normele oferite de sistemul cultural..." [15]. Retragerea eului din lume semnifică deci o certă dezavuare a valorilor contemporane, a sensului vieții, ba chiar a eului însuși. Beckett ar urmări să priveze conștiința de *ego*, ca și de orice referință valorică; eroii lui se sustrag pronumelui *eu*, vor să ignore această fixație sau ultim suport, alegînd dizolvarea eului sau „conștiința impersonală".

[10] Olga Bernal, *Langage et fiction dans le roman de Beckett*, Paris, Gallimard, 1969, p. 218.
[11] *Ibidem*, p. 8.
[12] *Ibidem*, p. 11.
[13] *Ibidem*, p. 48.
[14] *Ibidem*, p. 50.
[15] *Ibidem*, p. 64.

„Oare sufăr, sînt eu sau nu, şi sincer vorbind, oare există suferinţă?" [16].

Evoluţia lui Beckett ar semnifica acelaşi proces de „decentrare", de punere în paranteze a persoanei, pe care am întîlnit-o ca îndemn filozofic la Althusser şi Foucault. Dar acest proces este totuşi trăit de către Beckett ca „sfîşiere" — recunoaşte Olga Bernal —, deci nu poate fi caracterizat ca experienţă pur literară a abandonării eului şi totodată a cuvintelor. Înfruntînd realitatea tensiunilor dintre om şi lume, Olga Bernal se alătură celor care susţin irealitatea eului; eul ar fi de natură „exclusiv lingvistică, el nu are altă realitate decît cea pe care i-o conferă pronumele..." [17]. Dezarticularea limbajului, afirmarea neputinţei lui de a mai reprezenta ceva ar fi, după O. Bernal, tema cărţii *L'Innomable*. Dar cum devalorizarea limbajului lui nu s-a petrecut decît simultan cu devalorizarea sau disoluţia eului, lupta „dureroasă" cu limbajul nu mai poate fi interpretată ca o experienţă literară, ci venind din adîncuri: din conflictul acut al eului (care totuşi persistă!) cu lumea. Ce-i drept, este un conflict care nu-i exprimat didactic, nu-i arătat cu degetul: pudoarea scriitorului este extremă şi totuşi nu poate ascunde un raport existenţial „trăit" — dar nu gîndit — iar proza, ca şi teatrul lui Beckett nu reprezintă numai o experienţă estetică, ci are la rădăcină o experienţă de viaţă, care a dus la o anume atitudine faţă de viaţă; oricît de originală se înfăţişează opera lui Beckett, este greu de crezut că ea este unică şi singulară în cultura contemporană. Cine încearcă să surprindă legături şi similitudini între Beckett şi contemporanii săi, va trebui să accepte că această operă foarte originală ca factură se integrează mai întîi în teatrul absurdului, alături de Adamov, Ionescu, Genet şi că are multe trăsături comune cu universul lui Kafka şi Musil; în al doilea rînd, dincolo de literatură, ea se integrează în fenomenele care ilustrează refuzul lumii (atitudinea anexistenţială) împreună cu existenţialismul negativist.

Olga Bernal vede în romanul *Watt* distrugerea vechii imagini, zămislite de Renaştere, despre om ca centru al cosmosului, „... această distrugere este, de fapt, o contestare a istoriei raporturilor dintre subiect şi obiect" [18]. Limitîndu-şi atenţia la istoria literaturii franceze din ultima sută de ani, ea nu surprinde decît analogia dintre decentrarea literară şi dezagregarea sau dezarticularea figurii în cubism. Dar cine vrea să înţeleagă *simultaneitatea* acestei „negări" a eului atît în pictură, în literatură, cît şi în filozofie, nu poate să nu-şi pună întrebarea cu privire la *semnificaţia* acestor manifestări caracteristice ale culturii contemporane. Şi-atunci, orizontul pur literar se dovedeşte prea îngust şi totodată prea „contemporan". În fapt, zbuciumul culturii contemporane în jurul raportului dintre eu şi lume, cu toate variantele sale, a început cu Schopenhauer şi Kierkegaard, Novalis şi Byron, continuînd cu Nietzsche şi Heidegger, Jaspers şi personalismul. Odată, declanşat, conflictul dintre eu şi lume în noua situaţie creată de criza societăţii şi culturii moderne (pe care o datăm de la Rousseau) * s-a reflectat, în filozofie ca şi în literatură, prin variate şi nuanţate refuzuri ale „nonsensului lumii". Ceea ce a găsit Schopenhauer în budism şi l-a pasionat a fost ideea „eliberării" de lume, „dezlegarea" de dorinţă, anihilarea eului.

Sînt, poate, aceste apropieri extrapolări filozofice? Să vedem ce spune Beckett, ce spun alţi comentatori ai lui Beckett şi ce spune chiar Olga Bernal, fără să-şi dea seama că afirmaţiile sale resping tălmăcirea prozei lui Beckett ca „dramă lingvistică".

Dacă la Joyce, ca şi în multe alte creaţii tipice ale literaturii contemporane, se renunţă la reprezentarea „directă" a lumii obiective pentru a o privi prin subiect şi proliferaţiile lui, dacă reprezentarea figurativă a cedat celei constructive, dacă s-a ajuns, cum spune Olga Bernal, la o „dilemă a reprezentării", atitudinea aceasta este oare numai urmarea saturării de o concepţie estetică uzată? În *Malone meurt*, pentru a caracteriza raportul dintre conştiinţă şi lume, Beckett foloseşte grăitoarea expresie „*la déchirante déchirée*". Cînd un scriitor vorbeşte despre o conştiinţă „sfîşiată", care „sfîşie" legăturile ei existenţiale cu lumea, cu reprezentarea şi *de aceea* şi cu limbajul mai putem afirma că avem în faţă doar o „dramă lingvistică"? Olga Bernal însăşi acceptă că „dacă limbajul este condiţia vorbirii şi a oricărei ordini inteligibile, dezarticularea limbajului va avea drept obiect înlocuirea ordinei prin dezordine" [19]. Afirmaţia de mai sus este pe deplin întemeiată, ea se sprijină pe o declaraţie a lui Beckett făcută lui Mélèse că arta nouă trebuie să capete o formă nouă"... şi această formă va fi de un astfel de gen, care va admite dezordinea..." [20].

---

[16] Samuel Beckett, *Nouvelles et textes pour rien*, p. 184—185.

[17] Olga Bernal, *op. cit.*, p. 91.

[18] *Ibidem*, p. 100.

* Vezi lucrarea noastră *Introducere în istoria filozofiei moderne*, 1974, cap. 3 (Gîndirea socială şi filozofică în perioada crizei societăţii moderne).

[19] Olga Bernal, *op. cit.*, p. 118.

[20] Pierre Mélèse, *Beckett*, Paris, Seghers, p. 138.

Problematica lui Beckett nu este deci „scriitorul și limbajul"; îndîrjirea lui în a descompune limbajul se trage din refuzul lumii, atitudinea scriitorului este o expresie a situației omului. Aceasta o spune chiar Olga Bernal: „Poate că niciodată problema reprezentării n-a coincis într-atît cu însăși situația omului și nu numai cu situația artistului" [21]. Din păcate, după această strălucire de luciditate, sîntem iarăși antrenați într-un lung excurs despre renunțarea artistului la descifrarea lumii, la această „realitate extralingvistică" — pentru a se cufunda în limba însăși. De ce? Pentru că scriitorul a decis să nu mai vadă „ordinea și sensul lumii" (Bernal), să devină un „nonvoyant" (nevăzător). Fără ca ansamblul literaturii contemporane să permită generalizarea la care se încumetă Olga Bernal („... arta modernă se opune celei din trecut prin aceea că artistul a încetat de a mai fi un căutător de sens") reținem mărturia că Beckett repudiază *lumea* — aceasta-i experiența sau trăirea lui primară. Iar exasperarea împotriva absurdității vieții de care s-a ciocnit îl duce pe Beckett la hotărîrea de a renunța să mai privească lumea și de a se concentra asupra sa însuși.

Dialectica refuzului lumii face însă ca nici eul să nu mai aibă consistență. Spre deosebire de romanticii și existențialiștii care descoperă în sine o împărăție minunată, reprezentanților absurdului le e silă și de sine și de limbajul prin care se poate comunica ceva, fie despre lume, fie despre eu. Ne aflăm în fața unei concluzii nihiliste: Beckett însuși vorbește despre „absența raporturilor" dintre om și lume. În piesa *Ultima bandă*, Krapp este singurul personaj, el nu mai are ca „partener" decît un magnetofon. Krapp se întreține cu vocea înregistrată pe benzi, care este de fapt propria lui voce. Krapp nu mai are pe nimeni care să-l asculte și căruia să-i vorbească decît pe sine însuși. Beckett ajunge astfel la limitele propriului său eu; un solipsism care amintește solipsismul lui Berkeley, dar care are altă semnificație decît negarea materiei de către episcopul filozof. Solipsismul lui Beckett este dramatic și dispersat, este finalul unei ciocniri cu existența trăită ca insuportabilă; monologul semnifică abandonarea oricărei încercări de a mai căuta ceva în lumea externă și de a-i mai cere ceva. Eșecul căutării anihilează speranța unei întoarceri în lume.

Spre deosebire de eroii lui Sartre, care neantizînd lumea își descoperă libertarea compensatoare, la Beckett libertatea, ca și eul pe care l-ar putea releva, și-au pierdut orice sens. Descompunerea, „fărîmițarea" limbajului devine expresia acestui nihilism; Olga Bernal însăși scrie că „limbajul lui Beckett... *este* spaima, forma propriei sale sfîșieri". Dacă descompunerea limbajului este expresia spaimei și a refuzului reprezentării realității din silă de „cuvinte și lucruri", atunci drama personajelor lui Beckett nu se trage din faptul că „omul este legat de limbaj", ci din opțiunea nihilistă: să nu mai spunem nimic despre nimic, pentru că orice cuvînt este inutil, este deformare, minciună, nonsens. „La sfîrșitul operei mele nu mai găsești decît praf... „a declarat Beckett. Lumea, istoria eul — totul s-a prefăcut în țărînă.

Olga Bernal nu șovăie să afirme că eul nu-i decît „o proprietate a limbajului", că dezagregîndu-se antrenează dezagregarea personajului [22], *de aceea* proza lui Beckett ar fi „o dramă lingvistică", drama dintre pronume și persoană [23]. Drama lui Beckett ar fi contradicția de neînvins dintre nevoia de a vorbi și convingerea că „nu mai este nimic de spus". De ce? Pentru că „... nu mai există nimic, nimic de descoperit..." [24]. Ca și Heidegger în *Sein und Zeit*, Beckett ajunge la neant; de sentimentul nimicniciei nu-l poate consola — cum nu i-a consolat niciodată pe pesimiști — nici puterea cuvîntului, nici creația. Optînd pentru evaziunea din lume, Beckett își află justificarea în devalorizarea istoriei, care este solidară cu sensul lumii. Olga Bernal constată că în *L'Innomable* țelul scriitorului este de a nega fabulația, povestirea și „alte simboluri ale umanității". Vrînd să demonstreze eșecul limbajului, Beckett aduce mărturie asupra eșecului evaziunii din lume. Spre deosebire de Jaspers (primul Jaspers), la care eșecul este o criză ce suscită dialectic manifestarea conștiinței, Beckett vrea să facă „să tacă cuvintele", să obțină tăcerea finală, „întunericul", neantul. Prin menirea lui, scriitorul crede în cuvînt; dacă Beckett luptă împotriva „ispitei" de a numi lucrurile, de a vorbi despre fapte, situații, om și istorie, el nu este personajul unei „drame lingvistice", ci al unei drame existențiale, care sfîrșește prin evaziune din lume.

Dar să vedem și alte mărturii.

Martin Eslin, care a scris o carte mult apreciată despre teatrul absurdului, consideră tipic pentru viziunea despre lume a scriitorului irlandez „incertitudinea, contradictoriul, ceea ce nu poate fi regîndit". După Eslin, caracteristică pentru opera lui Beckett este „dispersarea care izvorăște din căutarea zadarnică a sensului vieții" [25]. *În așteptarea lui Godot*, cea mai puternică piesă a lui Beckett, nu se întîmplă nimic și această așteptare fără

[21] Olga Bernal, *op. cit.*, p. 118.

[22] *Ibidem*, p. 147.

[23] *Ibidem*, p. 153.

[24] S. Beckett, *L'Innomable*, p. 55.

[25] Martin Esslin, *Das Theater des Absurden*, Hamburg, Rowohlt, 1971, p. 30.

speranţă, fără sens, este cheia piesei, este ceea ce vede Beckett ca esenţial pentru caracterizarea existenţei umane.

Beckett însuşi şi-a caracterizat viziunea existenţialist-absurdă despre lume, atunci cînd scrie în *Proust* că perioadele de criză din viaţa unui om reprezintă „transformarea *plictiselii de a trăi*, în *suferinţa de a fi*...". „Suferinţa de a fi", neputinţa acceptării existenţei este lait-motivul tuturor doctrinelor sau viziunilor anexistenţiale, de la Buddha, Lao-tzî şi ansamblul eticii eleniste pînă la Schopenhauer, Kierkegaard şi Heidegger. Firesc că, pentru un scriitor atît de original şi înzestrat cum este Beckett, viziunea absurdă (anexistenţială) despre lume îi stimulează relevarea unor stări şi simţiri care nu şi-au aflat expresia pînă în zilele noastre. Şi denunţarea nonsensului ca atare este primul pas spre schimbarea lumii, dacă nu la eroii lui Beckett, poate măcar la cititorii lui.

Fără reacţia inacceptării, a protestului — chiar neîncheiat prin redresarea conştiinţei în atitudine activă şi revendicativă — poate că n-ar miji, pentru unele conştiinţe, nici o îndoială asupra lumii aşa cum este. După cum notează Eslin, Clor din *Fin de partie* încearcă să se elibereze de Hamm, încarnarea despotismului crud pînă la absurd, încă „de la naştere". Şi alţi eroi ai lui Beckett luminează procesul conştientizării din care izvorăşte eliberarea. De aceea se poate vorbi, credem, fără greş, despre un sens cathartic al teatrului lui Beckett : eul se eliberează de Necesitatea pe care a trăit-o ca de o forţă oarbă şi atotputernică. Vladimir, din piesa *În aşteptarea lui Godot*, exprimă tocmai acest moment liminar al conştiinţei care se eliberează de obişnuinţă, de suferinţa acceptată din pasivitate. Şi Clor ar putea să se elibereze de Hamm dacă ar avea mai mult curaj. Astfel de luminiţe care pîlpîie în întunericul sau opacitatea existenţei sînt, firesc, prea slabe pentru a-i lumina sensul. Dar aceasta se întîmplă nu pentru că Beckett a prefăcut raportul dintre om şi lume într-o „dramă lingvistică", ci pentru că întreaga existenţă fiind vidată de sens este firesc ca nici limbajul să nu mai aibă sens sau scriitorul să-l siluiască în aşa fel încît să nu mai aibă sens.

Pierre de Boisdeffre se întreabă : o astfel de operă ca cea a lui Beckett, „care proclamă moartea omului şi că nimeni şi nimic — şi mai ales limbajul — nu-l poate salva...mai aparţine literaturii?" [26]. Aparţine, credem, atît prin originalitatea formulei teatrale, cît şi ca un document al atitudinii spirituale anexistenţiale sau de refuz, al existenţei, alături de toate acele opere filozofice, literare şi artistice, ale epocii contemporane, care clamează criza spirituală a epocii noastre, denunţînd implicit confortul moral al ignoranţei şi „adaptării". În acest sens, Beckett este considerat un mare lucid, care nu se apleacă numai asupra propriei lui sfîşieri. Pentru cine nu vede literatura prin prisma lingvismului, creaţia lui Beckett nu este „o dramă lingvistică", ci o mărturie deznădăjduită a epocii noastre.

În problema dialecticii limbajului, ca o replică la rezolvarea ei negativă sau nihilistă, am vrea să subliniem valoarea unor reflecţii care nu pot fi trecute cu vederea mai ales cînd sînt consemnate de un istoric, critic literar (şi scriitor) atît de receptiv şi nuanţat cum este Gaëtan Picon.

În paragraful *Poezia de azi : ultime orientări*, Picon ne vorbeşte despre poezia franceză de după 1950, mai precis, despre aceea a deceniului 1950—1960 [27]. Impresiile şi valorizările lui Picon ne interesează în primul rînd din perspectivă istorică. A început, în acest deceniu, o renegare a comunicării cuvîntului poetic, o retragere, pe tot frontul, din faţa „angajării" şi sensului existenţial-valoric al creaţiei poetice?

„Contactul dintre eveniment şi poezie, care a constituit una din caracteristicile decadei 1950—1960 n-a dispărut" — arată G. Picon. Participării la luptă sau la Rezistenţă i-au urmat trăirea marilor transformări în perspectivă, alternările şi îmbinările de repulsie împotriva absurdului (din timpul războiului şi din perioada imediat următoare) şi setea de participare şi revoltă. Toate aceste stări reprezintă, în poezia lui Henri Pichette, a lui Glissant, Yves Bonnefoy, Pierre Emmanuel, Jean Grosjean, René Char sau Francis Ponge şi Fréneaud o gamă de *atitudini comunicate* — fie „angajarea totală" a lui Pichette, în care Picon descifrează „un marxism", fie îndoielile pe care le mărturiseşte Yves Bonnefoy faţă de virtuţile posibile ale cuvîntului, pentru a ajunge însă la convingerea finală că orice tăcere, dezertare sau trăire a absenţei, a depărtării de viaţă devine doar „chezăşia afirmării oricărei vieţi autentice ...". În ciclul *Du Mouvement et de l'Immobilité de Douve* frapează această dialectică a cuvîntului, se poate spune a existenţei poeziei însăşi, ca în unele povestiri ale lui Blanchot sau Beckett.

Gaëtan Picon crede, în concluzie, că „... poezia actuală, considerată ca experienţă, se vrea în comunicare cu toate momentele şi însoţeşte fidel ritmul unei existenţe în timp". Ea se vrea „fundată pe totalitatea omului şi această totalitate nu-i posibilă decît prin

[26] Pierre de Boisdeffre, *Littérature d'aujourd'hui*, I, Ed. 10/18, Paris, 1969, p. 306.

[27] Gaëtan Picon, *Panorama de la littérature française contemporaine*, ed. a II-a, Paris, N. R. F., 1959.

acordul dintre om și lume — dar la care trebuie să ajungem" [28].

Asistăm, de vreo două decenii, în Franța la un divorț sau la o divergență de sens și funcție între viață, literatură și direcția formalistă în teoria și critica literară. Unii iau în seamă acest fenomen ca negativ (Picon, Doubrovscki, Meschonnic), dar alții îl proclamă triumfător drept „orientare modernă." Aceștia din urmă trăiesc într-un „prezent" al lor, unilateral și elitist, sfidînd *practica* — problematica omului contemporan, precum și *creația literară* a celor mai de seamă poeți, prozatori și autori dramatici de azi.

Teoria și critica literară structuralistă, mai ales cea a emulilor, care constituie un curent, nu a reprezentanților ei de seamă, este exacerbat izolaționistă față de istorie, viață socială, problematică umană și orientare axiologică. Lucrul acesta nu poate și nu trebuie să fie trecut cu vederea. Nici Jakobson, nici Barthes, nici Todorov sau Genette nu sînt adversari neînduplecați ai sintezei dintre structură și sens.

Structuraliștii extremiști nu se întreabă măcar dacă n-ar avea de profitat acordînd atenție esteticii (și nu numai celei „moderne", de la Kant pînă azi). În consecință, ei nu se interesează nici de o confruntare cu alte arte, mai ales cu muzica. Obsedați de „știința-pilot" (lingvistica), astfel de structuraliști ignoră sau refuză similitudini care pledează chiar în favoarea principiului, inițial just, al metodei structurale — principiul *specificului valorilor*. Dacă și-ar lărgi orizontul, structuraliștii radicali sau autonomiștii îndîrjiți ar afla că descoperirea „literaturității" nu este un fapt fără precedent nici în estetica literară, nici în acea estetică generală care a afirmat cu tărie principiul *tehnicității* (nu al autonomismului): înțelegerea și aprecierea operei de artă ca ansamblu de procedee, inovații, „rupturi" necesare cu tradiția, fie în muzică sau pictură, sculptură sau literatură.

Principiul specificului literar sau plastic a fost dezvoltat la un mai înalt nivel de generalizare pe planul axiologic. El a fost însoțit de un „egalitarism" axiologic. Cu alte cuvinte, „etosul literar" este integrat, cum e și firesc, în etosul general sau etosul ca atare, tendința lui principală fiind spre *toate* valorile. Tocmai *aplicarea consecventă* în axiologie a metodei structurale tradusă în teoria literaturii cere ca valoarea literară, și artistică în general, să fie concepută ca un element înăuntrul sistemului valorilor. Dacă nu acceptăm ambele principii metodologice — dezvăluirea specificului literaturității și sincronismul valorii ei cu celelalte valori (acțiune, cunoaștere, modelare etc.) — metoda structurală se contrazice în principiul ei de bază: al priorității întregului asupra elementelor.

[28] *Ibidem*, p. 250.

# PENTRU UN DICȚIONAR GENERAL AL ARTELOR

DE

RADU SOMMER

În constelația dicționarelor, „glosarelor", „vocabularelor", lexicoanelor, enciclopediilor și altor lucrări sistematice cu caracter lexicografic, titlul atribuit unora dintre ele de „dicționar al artelor" sau chiar de „dicționar al artelor frumoase" este frecvent întîlnit, fără a reuni vreodată *toate* artele laolaltă, ci doar cîteva din categoria artelor plastice exclusiv.

De multă vreme, însă, ideea elaborării unui dicționar *total* al artelor revine, „plutește în aer", datorită avîntului cunoscut de spiritul unificator al esteticilor și poeticelor moderne și sub impulsul curentelor sincretizante, reunite sub denumirea generică de „sinteza artelor". Foloasele, în bună parte neașteptate, ale unei asemenea lucrări ar putea reieși din următorul *proiect* care profilează un „dicționar general al artelor" și pe care ne permitem să-l supunem atenției opiniei publice și de specialitate chiar și pentru simpla și unica eventualitate a nașterii unui dialog.

★

Un dicționar general al artelor (D.G.A.) este conceput ca o lucrare lexicografică de tip *explicativ*; el e profilat astfel încît să definească, să caracterizeze, să ilustreze și

mai ales *să explice* fenomenul artistic prin toate mijloacele puse la îndemînă de literatura teoretică și lexicografică actuală, să dezvăluie semnificația specifică a acestuia, reducînd la minimum distanța dintre înțelegerea marelui public și aceea a inițiaților și înlesnind astfel artei o îndeplinire mai revelatorie a misiunii ei umanizatoare. Subordonarea mijloacelor lexicografice, materiale și formale, principalului și unicului scop al *interpretării* artei în lumina propriilor ei legi, a condițiilor ei existențiale specifice în virtutea apartenenței ei relativ autonome la regnul și viața formelor, va ține seama totuși de faptul că arta este în același timp, expresia unor conținuturi de conștiință socială a unei spiritualități colective, a unor imperative istorice, spiritual rezonante și că ea nu va înceta niciodată să *semnifice* trăirile, viața sufletească a unei comunități umane, sociale, naționale etc., să fie un *semn* concret, extrem de individualizat și divers al etern-omenescului.

În scopul mai sus arătat, un asemenea D.G.A., — cuprinzînd un număr de circa 5 000—6 000 articole din domeniile muzicii (aprox. 1 100 termeni), coregrafie (aprox. 200 termeni), artelor plastice (aprox. 1 800 termeni), arhitecturii (aprox. 400 termeni), teatrologiei (aprox. 300 termeni) și cimematografiei (aprox. 400 termeni), teoriei literaturii (aprox. 1 200 termeni), teoriei artelor și esteticii (aprox. 500 termeni), în 130—150 coli, cu volum mediu de tratare de 15 rînduri —, ar urma să abordeze *numai numele comune*, adică toate noțiunile și conceptele a căror dezbatere e în măsură să dea seamă asupra faptului artistic în sine și, în general, asupra particularităților, precum și asupra contextului cultural și social al acestuia. El va folosi, din aceste motive, în cea mai largă măsură, definiția *genetică* (istorică, psihologică etc.) și explicația *cauzală*, ampla evocare a condiționărilor materiale și spirituale, a climatului social și spiritual specific fiecărei epoci de creație, fără a neglija descrierea, comparația, analogia, întreg aparatajul fin al demersului analitic, valorificarea instrumentarului subtil diferențiat al procedeelor criticii moderne de artă, al metodologiilor ei, dialectic integrate, traiectul cognitiv linear, strict științific, precum și cel sinuos, infinitesimal nuanțat al explorărilor intuitive. Acest mod de tratare se referă la :

1) genurile diferitelor arte (de ex. : poezie, proză, literatură dramatică, pictură, arhitectură, sculptură, operă, simfonie, muzică corală, comedie, dramă, tragedie, film artistic, coregrafie, documentar științific) ; în afara articolelor mai sus menționate, ar fi prezente *ample articole privind : muzica și coregrafia în România, arta plastică și arhitectura românească, literatura română, teatrul și cinematografia în România* ;

2) speciile și subspeciile derivate (de ex. : roman, nuvelă, schiță, poezie lirică, poezie epică, idilă, odă, epopee, pictură murală, pictură de șevalet, peisaj, portret, suită, concert, sonată, umorească, passacaglie, menuet, gavotă, vodevil, farsă, balet, dans, film istoric, film muzical, film de animație etc.) ;

3) tehnici, mijloace, procedee specifice (de ex. : prozodie, versificație, vers alb, rimă, ritm, gravură, frescă, acvaforte, perspectivă, armonie, contrapunct, serie, dialog, monolog, declamație, gestică, pantomimă, regie, scenografie, dans clasic, dans de caracter, filmare, sonorizare, montaj, diferitele figuri stilistice, melodia, polifonia, metrul, notația, instrumentele muzicale tipice, montare, figuri și notații coregrafice etc.).

*Toate* figurile stilului literar vor fi exemplificate cu citate din opere consacrate, însoțite și de forma de exprimare directă (comună) pe care ele o înlocuiesc prin transfigurare ;

4) stiluri, școli, curente, tendințe, orientări, instituții, centre cu consacrare istorică-mondială ; aici vor fi incluse și marile civilizații de lungă durată istorică, de veche tradiție și întinsă reverberare geografică ;

5) toate genurile, speciile și subspeciile artelor populare și folclorului, împreună cu stilurile și tehnicile respective ;

6) categorii și principii ale teoriei artelor și literaturii, precum și ale esteticii (literare și artistice) sau ale filozofiei artei ; vor lipsi însă categoriile care constituie în mod preponderent obiectul esteticii generale și a căror tratate nu ar servi direct scopului dicționarului. De multe ori, un același titlu ar reuni, ca *omonimi* (și *omologi)*, termeni provenind din cîteva domenii ale artei ; căci, separarea și specializarea artelor, datorate profesionalizării și adîncirii demersului analitic n-au anulat niciodată sincretismul lor genuin. Dacă Leonardo afirma că „pictura este o poezie care se vede", astăzi, după marile experimente lirice ale romanticilor și modernilor, se poate spune tot atît de bine că muzica e o pictură care se aude (Richard Strauss îl considera pe Weber „un poet al culorilor"), că în orice literat trăiesc, mai mult sau mai puțin, un pictor și un compozitor care se ignoră ș. a. m. d. Analogiile formale, ambiguitățile, similitudinile lexicale, omofoniile (de ex. *urît* = disgrațios și *urît* = plictis) nu trebuie însă abuziv exploatate, prin alunecare în diletantism literar superficial și gratuit. Acolo unde sfîrșesc omonimele, pot fi consemnate consecvent *sinonimele* și *analogiile* sau *omologiile* propriu-zise a căror consonanță semantică acționează în aceeași direcție unificatoare. Omonimiile, sinonimiile și analogiile, intens explorate atît în teoria modernă „a sintezei artelor" cît și motivarea aplicațiilor

ei practice, întemeiate pe fenomenul posibil și real al „interferării" artelor, vor pune în evidență una dintre tendințele cele mai noi din acest cîmp al experimentului artistic contemporan.

La rîndul lor, termenii din teoria artelor și literaturii sau din estetică, datorită extinsei lor disponibilități teoretice și ilustrării lor cu exemple din mai multe (sau chiar din toate) domenii ale artelor, vor asigura D.G.A. nu numai un nivel ridicat de informare și instruire, o mare arie de problematizare și dezbatere, dar și valențe sintetice suplimentare.

Sistemului procedeelor sintetizatoare i se va adăuga cel al *trimiterilor* de la un articol la altul (altele), adevărat „fir ariadnic", liant al corelațiilor care structurează lucrarea.

De asemenea, toate articolele despre stiluri, curente, școli, culturi, centre și focare artistice, epoci, instituții consacrate etc., reunind *informația multilaterală, furnizată* de diverse domenii ale artei, vor fi preludate de comentarii generale, de sinteze teoretice, axate pe istoria, sociologia și filozofia culturii și artei, pe teorii ale esteticii interpretative, cu referiri la operele clasice și de actualitate, dedicate problemelor respective. Dezbaterea teoretică, situată în fruntea articolelor care o pretind, va avea ca obiective : a) tratarea dialectică, în spiritul istorismului materialist, a conceptelor abordate și relevarea, pe această cale, a unei motivații istorice a faptelor artistice, plecîndu-se de la imperativul categoric al socialității lor, apelîndu-se, în mod firesc, la toate mediațiile implicate și respectîndu-se planul idealității specifice în care arta, ca și orice formă de cultură, trăiește, evoluează ; b) dezvăluirea izomorfismului istoricește determinat al artelor, a coincidenței tendințelor și aspirațiilor purtate de ele într-un anumit context spațio-temporal, sublinierea detaliată a analogiei dintre toate stilurile artistice ale unei epoci, comunități sociale, a acelei „constrîngeri de ordin stilistic și structural care constituie tiparul epocii" (Hugo Friedrich) și care decurge mijlocit și nemijlocit din natura relațiilor interumane, din ambianța socială dată, ca produs al unei anumite „stări de spirit", proprii acesteia ; c) relevarea unității și comunității generice și structurale a tuturor artelor, a „sinesteziilor" și „corespondențelor" lor naturale. Orice creație, într-un anumit domeniu al artei, este mai mult sau mai puțin tributară, din punct de vedere sinestezic, celorlalte arte, prin „împrumuturile" prelevate de ea, conștient, inconștient sau semiconștient de la tezaurul secret al „darurilor" lor intime. Orice artist „preia" cu sau fără voia lui, cîte puțin, din acele „daruri" care nu sînt în primul rînd ale artei lui, tălmăcește lumea sentimentelor sale și cu mijloacele unor limbaje proprii altor arte și față de care simțurile sale sînt propensiv deschise, predilect familiarizate ; d) descoperirea „vaselor comunicante" prin care, în același context istorico-geografic, arta (în toate variantele ei), „corespunde" celorlalte forme ale culturii și, în special, filozofiei și științei (de ex. în reprezentarea spațiului și timpului).

Afluența a numeroși termeni specifici numai anumitor arte, provenind, ca atare, din afara patrimoniului lor comun și, deci, nerelevanți din punctul de vedere al atestării unității lor, are menirea să contribuie la sublinierea diferențelor calitative dintre ele, să circumscrie aria condițiilor și mijloacelor de expresie proprii fiecăreia, să le confirme autonomia în concertul general al artelor.

Pe de altă parte, raportul numeric dintre termeni, cantitativ favorabil sublinierii specificității (cca 70%), rămîne irelevant din punctul de vedere al unității, prin *importanța calitativă* și amploarea *spațiului de tratare* rezervat termenilor aparținători patrimoniului comun, decisivi, sub acest aspect, pentru profilarea lucrării.

*Înțelegerea artelor în unitatea lor originară și esențială constituie* — după opinia noastră — *o cheie a pătrunderii în intimitatea fiecărei arte în parte, în aproprierea ei ca artă, iar descoperirea firelor care le leagă structural de ansamblul cultural sporește posibilitatea explicării semnificației care le definește și le finalizează, în diferite epoci istorice și, în general, dintotdeauna.*

În definirea și profilarea curentelor artei se vor avea în vedere, cu precădere, trăsăturile cele mai viu și acut caracterizante, precum și tendințele care, în perspectivă, sînt preluate ca moștenire, valorificate, dezvoltate și chiar îngroșate de curente succesoare, reprezentînd germenii specificului acestora din urmă. În felul acesta, istoria artelor, prezentă prin continuitățile și discontinuitățile ei, va fi mai explicită, iar originile și devenirea unor curente vor apărea cu mai multă claritate.

De asemenea, în definirea unor termeni se va sublinia întotdeauna importanța și semnificația lor istorică, funcția îndeplinită în cadrul unor mișcări, tendința sau maniera artistică ale cărei purtătoare au fost ori sînt, gradul lor de reprezentativitate în contextul artistic respectiv. Articolele ar urma să fie ilustrate preponderent cu exemplificări din realitățile artei naționale românești, la locul potrivit, realizîndu-se astfel, implicit, o valorificare cît mai plenară și judicioasă a patrimoniului artistic național.

În concluzie, acest dicționar, care ar constitui, prin structura și scopurile lui, o tentativă de cuprindere intimă și totală a artelor, ar urmări, printr-un efort intens sintetizator și nu de acumulare compozită : 1) să pună la îndemîna publicului larg informația și orien-

tarea esențială pentru înțelegerea generoasă, dar și critică, fin nuanțată, disociativă a valorilor artei, să contribuie substanțial la formarea și dezvoltarea gustului artistic la scară de masă ; 2) să pună în valoare, în mod revelator, patrimoniul noțiunilor comune tuturor artelor, care atestă comunitatea originară de sensibilitate și conștiință a acestora, explică unitatea lor congeneră, precum și particularitățile lor specifice ; 3) să dezvăluie sincronismul latent al fenomenelor artistice dintotdeauna și din toate domeniile artei, ca și al acestora cu celelalte forme ale culturii, în lumina unei viziuni dialectice, consecvent științifice, precum și raportul dintre unitate și diversitate într-o lume a formelor constituită din variante aparent nedeterminate, unice, irepetabile, singulare parcă în mod absolut.

Dicționarul ar viza formarea unei viziuni *totale*, unitare, integrative a publicului cititor asupra artei în general, lărgirea perspectivei lui asupra esenței fenomenului artistic, indiferent de domeniul căruia acesta îi aparține, ca și asupra specificității sale, abordarea lui în profunzimea cuvenită, aprofundarea, deci, a „statutului existențial" al artei ca atare*.

Firește, ulterior dicționarul ar putea fi îmbunătățit și redimensionat, pentru a deveni în tot mai mare măsură mai cuprinzător, mai accesibil și mai greu de înlocuit.

* Analiza de tip sincretic s-ar putea exercita, în continuare, și într-o lucrare, de data aceasta mai amplă, de extindere enciclopedică, asupra *capodoperelor tuturor artelor*, menită să dezvăluie, spre lărgirea înțelegerii iubitorilor de artă, valențele polisenzoriale, polisemice și polisemantice (muzicale, plastice, literare, filozofice etc.) ale acestora, definind totodată stările de spirit generale și spiritul însuși care, în proporții diferite, colectează și sintetizează datele varii ale sensibilității în unul și același act creator. O asemenea lucrare ne-ar deprinde să descifrăm în *orice* operă de artă, partitura de imagini specifice și nespecifice artei respective, dar pe care sensibilitatea le oferă simultan și generos oricărui creator, să disociem valorile convergent semnificante ale acestei sinestezii, să cunoaștem funcționalitatea lor structurantă, să realizăm o „savantă" și intimă familiarizare a noastră, a tuturor, cu simbolurile artistice de orice fel.


## Logique et Analyse

(Belgia)

### Nr. 80/1977

Din sumar : M. GABBAY, Un sistem de logică temporală cu tabelă de adevăr scindată ; J. VAN BENTHEM, Logica temporală și logica standard ; N. COCCHIARELLA, Sorturi, genuri naturale și reidentificarea ; R.P. MACARTHUR, Atemporalitatea și fatalismul teologic ; M. BANNETT, Un ghid al logicii timpurilor și aspectelor din limba engleză ; Activitățile Centrului național de cercetări logice în 1977.

### Nr. 81/1978

Din sumar : CH. PERELMAN, Uzul și abuzul de noțiuni confuze ; M. MANELI, Noua teorie a argumentării și jurisprudența americană ; L.V. PROTT, O schimbare de stil în deciziile Curții de Casație din Franța ; JERZI WROBLEWSKI, Enunțuri relativizate la sisteme ; G. KALINOWSKI, Cauzele unor antinomii juridice ; A.G. CONTE, Două întrebări ca răspuns la o critică a lui G. Kalinowski ; G. KALINOWSKI, Răspuns lui Amedeo G. Conte ; R.M. LEGROS, Unele tendințe fundamentale ale filozofiei dreptului din ultimele două secole ; J.P. SPREUTELS, Cu privire la o lucrare finlandeză recentă consacrată raționamentului juridic.

# Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

## Nr. 7/1978

Din sumar: NIKO IAHIEL, Perfecționarea organizării socialiste a muncii și sociologia; LIUBOMIR ILIEV, Științele și matematica; DEIAN PAVLOV, Unele probleme actuale ale luptei ideologice; DIMITĂR DIMOV, Condiția esențială pentru ridicarea rolului factorului subiectiv; LIUBEN SIBILOV, Cu privire la conceptul de cunoaștere; HENRY ESHKENASY, Structuri sintactice în logică; ALEXANDER ATANASOV, Înrîurirea estetică a lui Cernișevski; S.M. BRAIOVICI (U.R.S.S.), Influența lui Cernișevski peste hotare; IVANKA APOSTOLOVA, Analiza filozofică a relației fizică-biologie; DIMITĂR ȚENKOV, Critica principiilor filozofice ale futurologiei; PHILIPS MORAN (S.U.A.), Filozofia ca ideologie științifică; ALKALI BANGURA (Guineea), „Anti-Dühring": socialismul, epoca contemporană și perspectivele Republicii Guineea.

## Nr. 8/1978

Din sumar: N.P. DUBININ (U.R.S.S.), Biologia modernă și filozofia; GÜNTHER KRÖBER (R.D.G.), Progresul științific și tehnic — necesitatea și posibilitatea reglării sociale a dezvoltării lui; MITRIU IANKOV, Reflectare și cauzalitate; EVTIMA GAVRILOVA, Reflectarea psihologiei sociale în ideologie; STEFAN HRISTOV, Număr complex și măsură complexă din punct de vedere dialectic; V.S. GORSKI (U.R.S.S.), Interacțiunea dintre conștiința artistică și conștiința filozofică; *2300 de ani de la moartea lui ARISTOTEL*: NEDIALKO MERJDANOV, Două aspecte ale necesității în *Analiticele* lui Aristotel; BOJIDAR PEICEV, Pătrunderea aristotelismului în Bulgaria în timpul evului mediu; G.H. ȘINKAROV (U.R.S.S.), Teoria reflectării și problema catarsisului.

## Nr. 10/1978

Din sumar: M.T. IOVCIUK (U.R.S.S.), Probleme actuale ale filozofiei marxist-leniniste în etapa socialismului dezvoltat și elaborarea lor în știința sovietică; MIKA MARINCEVSKA, Unele aspecte metodologice ale categoriei de „bază materială de producție"; FILIP GHENOV, Organizarea brigăzilor de muncă — premisă pentru ridicarea rolului colectivului de muncă; NICOLA FILCEV, Unitatea și contradicțiile sistemului socialist mondial; LIUBEN DIMITROV, Posibilitatea unui dialog marxist în problema socializării omului; BORIS LENDOV, Problema subiectului matematicii; ROSEN STAPOV, Integritatea idealului; IVAN GANEV, Aspecte istorice ale principiului identității.

# ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

## IDEEA MODERNĂ DE TIMP ȘI UNIVERSUL AXIOLOGIC AL EPOCII NOASTRE

DE

CONSTANTIN BORGEANU

Problema temeiurilor normelor de comportare, ale valorilor morale ca și ale valorilor în general își păstrează o profundă și turburătoare actualitate. Deși viu dezbătută încă de la sfîrșitul secolului trecut ea nu a fost cîtuși de puțin epuizată. Concepțiile care încercau să deducă direct valorile și normele dintr-o știință riguroasă asupra vieții sociale, elaborată după modelul mecanicii, n-au rezistat criticii. Chiar dacă se intitulau uneori socialiste (socialism „de catedră"), ele n-au întîlnit adeziunea fondatorilor concepției materialist-dialectice, a principalilor gînditori care au dezvoltat această concepție. Totodată, n-a rezistat și ar putea fi admis cu atît mai puțin astăzi punctul de vedere opus care separă în mod radical lumea științei, a faptelor, a legilor obiective de aceea a moralei și a valorilor în genere. O știință eliberată de orice valori *(wertfrei)*, ca și valori care să facă abstracție de cercetarea științifică a faptelor rămîn deziderate extreme al căror purism le îndepărtează de realitate.

Știința contemporană s-a dovedit a fi refractară față de tendințele restrictive, descriptiviste care încercau să limiteze ambițiile ei, între altele s-o izoleze de domeniul valorilor [1]. Izvorînd din dorința legitimă de a prezerva știința de speculație, aceste tendințe au fost transformate într-un sistem rigid de interdicții care, în forme extreme, duce la negarea oricărei teorii generalizatoare, oricărei viziuni despre lume întemeiate pe științe. Savanții, — Bohr, de pildă —, n-au putut însă să adere la o asemenea îngrădire: „Mi se pare — spunea el — că aș putea fi de acord, ușor, cu pozitiviștii referitor la ceea ce doresc, dar cîtuși de puțin ușor referitor la ceea ce nu doresc" [2]. Un asemenea refuz a contribuit la ceea ce Klibanski considera a fi o tendință caracteristică a filozofiei începînd cu deceniul al 7-lea al secolului nostru, respectiv, la contestarea credinței „în posibilitatea unei pure descripții, liberă de orice elemente constructive" [3], la faptul că „metafizica a devenit din nou respectabilă" [4], la încercările de a reveni, într-un cadru nou, la problematica naturii științei și a condiției umane. În același sens, știința presupune o viziune asupra lumii, un „Weltanschauung" care-i este intrinsec și la modelarea căreia converg teze și noi rezultate ale acesteia. O viziune de ansamblu asupra lumii, care nu mai apare a fi drept ceva depășit, desuet, ci drept ceva propriu însuși actului de cercetare [5], nu poate însă rămîne neutră față de problematica normelor, valorilor, imperativelor morale. În gîndirea socială și filozofică românească s-a conturat în acest sens ideea de concepție despre lume și viață care include o viziune științifică asupra realității și, în corelație

---

[1] Cf. L. Wittgenstein: „În lume toate lucrurile sînt cum sînt și se produc cum se produc; nu există în ea valori" *(Tractatus*, Gallimard, 1961, p. 103) sau „.... etica nu poate să fie știință. Ce spune ea nu adaugă nimic cunoașterii noastre în nici un sens" *(Conférence sur l'Ethique*, Gallimard, 1971, p. 155).

[2] Cf. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Piper, 1969, p. 281.

[3] R. Klibanski, *La philosophie contemporaine*, Chroniques, La Nuova Italia editrice, 1969, p. XI.

[4] *Ibidem*, p. X.

[5] Relatînd o serie de conversații cu unii dintre principalii creatori ai fizicii moderne, W. Heisenberg arată că ele se referă îndeo-

Rev. filoz., **XXVI**, *1*, p. 97—102, București, 1979.

strînsă cu aceasta, un tip corespunzător de comportare, un ansamblu specific de valori. O asemenea concepție despre lume și viață stă în centrul creației culturale, definește noul tip de civilizație a cărei edificare caracterizează perioada istorică pe care o parcurge astăzi România.

În această perspectivă, este profund semnificativ modul în care *ideea de timp în lumina științei contemporane*, condiționează o viziune modernă asupra lumii și vieții, asupra valorilor considerate, în sensul larg al cuvîntului, drept coordonate fundamentale ale vieții spirituale. Ideea de timp este poate unul din cele mai caracteristice domenii pentru conjuncția dintre știință și filozofie, unul din terenurile cele mai propice pentru elaborarea unor valori, unor optici de ansamblu specifice unei epoci. Exprimînd implicit sau explicit dinamismul sau stagnarea, opțiunea pentru progres sau conservatorismul, speranța sau decepția, încrederea sau resemnarea, forța sau slăbiciunea, ideea de timp străbate și într-un anume sens constituie dimensiunea majoră a oricărui univers mental.

Din multitudinea aspectelor în care științele zilelor noastre au îmbogățit ideea de timp, i-au imprimat un sens modern, fertil pentru o viziune corespunzătoare asupra lumii, ne vom referi la trei.

1. Primul, privește *pluritatea timpurilor*. O asemenea înțelegere a timpului rupe cu ideea înrădăcinată în simțul comun, transpusă într-un model științific în cadrul concepției newtoniene, a timpului linear ca un fir unic, a timpului absolut care conform creatorului mecanicii clasice „curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern" [6]. Științele, teoria relativității în primul rînd, au evidențiat relativitatea, respectiv varietatea, diversitatea relațiilor concrete temporale în raport cu natura proceselor, a sistemelor materiale. Ele au demitizat timpul care nu mai apare drept ceva rupt de lucruri, de procesele naturale, deasupra lor, ci drept o formă de coordonare a schimbării obiectelor și fenomenelor în cadrul diferitelor sisteme.

Teoriile cosmologice moderne demonstrează astfel structura specifică spațio-temporală a Universului mare, iar fizica microcosmosului indică existența unor asemenea structuri calitative noi cu însușiri specifice în domeniul de mărimi inferior lui $10^{-13}$ cm. Relativitatea timpului se manifestă pregnant în teoriile biologice privind bioritmurile, care capătă forme adecvate în raport cu diferitele regnuri, clase, specii. În ansamblul lor, bioritmurile indică specificitatea timpului propriu sistemelor biologice și mișcării lor, a timpului biologic.

Deosebit de semnificativă, din punctul de vedere al problematicii expuse aici, este temporalitatea socială, timpul istoriei. Fiecare nivel structural al vieții sociale este concretizat printr-un timp propriu, relativ independent, în cadrul dependenței sale față de „timpii" celorlalte nivele. Se impune astfel necesitatea de a vorbi despre un timp și o istorie proprie, scandată într-un mod specific, a forțelor productive, a economiei, științei, politicii, filozofiei, artei etc. [7]. Din alt punct de vedere, Gurvitch distinge opt categorii de timp social : timp de durată lungă și încetinit, timp înșelător, timp ciclic, timp în avans și în întîrziere, timp exploziv etc. ; chiar dacă clasificarea este discutabilă, unghiul de analiză poate fi luat în considerare.

Ideea multiplicității timpului este uneori contestată, de M. Bunge [8] de pildă, sub motivul că ar confunda timpul cu procesele care au loc în timp. În fapt însă, sensul contribuției științei contemporane la precizarea ideii de timp merge tocmai pe linia evidențierii legăturii dintre relațiile temporale și procesele concrete, ceea ce nu poate să nu marcheze ideea de timp însăși ; considerațiile lui M. Bunge trebuie reținute totuși, ele fiind de natură a preveni împotriva unei viziuni asupra pluralității timpului care ignoră unitatea, legătura dintre liniile temporale. Astfel, în opoziția sa față de istorism, Althusser tinde să nege existența unui timp de bază al istoriei, posibilitatea de a vorbi despre întîrziere sau avans în istorie, posibilitatea unei periodizări de ansamblu a istoriei. O asemenea concluzie nu este nici ea justificată, deoarece, după cum diversele linii de dezvoltare se corelează în ansamblul structurii sociale, timpii corespunzători se corelează de asemenea într-un timp al istoriei în ansamblul ei. Dacă un timp propriu este condiționat de un sistem închegat cu o modalitate proprie de dezvoltare, despre un asemenea sistem se poate vorbi atît la nivelul economiei sau vieții politice cît și al societății în totalitatea ei.

---

sebi la probleme umane, filozofice, politice. Autorul consideră că aceasta va contribui la afirmarea ideii că „științele naturii nu pot fi separate de aceste probleme mai generale" (*op. cit.*, p. 9).

[6] I. Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, București, Edit. Academiei, 1956, p. 31.

[7] Cf. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire le Capital*, tome II, Masperó, 1966, p. 47.

[8] M. Bunge : „Această idee a unei multiplicități de timpuri calitativ diferite între ele provine de asemenea din confuzia dintre timp și procese" (*Physique et métaphysique du temps*, în *Akten des XIV Internationales Kongresses für Philosophie*, Band 2, Herder Verlag, 1968, p. 628).

O astfel de înțelegere a timpului, corelînd unitatea și diversitatea, își are corolarul într-o viziune modernă a civilizațiilor, — viziune care reclamă respectul formelor, ritmurilor extrem de diverse pe care le îmbracă creația umană. Cercetările istorice, arheologice, etnografice au dovedit inconsistența ideii după care singură civlizația europeană s-ar desfășura în timp, ar presupune timpul ca un parametru fundamental. Evidențiind lipsa de temei a distincției dintre culturi progresive *(qui bougent)* și inerte *(qui ne bougent pas)*, Cl. Lévi-Strauss prevede chiar formularea unei teorii a relativității generalizate, în alt sens decît cel einsteinian, respectiv aplicîndu-se atît științelor fizice cît și celor sociale: în această viziune, dacă într-un sistem fizic, sistemele evoluînd în același sens par imobile și invers, în cazul culturilor, cele mai active par acelea care se deplasează în același sens cu a noastră, în timp ce acele a căror orientare diverge par staționare[9]. Chiar dacă o asemenea teoremă, în virtutea generalității ei, ar putea solicita anumite corecturi, ea evidențiază necesitatea de a considera fiecare cultură în temporalitatea ei proprie, lipsa de temei a încercărilor de a scoate anumite culturi din istorie.

În același spirit, culturologii demonstrează originalitatea diverselor culturi care exprimă fiecare un timp propriu. Cu toate viciile profunde adesea subliniate ale teoriei „civilizațiilor paralele", ea are meritul de a arăta caducitatea a ceea ce Auguste Comte denumea „fericitul artificiu al lui Condorcet" și care consta în a considera istoria drept o succesiune monolineară a diferitelor popoare care-și trec unul altuia torța civilizației, ca în schema din manualele școlare care începe cu Orientul antic, continuă cu Grecia și Roma pentru a culmina cu civilizația europeană. Nu mai este vorba, deci, de o torță care trece pe un fir unic de la un popor la celălat, ci de nenumărate focare, traiectorii luminoase care se întretaie, se opun sau se suprapun uneori fără a se reduce una la cealaltă. Așa cum arăta Paul Ricoeur „istoria ne-a zămislit multipli și diverși"[10]. Desigur sînt susceptibile de discuție diversele aprecieri care caracterizează timpul vechilor greci drept ciclic, timpul culturilor Bantu drept serial, iar alte timpuri drept lineare (chiar analogiile geometrice diminuează forța unor asemenea caracterizări). Esențialul este că fiecare dintre aceste culturi are personalitatea ei, care se exprimă între altele și printr-o idee despre timp, — idee supusă desigur altfel și ea unor schimbări adesea profunde de la o epocă la alta.

Considerarea timpului în multiplicitatea sa revitalizează ideea de progres devenită desuetă tocmai datorită integrării ei într-o concepție evoluționistă sterilă, în centrul căreia stătea ideea unui timp uniform asemuit cu o linie dreaptă ascendentă continuu. Ideea de progres se înscrie pe orizontul științific și axiologic al epocii noastre ca proces real și, totodată, ca ideal, ca imperativ de acțiune, implicînd caracterul dialectic multidimensional al devenirii istorice. Tendințele avansate, progresive se pot realiza numai într-o mare varietate de forme specifice pe căi proprii fiecărui popor, integrîndu-se organic în întreaga sa istorie anterioară. O asemenea caracteristică a progresului social se impune cu deosebire în procesul înaintării spre socialism care — așa cum ne arată experiența istorică — se realizează în forme diverse și din ce în ce mai variate.

2. Ideea pluralității temporale implică și reconsiderarea problemei *modurilor timpului*: *trecutul, prezentul și viitorul*. Din moment ce relațiile temporale depind de sistemele materiale și ca atare sînt diverse, variate, însăși succesiunea de moduri (trecut, prezent, viitor) care constituie expresia cea mai caracteristică a sensului uniform, fatal al scurgerii timpului poate fi pusă sub semnul discuției.

Teoria relativității, ca și alte teorii științifice, impun astfel o modificare a ideii de prezent, considerat în concepția clasică într-o manieră punctiformă, între un trecut care nu mai este și un viitor, care nu este încă, ceea ce poate conduce — după cum arată Bunge[11] — la părerea că însuși timpul este ireal. Analizînd consecințele teoriei relativității restrînse, P. Mittelstaedt ajunge la concluzia că împărțirea obișnuită din fizica clasică a timpului (în trecut, prezent și viitor) poate fi transpusă în condițiile noi cu o serie de modificări, dintre care cele mai importante privesc noțiunea de prezent: dacă în fizica clasică noțiunea de prezent include doar punctele de pe o anumită axă, în teoria relativității ea include întregul domeniu limitat de conul de lumină[12]. Din alte unghiuri de vedere, la concluzii asemănătoare ajunge și psihologia care conferă prezentului o realitate substanțială. În acest sens Jeanne Hersch arată pe bună dreptate că „de obicei nu trăim prezentul ca un punct,

---

[9] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* II, Plon, 1975, p. 395—397.

[10] Paul Ricoeur, în vol. *Les cultures et le temps*, Payot — UNESCO, 1975, p. 19.

[11] „Pentru că trecutul a încetat să fie, prezentul este o lamă cu grosimea nulă, iar viitorul nu este încă, timpul este ireal" (Mario Bunge expune această părere fără a adera la ea, *op. cit.*, p. 626).

[12] P. Mittelstadt, *Probleme filozofice ale fizicii moderne*, București, Edit. științifică, 1971, p. 36—37.

ca un vîrf... de obicei îl trăim într-o formă oarecum dilatată, lărgită, îl etalăm într-un interval de timp prezent" [13].

Concluzii mai surprinzătoare cu privire la trecut și viitor prilejuiesc diversele interpretări ale celei de-a doua legi a termodinamicii. Weiszäcker se referă astfel la constatarea făcută încă de Gibbs că dacă probabilitatea unor evenimente viitoare poate fi adesea determinată pornind de la probabilitatea unor evenimente anterioare, numai foarte rar probabilitatea unor evenimente trecute poate fi dedusă din probabilitatea unor evenimente ulterioare; ca atare, sîntem îndreptățiți să renunțăm la cercetarea unor evenimente trecute [14]. Mai categoric, O. Costa de Beauregard trage concluzia că „în cosmosul material retrodicția este în sensul strict al cuvîntului imposibilă, în timp ce predicția este statistic infailibilă" [15], deoarece interacțiunea dintre un sistem parțial și întregul univers poate fi ușor neglijată cînd privim spre viitor, dar este indispensabilă pentru studiul trecutului, ceea ce îngreuiază studiul acestuia, căci nu putem avea niciodată informații atît de exacte și de numeroase pentru întregul Univers.

În sfîrșit, modurile timpului sînt afectate și de cercetările în domeniul științelor sociale, în domeniul științei istoriei, de pildă, care nu mai poate fi redusă astăzi la o succesiune riguros cronologică de fapte, ci presupune împletirea prezentului, trecutului și viitorului. În acest sens, Michel de Certeau caracterizează istoria ca ambivalentă: „Locul pe care el îl croiește trecutului este în același timp un mod de a face loc unui viitor" [16]. De asemenea, chiar dacă rigoarea științifică a metodelor futurologice este încă pusă în discuție, anumite principii esențiale ale gîndirii prospective sînt din ce în ce mai mult vehiculate, respectiv ideea că nu numai prezentul circumscrie căile viitorului, ci și viitorul pătrunde în prezent, îl determină într-un anume sens.

Trecînd din domeniul științei în cel al valorilor și normelor, este evident imposibilă o transpunere automată a ideilor despre timp expuse mai sus. Anumite rezonanțe pot fi totuși semnalate. Dacă în culturile arhaice modurile temporale erau dispuse oarecum pe același plan, erau într-un anume sens simultane" [17], progresele civilizației mecanice au făcut dominantă în conștiința socială o concepție lineară despre timp, implicînd distincția riguroasă dintre trecut, prezent și viitor. Mediul social-cultural contemporan, incluzînd cuceriri ale științei și probleme de genul celor menționate anterior, favorizează însă reflecția critică la adresa unei asemenea concepții lineare a succesiunii modurilor temporale, concepție strîns legată de ideea timpului unic, a timpului-fir. Se impune de aceea din ce în ce mai mult o reconsiderare a *prezentului*, în sensul unui prezent deschis, larg, în opoziție cu concepțiile paseiste care neagă progresul, dar și cu cele escatologice, mesianice, utopiste, care privilegiază un viitor abstract rupt de tendințele obiective ce se conturează în realitatea concretă, trăită, O asemenea reconsiderare a prezentului, care înseamnă opțiune pentru practică, luptă, acțiune eficientă, nu se poate realiza, însă, decît prin împletirea strînsă cu celelalte moduri temporale. Ea presupune în mod necesar întemeierea pe *trecut*, respectiv pe experiența acumulată, pe posibilitățile care decurg din ea, pe tradițiile și formele de viață proprii fiecărui popor, pe fondul cultural pe care l-a acumulat; ea presupune simțul istoriei, înțelegerea acesteia în diversitatea și multiplicitate care o caracterizează. Ea implică de asemenea orientarea spre *viitor*, considerarea acestuia ca deschis unui larg cîmp de posibilități, orientare prospectivă, continuă tensiune, receptivitate la elementele noi care apar.

O asemenea concepție asupra modurilor temporale, care în forme diferite, se manifestă tot mai mult la orizontul epocii noastre, respinge pesimismul, dar și optimismul facil, ambele expresie a unei înțelegeri liniare, fatale asupra timpului și istoriei. Ea se concretizează într-un optimism lucid care implică încrederea într-un sens progresiv al istoriei și, totodată, conștiința diversității în care se realizează acesta, a zig-zagurilor și contradicțiilor mișcării sociale, conștiința crescîndă a responsabilității pentru depășirea acestora.

Împletirea organică a prezentului, trecutului și viitorului este caracteristică acțiunii revoluționare a poporului nostru, procesului de construcție socialistă în România. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, chema pe comuniști, întregul popor, tineretul „să privească cu mîndrie atît la trecut cît și la prezent, dar să gîndească și cum trebuie să arate viitorul țării,

---

[13] Jeanne Hersch et René Poirier, *Entretiens sur le temps*, Mouton, 1967, p. 36.

[14] C. F. Weiszäcker, *Die Einheit der Natur*, Hauser, 1972, p. 173.

[15] O. Costa de Beauregard, în I. Rigal, *Timpul și gîndirea fizică contemporană*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1972, p. 153.

[16] Michel de Certeau, *L'Opération historique*, în vol. *Faire l'histoire*, tome I, Gallimard, 1974, p. 34.

[17] Cf. A. Y. Gourevitch, în vol. *Les cultures et le temps*, Payot-Unesco, p. 260.

BIBLIOTECA ASTRA SIBIU



să privească cu deplină încredere viitorul luminos, comunist al națiunii noastre" [18].

3. Multiplicitatea timpurilor și întrepătrunderea modurilor temporale conduc la un alt aspect al problemei oarecum concluziv: *stăpînirea timpului.*

În culturile arhaice, în miturile antice, ideea de timp exprima adesea limitele acțiunii umane, inevitabilitatea morții, caracterul implacabil al destinului. Însăși concepția ciclică despre timp, ideea reîntoarcerii eterne, constituie după unii autori o tentativă de a învinge caracterul efemer și unicitatea vieții individuale [19], aspirația de a depăși timpul [20].

În societatea medievală europeană, ideea de timp, cu aspectul ei coercitiv, reglementativ, devine o forță ideologică în mîinile claselor dominante, în mîinile bisericii care monopolizează mecanismele de măsurare a timpului, fixează calendarul și reglementează ansamblul ritmurilor vieții sociale [21]. Împotriva unui asemenea timp „eclesiastic", în esență rural, reflectînd ritmul lent și stricta ierarhie medievală, se ridică forțele sociale noi, care se dezvoltă odată cu orașele, cu manufacturile și făuresc un timp propriu, „secular", urban, deosebit de cel scandat de clopotele bisericilor. Timpul devine măsura muncii, devine un timp abstract. Totodată, însă, așa cum remarcă pe bună dreptate Gourevitch, eliberîndu-se de timpul bisericii, omul nu devine stăpîn al timpului; dimpotrivă, acesta impune cadențele sale din ce în ce mai rapide, se manifestă ca o forță independentă de oameni, tiranică, deasupra acestora.

O expresie caracteristică pe planul științei a unei asemenea înțelegeri a timpului care se scurge inexorabil, independent de dezideratele umane, sînt încercările de extrapolare a legii creșterii entropiei, ceea ce ar implica o continuă accentuare a dezordinii, o continuă degradare — ca sens unic al dezvoltării universului — pînă la un echilibru final. Știința contemporană aduce însă noi elemente care nu merg în sensul unei asemenea concluzii. Dezbaterile numeroase în această privință, mereu reluate sub forme noi, fac — așa cum remarca Jacques Monod [22] — temerară orice încercare de a relua pe scurt subiectul. Unele tendințe se impun totuși, întrunind cele mai multe sufragii. Se poate arăta, astfel, că în măsura în care legea creșterii entropiei exprimă o direcție a timpului, ea este completată de tendințe contradictorii. Modele cosmologice întemeiate pe teoria relativității evidențiază faptul că în univers au loc procese de creație, de creștere a ordinii și nu doar procese de dezorganizare care duc spre moarte [23]. De asemenea, biologii arată că enzimele exercită la scară microscopică o funcțiune inversă legii entropiei, respectiv o funcție creatoare de ordine [24]; se poate spune că, în general, mișcarea vieții exprimă sub numeroase aspecte o tendință de diferențiere, organizare și, ca atare, de micșorarea entropiei. În sfîrșit, teoria informației și a comunicării dezvăluie vastul domeniu al proceselor neg-entropice pe care-l reprezintă creația umană, în speță informația, cuvîntul care creează ordine; în formularea spirituală a lui Escarpit, „mîncînd din fructul arborelui științei, Adam și Eva își însușesc puterea divină a verbului care le permite să continue creația dincolo de de-creație" [25]. În aceeași ordine de idei, deși concepția lui Michel Serres despre istoria ideilor, care în virtutea forțelor de bruiaj ar implica o continuă dezagregare, o creștere a entropiei, este discutabilă, prezintă interes faptul că gînditorul francez nu rămîne la acest unic aspect al problemei ci constată și unul invers, respectiv efortul istoricilor culturii de a se apropia de surse, de a face din cultură o creație continuă, ceea ce reprezintă un element de neg-entropie în entropia culturală [26].

Fenomenele și teoriile sus arătate, la care pot fi adăugate multe altele, conduc la ideea că timpul științei contemporane nu exprimă tendințe fatale într-o singură direcție, ci este profund dialectic, contradictoriu, bogat în posibilități și resurse nebănuite. La o asemenea înțelegere a timpului concură și procesele de ansamblu ale epocii noastre, din ce în ce mai puțin compatibile cu ideea unui timp deasupra oamenilor care asemenea Juggernoutului și-ar continua marșul implacabil călcînd peste trupurile prosternate ale credincioșilor. Transformările sociale, economice, științifice, tehnice deschid oamenilor perspectiva stăpînirii timpului. Unii gînditori dau acestui proces o formă dramatică, definindu-l ca o luptă a vieții și inteligenței împotriva unui timp sălbatic identificat cu dezordinea care duce la

---

[18] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea festivă prilejuită de sărbătorirea împlinirii a 60 de ani de viață și a peste 45 de ani de activitate revoluționară*, București, Edit. politică, 1978, p. 15.

[19] A. Y. Gourevitch, *op. cit.*, p. 260.

[20] G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Nelson and sons, 1961, p. 74.

[21] A. Y. Gourevitch, *op. cit.*, p. 269.

[22] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970, p. 211.

[23] E. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1970, p. 124—125.

[24] Jacques Monod, *op. cit.*, p. 73.

[25] R. Escarpit, *Théorie générale de l'information et de la communication*, Hachette, 1976, p. 21.

[26] Michel Serres, *La communication*, Minuit, 1968, p. 28—30.

moarte [27]. Acesta este doar un aspect al problemei. Cuceririea timpului presupune desigur tensiuni puternice, luptă. Ea nu poate fi însă identificată cu respingerea romantică a ritmului rapid, a valorizării maxime care caracterizează timpul modern, ci obligă la cunoaşterea şi asumarea timpului sub toate aspectele, la umanizarea acestuia.

Umanismul în epoca noastră nu poate fi conceput ca opunîndu-se tendinţelor ineluctabile ale dezvoltării sociale, cadenţelor sale din ce în ce mai repezi. „Noi pornim permanent — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — de la necesitatea realizării unui umanism, nou, revoluţionar, în care omul să se poată afirma plenar în strînsă legătură cu societatea, cu colectivitatea din care face parte. Numai aşa, fiecare om, fiecare personalitate îşi poate pune mai bine în valoare capacitatea, talentul, energia şi forţa creatoare, se poate afirma în viaţa colectivităţii, a întregii noastre naţiuni" [28].

Timpul se transformă astfel dintr-o clepsidră-închisoare, într-o premisă a libertăţii umane. Confuzia din mitologia greacă dintre Cronos-titanul care-şi devora copiii şi Chronos-timpul care maturizează lucrurile şi le duce la încheierea lor poate să fie înlăturată după milenii. Timpul apare nu numai ca o dimensiune esenţială a realităţii obiective, ca un obiect al ştiinţei, ci, totodată, ca o valoare umană fundamentală.

[27] Marcelle Wahl în Jeanne Hersch şi René Poirier, *op. cit.*, p. 24.

[28] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 32.


## Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

### Nr. 11/1978

Din sumar: F. RUPPRECHT, Probleme ideologice ale luptei pentru dezarmare; O. BRUNNER, W. SCHÖPS, Raţionalismul critic şi problema necesităţii istorice; D. GEROLD, G. WIPPOLD, Aspecte ale dezvoltării moralei în domeniul trebuinţelor individuale; TH. MARXHAUSEN, Noţiunea de „ştiinţă" economică" la K. Marx; F. KNOOP, Despre rolul şi importanţa logicii în studierea gîndirii creatoare.

### Nr. 12/1978

Din sumar: R. RICHTA, Dialectica materialistă şi ştiinţele actuale; A. SIRÁCKY, Dialectica în dezvoltarea societăţii socialiste; V. RUML, Filozofia marxist-leninistă şi teoria revoluţiilor; J. NETOPILÍK, Internaţionalismul — ideologia clasei muncitoare; L. HANZEL, Sarcinile filozofiei marxiste în Cehoslovacia; D. HAJKO, Civilizaţie, cultură şi valoare culturală; R. SIMA, Importanţa categoriei de „formaţiune economică" în condiţiile revoluţiei tehnico-ştiinţifice; I. HRUŠOVSKÝ, Categoria de „structură"; J. BODNAR, Scientismul pozitivist şi premisele lui filozofice; J. ZELENÝ, Raţionalitate şi moralitate.

# CRONICA IDEILOR

## O NOUĂ „INTRODUCERE ÎN FILOZOFIA LIMBAJULUI"

DE

VASILE TONOIU

„Deşi folosirea obişnuită a lucrurilor din jurul nostru înlătură mirarea noastră, totuşi nu ne vindecă ignoranţa".

J. Locke

Fraza de mai sus, desprinsă din cartea a III-a a *Eseului asupra intelectului omenesc*, exprimă poate cel mai bine mediul în care se exercită una din funcţiile majore ale filozofiei limbajului : aceea de a dezorganiza sau măcar de a străpunge obstacolul existenţial şi epistemologic al familiarităţii — şi ce-i poate fi omului mai familiar decît limbajul în şi prin care fiinţează zilnic, iar uneori *întru care fiinţează*, cum ar zice Constantin Noica ! — pentru a ne resuscita mirarea. Aceasta, deşi în alt fel, nu ne vindecă nici ea ignoranţa, dar ne ţine în orizontul „tulburător de linii" al unei *naivităţi secunde*. Mirarea, aici activă, poate lua forma lucidităţii critice şi oneste. În *Finitudine şi culpabilitate* (1960) Paul Ricœur scria : o filozofie care purcede din plinul limbajului este o filozofie cu presupoziţii. Onestitatea sa constă în a le explicita, în a le enunţa ca o credinţă, în a elabora credinţa ca pariu pe care să încerce apoi să şi-l recupereze în comprehensiune. Şi tot acolo : dacă nu mai putem trăi, după credinţa originară, marile simbolici ale sacrului, noi cei moderni putem tinde, în şi prin critică, spre o naivitate secundă — echivalentul postcritic al hierofaniei precritice.

Cartea recentă a lui André Jacob *Introducere în filozofia limbajului* [1] urmează, în mod semnificativ, masivei culegeri de texte alese şi prezentate sub titlul *Puncte de vedere asupra limbajului* [2], care oferea cititorului o panoramă istorică a principalelor momente şi perspective ale reflecţiei care şi-a făcut din limbaj deopotrivă instrumentul, tema „vectorializată" în probleme mai mult sau mai puţin bine definite şi orizontul său genuin. În *Introducerea* la antologia amintită, care anticipează actuala *Introducere în fiozofia limbajului*, autorul consideră că limbajul, — răspîntie de probleme, prezenţă culturală comportînd o complexitate nativă şi o multiplicitate de planuri — deşi face obiectul atîtor ştiinţe umane, transcende abordările acestora în măsura în care corespunde însăşi puterii omului de a transcende fenomenele. De unde şi partea de ireductibil mister care animă interesul ce i se acordă. Limbajul a fost şi rămîne, în ultim resort, o problemă filozofică — cu atît mai mult cu cît, în anumite privinţe, filozofia nu este decît prelungirea cea mai sistematică a proiectului fundamental : a sesiza, a analiza şi a interpreta experienţa. Reînnoirea modernă a problematicii limbajului ar fi jalonată, în vederile de atunci (1969) ale lui A. Jacob, de următoarele trei „momente" : 1) primul este originat în articolul lui Frege *Sens şi semnificaţie* (1892), care anunţă *Cercetările logice* ale lui Husserl şi lucrările lui Russell. De partea artei, P.

[1] André Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, NRF, Gallimard, 1976, (În continuare, paginile din paranteze trimit la această lucrare).

[2] *Points de vue sur le langage*, Textes choisis et présentés par André Jacob, Paris, Klincksieck, 1969.

Valéry prelungea căutarea intelectuală a lui Mallarmé, iar teoria croceană a expresiei tindea să reunească estetica și lingvistica generală.

Ceva mai tîrziu, formalismul rus va prefigura o vigoare structurală pe care o redescoperim azi în critica literară. După primul război mondial, suprarealismul va deschide noi perspective fenomenului-limbaj. În ce privește planul filozofic al cercetării limbajului, cînd nu s-a îndreptat spre un logicism științific (Wittgenstein din prima perioadă, Carnap și Cercul de la Viena), a rămas aproape de psihologie cu Wundt și Mauthner, înainte de a se angaja mai original în linia teoriei cunoașterii, cu Cassirer. În aceeași epocă este influentă critica bergsoniană a limbajului, în favoarea unei intuiții estetico-metafizice ; 2) al doilea „moment" este plasat, ca o antiteză la logicismul inspirat de Carnap, sub egida lui Heidegger *(Sein und Zeit,* 1927), a cărui cercetare ontologică marchează orientarea problemelor limbajului spre concret și spre raportul lor cu existența umană (cercetări de inspirație fenomenologică ale lui H. Pos și M. Merleau-Ponty etc.) Din direcție estetică, interesul pentru limbaj este întreținut mai ales prin Bachelard, Blanchet, Bataille, Klossowski. Ca o contraparte a reflecțiilor existențiale, în plan pozitiv se afirmă o orientare abstract-formalistă în fonologie (începînd cu școala de la Praga), cercetări de teoria comunicării și informației ; 3) în sfîrșit, al treilea „moment" este marcat de publicarea *Antropologiei structurale* (1958) a lui Cl. Lévi-Strauss. Lingvistica va căuta să depășească structuralismul, devenit o „modă", prin transformaționalismul lui Chomsky. Neîncrederea în psihologie se risipește cu înflorirea cercetărilor de psiholingvistică. Din perspectivă sociologică sînt denunțate riscurile unei ideologii structuraliste (H. Lefebvre), iar pe plan filozofic, cercetarea hermeneutică a lui P. Ricoeur și etica existențială a lui E. Lévinas subordonează *sistemele* de semne *sensului* care le este rațiunea de a fi.

Se observă ușor caracterul heteroclit și supradeterminat (sau subdeterminat?) al „momentelor" decupate de A. Jacob, momente care mai degrabă obscurează decît luminează „jungla" preocupărilor moderne pentru problemele de limbaj. Deși mai redusă, această defecțiune se menține și în lucrarea la care ne vom referi în continuare.

Dar să vedem, mai întîi, ce gen de „întreprindere" a produs-o, ce obiective îi dau substanță, ce logică îi conferă (sau nu) coerență și inteligibilitate. Vom recurge, pentru o astfel de aproximare global-tipologică, la confruntarea relevantă cu o manieră de a înțelege și practica filozofia limbajului provenind de la un autor și de la un mediu cultural, științific și ideologic în măsură să evidențieze contraste sugestive, aproape paradigmatice. Este vorba de Jerold J. Katz, lingvist și filozof american, profesor la Institutul de Tehnologie din Massachusetts. El își prezintă lucrarea *The Philosophy of Language* (New York, 1966) drept o tentativă de a dezvolta o nouă abordare a filozofiei limbajului. Nou ar fi că ea se întreabă ce poate aduce pentru problemele filozofice teoria limbajului. În concepția lui J. J. Katz, această abordare se ocupă de probleme filozofice care, în lingvistica empirică, pot fi reprezentate ca interogații asupra naturii limbajului în general. Ea oferă soluții pe baza unor construcții teoretice extrase dintr-o teorie a limbajului. Mai precis, se străduiește să înțeleagă cunoașterea conceptuală pe baza descoperirilor lingvisticii empirice privind felul în care această cunoaștere este exprimată și comunicată în limbile naturale. La rîndul său, teoria limbajului este asimilată unei expuneri a universaliilor limbajului, adică a trăsăturilor pe care le au în comun toate limbile naturale. Dacă din punctul de vedere al lingvisticii constructele teoretice ale unei teorii a limbajului sînt imaginate pentru a oferi aparatul necesar reprezentării trăsăturilor care rămîn invariante de la o limbă naturală la alta, din punctul de vedere al abordării de către J. J. Katz a filozofiei limbajului, aceleași constructe teoretice oferă aparatul necesar în elaborarea de soluții la problemele filozofice. Lingvistul se întreabă doar dacă aceste constructe îndeplinesc în mod adecvat funcția științifică pentru care sînt concepute ; filozoful limbajului are a se întreba și dacă ele oferă condițiile de rezolvare a problemelor filozofice. Singura tentativă de justificare a acestui fel de a vedea va consta, după Katz, în a încerca să arăți că el *dă rezultate* filozofice importante referitoare la natura cunoașterii conceptuale, pe care nu le oferă abordările concurente (pragmatism rafinat).

Noua abordare a filozofiei limbajului, de care vorbește J. J. Katz, nu este lipsită de presupoziții, deopotrivă filozofice și lingvistice.Cele dintîi, în care recunoaștem reflexele unor tradiții, frecventarea unui mediu cultural formator de referențial (= de mediator inalienabil al punerii în situație de filozofare), sînt explicitate parțial de Katz însuși. După el, cercetarea filozofică începe prin nevoia de a înțelege natura sistemelor conceptuale. Filozofia ia ca obiect sistemele conceptuale dezvoltate de oamenii de știință, matematicieni, critici de artă, moraliști, teologi etc. Filozofii descriu structura acestor sisteme conceptuale, analizează metodele prin care s-au constituit, evaluează validitatea pretențiilor lor, după cum avem de-a face cu o ramură sau alta a filozofiei :

filozofia științelor (empirice), filozofia matematicii, a artei (estetica), a moralei (etica), a religiilor, etc. Sistemele conceptuale particulare formează însă un edificiu complet al cunoașterii conceptuale pe care îl studiază filozofia considerată în domeniul său cel mai larg, căutînd să-i articuleze structura generală, să determine metodele intelectuale și empirice comune tuturor formelor de construcție conceptuală și să descopere principiile prin care afirmațiile cognitive adevărate pot fi distinse de cele false sau de o validitate redusă. Mai puțin o ramură a filozofiei contemporane de genul celor numite, filozofia limbajului este mai degrabă acea parte a cercetării filozofice a cunoașterii conceptuale care vrea să știe ce se poate învăța despre cunoașterea conceptuală plecînd de la modul în care este exprimată și comunicată în limbaj. *Filozofia limbajului* este astfel un cîmp distinct de *filozofia lingvisticii* (= o subdiviziune în cadrul filozofiei științelor, avînd ca obiectiv principal examenul teoriilor, metodologiei și practicii lingvistului descriptiv*). Deși se întrepătrund, cele două au scopuri de cercetare fundamental deosebite și purced de la niveluri de abstracție diferite. Singurul interes al filozofului pentru limbaj — declară sentențios J. J. Katz, în virtutea presupozițiilor acceptate ca mergînd de la sine sau „impuse" prin autoritate personală — este dorința de a dobîndi o informație în acest domeniu, pe care apoi s-o utilizeze în abordarea problemelor fundamentale ale filozofiei : acelea privind clarificarea cunoașterii conceptuale.

Chiar și astfel delimitată, ca domeniu, filozofia limbajului tolerează formal o întreagă varietate de abordări alternative. Acestea din urmă pot fi distinse, pentru a apăra una din ele în fața celorlalte și pentru a oferi rațiuni acceptabile de a proceda la respingerea celorlalte, după un set de cinci criterii discriminatorii privind : 1) tipul de informație lingvistică ce poate fi considerat ca pertinent pentru obținerea unei comprehensiuni a cunoașterii conceptuale ; 2) sursa acestei informații ; 3) genul de justificare pentru declarațiile lingvistice pe care se sprijină afirmațiile privind cunoașterea conceptuală sau soluțiile presupuse la probleme filozofice ; 4) forma sub care trebuie să fie organizată informația lingvistică ; 5) felul în care un filozof al limbajului poate să treacă, în argumentarea sa, de la limbaj la filozofie.

În concepția lui J. J. Katz, filozoful limbajului trebuie să înceapă prin teoria limbajului dezvoltată în lingvistica descriptivă : adică — și aici intră în joc presupozițiile de ordin lingvistic — teoria care descrie faptele de structură lingvistică comune tuturor limbilor naturale. O teorie a limbajului este justificată în măsura în care legile fiecărei descrieri corecte a unei limbi naturale au forma pe care le prescrie teoria și întrebuințează constructele cărora ea le acordă statutul de universalii ai limbajului.

Nu ne interesează aici nici modul în care face J. J. Katz operaționale criteriile enunțate pentru a specifica și justifica — *in abstracto* mai întîi — propria sa manieră de abordare a filozofiei limbajului, nici măsura în care el respectă, în practică, restricțiile declarate, nici rezultatele pe care le anticipează — după cum nici acelea la care ajunge efectiv. Este suficient să observăm tipul general restrictiv și totodată constructiv de „decupare" a teritoriului, de „stilizare" ideo-tehnică a temelor și problemelor considerate relevante pentru o filozofie a limbajului, de conturare a unui program de cercetări asociat, eventual, unei comunități de lucru care să cucerească progresiv, pas cu pas, teritoriul astfel decupat, anticipat și stilizat.

Cartea lui A. Jacob, judecată prin prisma criteriilor anterioare, ne-ar apărea, ca să folosim expresiile grele, riguros și frumos răutăcioase ale lui Ion Barbu — dar aplicate aici ușor injust — o retorică desfrînată, dacă nu o bălțată eroare. Mai drept este să fie judecată într-un alt cadru de referințe și, mai ales, să i se aplice o critică, pe cît posibil — deși nu exclusiv — imanentă. Autorul caută, cu P. Ricoeur, „o mare filozofie a limbajului" care să dea seama de multiplele funcții ale semnificării umane și ale relațiilor lor mutuale. Deplin conștient dealtfel, de caracterul neîncheiat, parcelar și de inegală maturitate a elementelor reunite în schița pe care ne-o propune, de faptul că legătura filozofiei limbajului cu realitatea istorică a sporit cu fiecare an dificultatea de a domina situația, A. Jacob nu este un descurajat. Contrar concepției restrînse care circulă în țările anglo-saxone, el își situează eseul în ordinea de amploare și profunzime a majorității proiecte-

---

* În *Speech acts (Actele de limbaj)*, 1969, profesorul de filozofie John R. Searle de la University of California, Berkeley, distinge între filozofia limbajului și filozofia lingvistică. Cea din urmă ar avea ca scop să rezolve anumite probleme filozofice particulare examinînd întrebuințarea curentă a unor cuvinte sau elemente înăuntrul unei limbi date. Termenul „filozofie lingvistică", diferit și de „filozofia lingvisticii" și de „filozofia limbajului", ar desemna în mod esențial o metodă. În schimb „filozofia limbajului" — numele unui subiect de studiu — își propune să dea o descriere semnificativă din punct de vedere filozofic a anumitor trăsături generale ale limbajului, cum ar fi referința, adevărul, semnificația și necesitatea.

lor „continentale" urmînd „Filozofia formelor simbolice" a lui Cassirer, convins că după o copilărie germanică şi o adolescenţă anglo-saxonă, filozofia limbajului stă acum sub zodia fericită a sintezelor precedate de intuiţii şi analize pregătitoare.

Într-o primă versiune, consideră A. Jacob, filozofia limbajului apare ca o fază pre-ştiinţifică a teoriilor limbajului. Ca şi în alte domenii, şi aici o ştiinţă (în particular a limbajului : în secolul al XIX-lea intuiţiile mai mult sau mai puţin justificate fac loc unor analize metodic conduse, pe plan morfo-sintactic şi fonetic) se desprinde de cercetările filozofice anterioare, la capătul unei asceze de generaţii. Această primă versiune nu exclude însă versiunea complementară a filozofiei limbajului : nu ca o prefigurare sincretică, dar ca o prelungire sintetică a analizelor ştiinţifice dominate de austeritate sau prudenţă (o filozofie a limbajului care apare ca o *teoretizare* mai îndrăzneaţă de ordin antropologic în sens larg). „Dacă a opera ştiinţific asupra limbajului înseamnă a-l izola şi a-i desprinde elemente autonome — a constitui mai ales un cîmp lingvistic nedatorînd nimic, cel puţin într-o primă perioadă, psihologiei sau sociologiei — se filozofează asupra limbajului din momentul în care este reintegrat în ansamblul experienţei umane" (p. 16—17).

Înţelegerea rolului şi dezvoltărilor limbajului pune problema mai generală şi mai profundă a raportului dintre limbaj şi realitate. Acest punct de vedere concret, existenţial, complementar celui „structural" (abstract-formal), ordonează procesele lingvistice lumii şi istoriei. Se opune, aşadar, principiului *închiderii* lingvistice, care a caracterizat analiza sincronică a limbilor, *deschiderea* la lume a discursurilor, fără de care nici n-ar exista lume în sensul în care o înţelegem noi. Punctul de fuziune între limbaj şi realitate poate fi atins înfăţişînd experienţa ca un text de descifrat. Chestiunii reciproce — de a şti ce este realul în afara oricărei decibilităţi — i se adaugă aceea privind însăşi realitatea limbajului. Între soluţiile extreme : a) cele care fac din limbaj o esenţă transcendentă ce provine de la un Verb divin sau este legată de o ordine simbolică de care ar depinde toate manifestările semnificante, şi b) reducţionismul reflexologic pentru care limbajul este doar un fenomen înscris în comportament ca al doilea sistem de semnalizare, — Jacob se lasă condus de ideea dialectică, încă vag-obscură, care vede în limbaj o negare a sensibilului, care rămîne într-un anume fel sensibilă : un „fenomen" paradoxal, contradictoriu, căci limbajul este mai mult decît limbaj. Acest „supliment" deschide cîmpul filozofiei limbajului şi conţine în germene toate dezvoltările sale.

Abordarea filozofică a limbajului, foarte inegal încercată în cursul istoriei, are deopotrivă ceva ocazional şi constant. E simptomatic că filozofiile limbajului s-au dezvoltat foarte larg tocmai în momentele de contestare a filozofiei. Faptul simplu şi capital că filozofia este inseparabilă de limbaj constă nu numai în aceea că formal ea este într-un fel sau altul *discurs*, dar în însăşi intenţia ei : punere în *chestiune* a realităţii. Efectuarea discursivă a intenţiei de a chestiona pune un ansamblu de probleme în centrul cărora se află problema statutului limbajului filozofiei. În mod reciproc limbajul este deja filozofie.

Dacă în sens restrîns, corespunzător în genere tradiţiei anglo-saxone, filozofia limbajului este centrată pe o analiză a discursului lăsînd la o parte multe probleme estetice şi antropologice, în sens larg ea vizează o punere în relaţie a tuturor aspectelor fenomenului limbaj. Problematica discursivităţii este completată şi depăşită de aceea a simbolizării. Pentru a ne sustrage, chiar şi în ce priveşte lumea limbajului, mirajelor imediatului, autorul va proceda la o reperare a diverselor nivele sau momente ale limbajului (partea a doua a cărţii), pentru a utiliza, mai apoi, (partea a treia), disciplinele care au determinat în mod decisiv sectoare cheie ale investigaţiei şi reflecţiei lingvistice. Neputînd, prin chiar natura sa astfel concepută, să se limiteze uşor, filozofia limbajului poate da curs liber unui elan de totalizare, deschizînd-o filozofiei istoriei, filozofiei acţiunii şi chiar eticii, ceea ce nu face de prisos grija de a o feri de orice exces totalitar.

„E suficient să încerci o *mirare* în faţa limbajului pentru a amorsa o mişcare spre *filozofia* limbajului" (p. 41), pentru a descoperi în el un „fenomen" — dacă nu un mister — iar nu un simplu instrument, ceea ce constituie deja o redresare fecundă în această privinţă În mod semnificativ, A. Jacob îşi începe abordarea filozofică a limbajului prin punctul de vedere fenomenologic : limbajul restituit, printr-o asceză specială, ca „fenomen" uman (opus, epistemologic, ideii de „obiect") care există prereflexiv şi independent de elaborările şi analizele ştiinţifice. Dar acest punct de vedere nu este suficient, el nu va putea exclude proiectele autentice de teoretizare într-un sens dublu : teoretizarea *asupra* limbajului, întreprinsă din afară, prin elaborări abstractiv-analitice care nu mai sînt în priză directă cu experienţa semnificantă şi cu expresia, şi teoretizarea sui-generis pe care o operează limbajului prin propriul său exerciţiu, care îl „locuieşte" şi îl constituie. Schiţarea evantaiului de abordări filozofice (inclusiv ontologice şi etice) arată că limbajul nu este pur obiect de ştiinţă. Nu numai că el poate fi vizat de o manieră non-ştiinţifică fără a debita absurdităţi — rămînînd atent la

problemele „sensului" său —, dar trebuie şi este posibil să se reflecte asupra teoretizărilor ştiinţifice, care, de regulă, conţin mai mult decît ceea ce pun în ele, explicit şi conştient, teoreticienii.

Fenomenul-limbaj este înfăţişat ca desfăşurîndu-se într-un cîmp în care putem marca momente sau nivele. Este vorba de a situa limbajul în raport cu un ansamblu de prelimbaje, pe de o parte, iar pe de altă parte, în raport cu anumite nivele superioare de echilibru, cu anumite limite normative. La un prim nivel se examinează raporturile dintre viaţă şi limbaj sub trei mari rubrici : condiţiile biologice ale limbajului, prelimbajele viului şi limbajul corpului uman. „Din punct de vedere filozofic, nimic nu este mai interesant decît invertirea limbajului vieţii în viaţa limbajului. Dacă rămînem fideli priorităţii acordate prin metodă preocupării genetice — cel mai radical reductor al dogmatismului şi arbitrarului — această trecere este decisivă" (p. 134). Ea ne invită să măsurăm discontinuitatea fondatoare a apariţiei limbajului, precum şi continuitatea care îl înrădăcinează în condiţia noastră organică. La un nivel superior, limbajul este reperat prin intermediul conceptului de *instituţie* — termen cu atît mai ambiguu cu cît este mai important (p. 137) — pentru a ne sensibiliza de ansamblul de structuri transbiologice şi de reglări ale încercărilor de „co-expresie" : schimburile interindividuale care nu mai sînt metabolice, dar simbolice. Aceste structurări şi reglări, prea inconştiente şi imperative în orice grup uman, îşi menţin caracterul frust şi masiv într-o abordare *prereflexivă* (în opoziţie cu aplecarea secundă asupra disciplinelor care teoretizează instituirea şi dezvoltarea limbajelor) atentă la exigenţele fundamentale care comandă desfăşurarea activităţilor de limbaj şi dobîndirea puterilor corespunzătoare.

Limbajul ilustrează o „fenomenalitate paradoxală". Prin manifestările sale sensibile, fonice sau grafice, el se înserează în cîmpul perceptiv al omului ca fiinţă vie. Dar ceea ce-l animă nu mai este suflul *vieţii* : e cel mult suflul *vocii*, care nu mai exprimă direct viaţa, ci vizează alte vieţi, ţesînd reţeaua intersubiectivităţii. Corelativ, această viză „comunicaţională" are drept condiţie un ansamblu de structuri *comune* care subliniază caracterul instituit al limbajului. Aici termenul de instituţie se referă la aspectul funciarmente social al fenomenului limbaj şi la implicaţiile sale sistemice fără de care n-ar avea stabilitatea care autorizează deopotrivă comunicarea şi cultura. Dar limbajul nu este o instituţie ca oricare alta, printre altele. „Mai exact, limba nu este o instituţie obişnuită, pentru că legătura sa fundamentală cu subiecţii (...) o situează ca un dincoace de orice instituţie şi-i permite să devină un mijloc de a le conserva şi judeca. Limba apare astfel — în uitarea de referirea sa la un organ — ca depăşirea şi resorbţia biologicului, ca medierea între structurile organice şi structurile sociale" (p. 138). Bogăţia prelimbajelor de ordinul viului şi corporalului nu trebuie să mascheze că limbajul propriu zis este coextensiv apariţiei socialului. Geneza limbajului, înrădăcinat în viaţa care-l cheamă la viaţă, departe de a juca rolul unei origini date odată pentru totdeauna, este o exigenţă care-i însoţeşte înflorirea şi complexificarea. Este de apărat mai degrabă, altfel zis, ipoteza unei geneze continuate, mereu reîncepute : dincolo de priorităţile specioase acordate limbajului sau societăţii, singură dimensiunea instituţionalizării este „cauzatoare". Instituirea continuată a limbajului corespunde elaborării unor „puteri semnificante". Contrar tehnicii, aceste puteri nu sînt direct în priză cu realul. A—putea—spune este mai puţin şi mai mult decît a—putea—face. Mai puţin, cînd verbalul nu este urmat de nici un efect, doar de speranţe vane. Mai mult, cînd sesizarea semnificantă a realului face posibile schimbările cele mai radicale ale raporturilor noastre cu experienţa. În general, structurarea comunicării umane semnifică gestaţia unei *lumi* care depăşeşte *mediul* animal. Noţiunea de lume „este la orizontul tuturor bîlbîielilor *specific umane*, începînd cu mitul. O exigenţă de totalizare le susţine ivirea. Decolarea în raport cu *aderenţa* animală la sensibil tinde să restituie plenitudinea iniţială (...) în totalităţi imaginare mai mult sau mai puţin *coerente*. Dar fie că este vorba de imagini, de simboluri sau de semne, reculul faţă de sensibil comportă o spărtură care va caracteriza echivocitatea sensului" (p. 140).

Partea a treia a cărţii, intitulată *Disciplinele*, deschide calea unei depăşiri a pre-reflexivului prin angajarea gîndirii filozofice în mai vechile şi mai noile sau reînnoitele *ştiinţe* ale limbajului. Sînt examinate, succesiv, lingvistica (şi filozofia limbilor), semiotica (şi filozofia limbajului estetic), logica, informatica (şi filozofia limbajului ştiinţific). Extinderea limbajului la nivel ştiinţific răspunde proiectului originar cosmo-logic de a face universul dicibil. În acest sens, consideră A. Jacob, algoritmul ştiinţific este desăvîrşirea teoretică a unui discurs (logos) care nu se mulţumeşte cu propriul său joc, ci răspunde unei intenţionalităţi cognitive şi explicative. Acestei orientări, care opune deja profund ştiinţa eticii — al cărei *telos* este totodată practic şi normativ — i se adaugă o opoziţie şi mai profundă poate care ţine de solidaritatea între ştiinţă şi tehnică şi care împinge ştiinţa modernă să-şi desfăşoare puterea sa într-un soi de dedublare automatizată a omului, adică de

exteriorizare și multiplicare a Altuia ca mijloc — cu distanțările pe care le implică — în loc să-l considere ca scop într-un „față-n-față". De aici, sporirea la maxim a tensiunii limbajelor formalizate sau a celor artificiale cu logosul care lucrează în om. Dacă în general dimensiunea filozofică este inseparabilă de resituarea activității despre care este vorba în ansamblul unei experiențe umane căutătoare de propriul său sens, filozofia limbajului științific „este destinată să aducă lumini decisive asupra transformărilor și limitelor care se impun limbajului uman, înțeles ca reflecție și elaborare a experienței" (p. 241). Structural, informațional, relațional, limbajul științific apare ca o școală a unei decentrări de neînlocuit pentru a scăpa de capcanele și complezențele Logosului. Totuși, limbajul științific nu este rupt de celelalte limbaje. Logosul nu dispare în întregime în formalizările sale.

Este necesar, de aceea, să se facă loc *hermeneuticii*, sub care autorul regrupează ceea ce rezistă semiotizării și o completează. Aceasta înseamnă a relua problematica sensului plecînd de la trăirile culturale mai mult sau mai puțin exemplare, independent de orice domeniu particular. În gîndirea occidentală se recunosc două surse distincte ale hermeneuticii : Aristotel (Tratatul *Peri Hermeneias*, inclus în *Organon)* și exegeza biblică. Dar hermeneutica generală se va constitui mult mai tîrziu, de-a lungul dezvoltării filozofiei clasice și a științelor istorice, la începutul secolului al XIX-lea. Conștientizarea filozofică a hermeneuticii are loc cu Schleiermacher (*Hermeneutik*, 1819), apoi cu Dilthey *(Originea și dezvoltarea hermeneuticii*, 1900). Mai recent, noțiunea heideggeriană de comprehensiune se instalează în centrul hermeneuticii contemporane, atrăgînd atenția, după Schleiermacher, asupra cercului între comprehensiunile lumii și existență. G. Gadamer, discipol al lui Heidegger, a consacrat acestei problematici o lucrare fundamentală : *Wahrheit und Methode*. Tabloul trebuie completat prin încercările de punere în raport a hermeneuticii și psihanalizei (P. Ricoeur etc.).

În concluzie, semiotica și hermeneutica sînt cele două fețe ale unei abordări tot mai totale a limbajelor. Semiotica, supusă în formalizarea și sistematizările ei tot atîtor subdiviziuni cîte sectoare ale experienței sînt distinse — corespunzător activităților umane : economică, socială și politică, artistică și religioasă, logică și informatică — , participă totodată la tripletul desemnat de Ch. Morris : sintactic, semantic, pragmatic. Hermeneutica, menținîndu-și rădăcinile în trăitul indivizibil, rămîne strict tributară cercetării ontologice și reflecției filozofice în general.

În partea a patra, A. Jacob trece în revistă așa-zisele puneri în chestiune „lingvale" (*„langajiere")* ale filozofiei. Exigențele analitice care marchează criza filozofiei limbajului sînt situate la mai multe nivele. Există, mai întîi, o exigență lăuntrică filozofiei — autocritică — , prin luarea la cunoștință de țesutul său lingvistic. În această ordine este examinată filozofia analitică anglosaxonă : (1) ca „filozofie a limbajului" într-un sens mai restrîns ; (2) ca analiză a problemelor filozofice privite ca probleme de limbaj, și (3) ca întoarcere singulară de la filozofia limbajului. nu la limbajul filozofiei, ci la critica „langajieră" a filozofiei, prag al unei „non-filozofii" a limbajului. Tot ceea ce a fost grupat de la începutul secolului sub eticheta de *filozofie analitică* reprezintă o versiune nonrevoluționară, desfășurată sub egida analizei, a deplasării interesului de la o activitate filozofică asupra limbajului la o critică „langajieră" a filozofiei însăși. Versiune non-revoluționară, pentru dublul motiv că nu se iese din filozofie (din punct de vedere sociologic acest fel subtil de a filozofa poate părea conservator, impermeabil la luptele efective ale oamenilor) și pentru că autocritica ce o caracterizează este în fapt o constantă a spiritului filozofic. La un nivel mai radical (ultra-analiza și ofensiva a tot fel de „anti" și de „contra"), critica filozofică sau științifică a limbajului devine o critică instituțională sau în mod diferit analitică (psiho-și socioanalitică), o contestare și o disoluție a normelor și relațiilor recunoscute, — garanții mai degrabă aparente de „rezistență" și „liberare".

Sub titlul *Spre o dialectică a limbajului* autorul propune, în ultima parte a cărții, schița unui orizont teoretic-reflexiv capabil să primească și să articuleze fenomenul-limbaj în ansamblul dimensiunilor și funcțiilor sale. Înainte de a vorbi de criza limbajului, consideră A. Jacob, trebuie să replasăm limbajul în cultura și civilizația care-l poartă, să plecăm de la vicisitudinile expresiei și comunicării în societatea noastră, cu mutațiile ei tehnologice și economico-politice. Mai scurt : criza limbajului este coextensivă crizei omului. Omul poate vedea alternativ profilîndu-se două orizonturi. Cel al solitudinii și incomunicabilității — absurdul. Cel al edificării reînnoite a sensului, în vederea — și grație — unor noi comunități umane. Miza acestei tensiuni este mare și gravă : însuși sensul vieții, care nu poate fi cucerit și menținut fără o luptă continuă împotriva insignifianței.

Dialectica limbajului, operînd sinteza între *praxis* și *theoria*, funcționează în mod esențial ca o instanță a integrării și depășirii. Deja la nivelul celui mai elementar efort de intercomprehensiune, pentru a te pune în locul Altuia nu este nevoie de o simplă deplasare, ci de o depășire de sine. Corelativ exigenței de decentrare (depășirea, în particular, a ego- și occidentalo-centrismelor), se pune

problema depăşirii operatorii a concepţiilor extreme care trec prea repede de la o filozofie a *Cogito*-ului la „moartea subiectului" şi a omului. La limita chestiunilor decentrării şi individuării apare alternativa : limbajul este în om (versant psiho-lingvistic) sau omul este în limbaj (versant ontologic, mai ales heideggerian)? Ideea dialectică inspiră o nuanţare a răspunsului, invitînd la înţelegerea structurală şi genetică (cîmp a nenumărate reluări) a afirmaţiei lui E. Benveniste : „*Le langage enseigne la définition même de l'homme*".

Legea limbajului este de a include *opoziţii*, nu doar în sensul saussurian al diacriticii semnelor — sau praghez al diacriticii fonemelor — ci pe un plan mai semantic şi categorial, unde ambiguitatea noţiunilor cheie ale limbajului însuşi desemnează o nouă figură, puţin deconcertantă, a *dialecticii* limbajului. În general, opoziţiile interne corespund trecerii de la virtual la actual. Dialectica limbajului, respectînd marile dualităţi tradiţionale, tinde să le resoarbă nu prin nediferenţiere, ci printr-o integrare dinamică a momentelor după care le putem interpreta. Această integrare dinamică trebuie să se realizeze pe fondul dialectizării fundamentale (arhetipice) a Verbului şi acţiunii. Considerînd acţiunea ca o condiţie motrice a Verbului, concepţia dialectică respinge orice vedere autarhică asupra limbajului, adică orice tendinţă de a-l înţelege separat de lucrurile despre care vorbeşte şi de oamenii care îl vorbesc — şi mai profund, de acţiunea care confruntă lucrurile şi oamenii. Limbajul este cu atît mai deschis lumii cu cît este el însuşi agentul esenţial al acestei deschideri (p. 363).

Nu sînt ignorate elementele de *axiologie a limbajului*, cu atît mai mult cu cît neutralizarea valorilor purtate de limbaj reprezintă un act curent în civilizaţia tehnologică în care pozitivul degenerează adesea în pozitivism. Abordarea ştiinţifică a limbajului neepuizînd cîmpul fenomenului-limbaj, filozofia limbajului trebuie să ţină seama de raporturile subtile şi complexe dintre limbaj şi valori. Semnificanţa este de sesizat şi restituit în mediul ei propriu de fiinţare, rataşînd-o oamenilor, ansamblului mai mult sau mai puţin coordonat de contexte în care aceştia trăiesc şi acţionează, creează şi conferă sens (valorizează), instituie şi destituie *statu-quo*-uri. Filozofia limbajului întîlneşte astfel inevitabil nu numai eticul, praxiologicul (în sens larg), *poiesis*-ul, etc., dar şi politicul. Aşa cum o mişcare de convertire personală poate debloca insignifianţa unei experienţe făcînd-o semnificantă, spune A. Iacob, la fel o revoluţie socială poate rupe barajul care împiedică anumiţi semnificanţi, anumite forme instituţionale să semnifice, deschizînd o reînnoire a sensului. A lega politicul de semnificanţă înseamnă a pune în chestiune constanţa, presupusă valabilă, a unei ordini stabilite, a recunoaşte că expresia unora poate fi represiune pentru alţii ; înseamnă a face să coboare limbajul în instituţia însăşi, pentru că aici se ciocnesc implicit sensul şi non-sensul. „Mai radical, înseamnă a subordona un instituit unui instituant a cărui dominare poate promova noi instituţii..." (p. 371).

Dacă marea lecţie a limbajului este nu de a dubla lumea printr-o voce mai mult sau mai puţin ascultată, ci de a aduce pe lume radierea unei autentice comunicări interumane (p. 407), lecţia cărţii lui A. Jacob, în ce are ea mai izbutit ar putea fi astfel redată : dincolo de decupările mai mult sau mai puţin artificiale şi metodice în cîmpul limbajului, prin care acesta din urmă este pus ca obiect (de cercetare), ne întîmpină fenomenul-limbaj coextensiv prezenţei şi înfăptuirii umane. A-l asuma într-o reflecţie filozofică, totodată deschisă, globatizantă şi responsabilă, înseamnă, pe de o parte, a-l face să re-ţişnească în spontaneitatea sa imperioasă în toate orizonturile voit restrînse şi, pe de altă parte, a te angaja în lupta niciodată încheiată a autenticizării sensului existenţei şi intercomprehensiunii umane.

Poate că André Jacob n-a dat suficientă claritate, plenitudine şi coerenţă acestui mesaj, — cartea sa rămînînd adesea la nivelul unei antologii comentate, unei aglomerări brute — şi de aceea brutale — de nume, lucrări, şcoli, orientări, discipline şi perspective, de jargoane opace, rezistente la o „traducere" filozofic inteligibilă şi filozofic relevantă. Ea oferă însă un bilanţ, o panoramă, un evantai al fronturilor de atac, precum şi sugestia unei dialectici integratoare, care o face instructivă şi utilă atît celor care vor să se informeze în materie, cît şi, mai ales, celor care s-ar aventura într-o nouă „filozofie a limbajului".

# MODUL DE VIAȚĂ

## Discuții privind definirea conceptului și importanța lui pentru surprinderea contradicțiilor sociale

DE

VASILE POPESCU

În ultimii ani, în centrul atenției cercetătorilor dintr-o serie de țări socialiste a stat, indiscutabil, conceptul de „mod de viață" : atît ca termen general, cît și particularizat fie în funcție de tipurile de societate („mod de viață socialist", „mod de viață capitalist" etc.), fie în funcție de clasa la care se referă („mod de viață muncitoresc", „mod de viață burghez", „mod de viață țărănesc" etc.), fie în funcție de zona rezidențială proprie („mod de viață urban", „mod de viață rural"), fie în funcție de grupurile sociale constituite pe activități și structuri („mod de viață familial", „mod de viață al vecinătății") ș.a.m.d. Numeroase articole, culegeri de studii, monografii apărute în U.R.S.S., R. P. Bulgaria, R. D. Germană, R. P. Polonă etc. precum și tematica unor consfătuiri internaționale (cum au fost cele ale eticienilor din unele țări socialiste, desfășurate la Moscova, în 1975 [1], sau la Karl Marx-Stadt, în 1977) au avut ca obiect central problemele definirii conceptului „mod de viață", ale raporturilor sale cu alte categorii, ale valorii sale de cunoaștere, ale utilizării sale ca noțiune explicativă și „metodologică" în cercetările concrete.

În esență, prin teoria „modului de viață", pornindu-se de la unele teze, valorificate insuficient pînă în anii din urmă, din *Ideologia germană*, se încearcă lărgirea sferei determinărilor obiective și subiective ale acțiunilor și proceselor sociale și, implicit, un răspuns acelor teze occidentale care atribuie filozofiei sociale marxiste un accent „excesiv" și „exclusivist" asupra relațiilor economice. Totodată, teoria „modului de viață" se înscrie în rîndul abordărilor materialiste contemporane ale societății, care caută să surprindă cît mai adecvat complexitatea fenomenelor și proceselor sociale, interacțiunea lor subtilă, caracterul sistemic al cauzelor care le animă [2].

Fără îndoială, multiplicarea și diversificarea unor asemenea abordări teoretice, strîns legate de realitatea concretă și complexă pe care o reflectă nu pot decît să contribuie la progresul cunoașterii filozofice, la îmbogățirea materialismului dialectic și istoric. Iată, de ce, afirmația unor autori, potrivit căreia „teoria modului de viață s-a impus ca teorie fundamentală a cunoașterii științifice contemporane despre societate" [3] este, în bună măsură, pozitiv-stimulatoare.

Trebuie subliniat că atît elaborarea teoretică de ansamblu, cît și definirea conceptului fundamental (modul de viață) sînt încă la începuturi, neexistînd puncte de vedere unanim împărtășite, de unde — o imprecizie în mai mică măsură terminologică cît de conținut. Totuși, multiplicarea studiilor și articolelor, îndeosebi în ultimul timp, permit, dacă nu o definire și un set problematic precis conturate și general acceptate, cel puțin o evidențiere a cîtorva tipuri principale de definiții și a unei *arii* problematice globale, care cuprinde anumite teme preferențiale.

### I

În general, toate tipurile de *definiții* ale *modului de viață* subliniază că acest concept reflectă și generalizează un grup foarte larg de fenomene și procese legate de felul în care trăiesc oamenii, de genurile acțiunilor și faptelor lor, de comportamentele și ocupațiile

[1] În legătură cu discuțiile privind raportul „mod de viață-morală" discuții desfășurate în cadrul celei de-a II-a Conferințe a eticienilor din unele țări socialiste (Moscova, 1975), vezi Niculae Bellu, *Etosul socialist și elaborarea contemporană a fundamentelor sale teoretice*, articol apărut tot la rubrica „Cronica ideilor", „Revista de filozofie", nr. 3, 1976, p. 295—304.

[2] Spre aceeași zonă teoretică, metodologică și practică de abordare a fenomenelor sociale se raportează, credem, și studiile publicate în țara noastră în problema raportului „existență socială—conștiință socială", raport deosebit de complex. De asemenea, teoria „supradeterminării contradicțiilor" a filozofului marxist francez L. Althusser reia din alt unghi aceeași problemă a complexității determinărilor în sistemele sociale.

[3] Liuben Nikolov, *Cu privire la identificarea sferei noțiunii „mod de viață"*, în vol. *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, sub red. St. Anghelov, V. Momov, V. Vicev, Sofia, 1977, p. 30.

lor ; în acest sens, structura sa cuprinde „nu condițiile de viață, ci ansamblul formelor manifestărilor lor vitale : în procesul producției, în sfera social-politică, în existența cotidiană. În plus, nu este o sumă mecanică a tuturor manifestărilor lor de viață, ci sistemul lor determinat, care posedă o unitate organică interioară" [4]. Firește, o asemenea definire este prea generală și prea globală pentru a fi acceptată. De aceea, s-a încercat de către diverși autori o delimitare mai precisă. În mare, *principalele tipuri de definire* a conceptului de „mod de viață", care au căpătat o circulație mai largă în ultimii ani, sînt următoarele :

1. Pe baza ideii generale potrivit căreia trăsăturile esențiale ale unui mod de viață sînt determinate de esența orînduirii sociale date (deci, în primul rînd de relațiile de proprietate și de repartiție), se ajunge la *identificarea modul lui de viață* cu modul de producție sau, mai precis, *cu orînduirea social-economică*, trăsăturile primului nefiind altceva decît caracteristicile unei societăți concret-istorice. După cum observă cu întemeiere L. Nikolov în studiul citat, o asemenea definire, prin identificarea pe care o realizează, are drept consecință pierderea sensului specific propriu al conceptului care se vrea elaborat, „determinantul apărînd indistinct de determinat. Prin aceasta nu numai că se lipsește de conținut propriu noțiunea de «mod de viață», dar se și elimină problema cea mai importantă din punct de vedere teoretic și social-practic : cum și cu ajutorul căror mecanisme, schimbările în structura și în componentele sistemului social induc schimbări în conținutul modului de viață, în formele concrete de activitate vitală a oamenilor, și care sînt aceste schimbări" [5].

2. Un alt tip de definire a noțiunii de „mod de viață", destul de apropiat, credem, de primul, accentuează caracterul esențial sau „tipic" al manifestărilor de viață care formează conținutul ideatic al conceptului și îi determină legătura sa cu o anumită formațiune social-economică. Astfel, filozoful bulgar Stefan Anghelov consideră că în noțiunea de mod de viață sînt incluse „acele manifestări de viață, tipice pentru o orînduire socială concret-istorică, ale personalităților, claselor și popoarelor, care caracterizează relațiile, comportarea și gîndirea în sfera muncii, existenței, vieții social-economice și politice, în timpul de muncă și în timpul liber" [6]. Deși definițiile proprii acestui tip aduc note suplimentare de precizie, totuși, în ultimă instanță, înlocuiesc o problemă cu alta : substituie definirii conceptului modului de viață definirea conceptului de manifestare vitală „tipică" sau „esențială" pentru caracterizarea globală a relațiilor, comportării și gîndirii dintr-o anumită societate. Din păcate, autorii respectivi consideră cunoscută definirea ultimului concept și lasă cîmp liber celor mai diferite interpretări.

3. Ca o reacție, probabil, la identificarea «modului de viață» cu formațiunea social-economică, alt tip de definiții exclud activitățile social-economice propriu-zise din sfera modului de viață, ele fiind luate în considerare numai ca *reflectare* în sferele social-politicului și spiritualului sau ale comportării cotidiene (G. E. Glezerman, S. G. Strumilin, V. E. Pisarenko etc.). În esență, acestui tip de definiții i se poate reproșa restrîngerea arbitrară a manifestărilor umane în cadrul modului de viață. Or, în măsura în care majoritatea cercetătorilor acordă activităților social-economice un loc important în configurația modului de viață și discută despre posibilitatea unei reflectări bine conturate în conștiință a acestuia, definițiile de acest tip apar mult limitative. În plus, prin limitarea produsă, ele nu-și pierd caracterul general-abstract.

4. Ultimul tip de definiții care, se pare, capătă o aprobare *majoritară*, circumscrie problematica modului de viață în domeniul *modalităților specifice de manifestare a socialului la nivelul individualului*, a conduitei personale și a existenței omului. Este vorba, prin urmare, de o reflectare a particularităților relațiilor sociale în concretitudinea lor dinamică nemijlocită, în manifestările grupului și individului, tendințele și legitățile generale fiind considerate prin prisma faptelor concrete și a modelelor empirice ale realității nemijlocite [7]. În fapt, acest ultim tip de definire a modului de viață încearcă să distingă noul concept de mai vechiul concept al modului de producție prin unghiul diferit de abordare : „folosirea lui adecvată (a conceptului de „mod de producție" — V. P.) se face atunci cînd ne referim la felurile de activitate umană în calitatea lor de activități *sociale* și nu *individuale*" [8]. Implicit, atunci cînd manifes-

[4] A. Butenko, *Cu privire la modul de viață socialist*, în „Kommunist", 1976, nr. 1, p. 79.

[5] L. Nikolov, *op. cit.*, p. 33.

[6] Stefan Anghelov, *Modul de viață al socialismului real*, în *Celovek, obraz jizni, nravstvenone povedenie*, p. 44.

[7] Definiții ale modului de viață care se pot încadra în acest tip au fost date de A. G. Harcev, V. I. Tolstih, A. S. Țipco etc. O aplicare și dezvoltare concretă găsim, de pildă, în A. G. Harcev, V. G. Alekseeva, *Obraz jizni. Morali. Vospitanie*, Izdatelistvo politiceskoi literaturi, Moscova, 1977.

[8] L. Nikolov, *op. cit.*, p. 36.

tările de viață sînt abordate din unghiul individului izolat, avem de-a face cu o determinare a modului de viață : „într-un caz (cel al examinării activităților umane prin intermediul conceptului de mod de producție — V. P.), în calitate de subiect al activității avem în vedere sistemul social organizat într-un fel determinat, iar în celălalt (prin intermediul conceptului de mod de viață — V. P.) — individul izolat" [9].

Firește, determinarea și delimitarea socialului de individual este considerată de către toți partizanii acestei înțelegeri a conceptului de mod de viață ca fiind relativă, în individual regăsindu-se în mod, specific general-socialul etc. În acest sens, nu avem deloc de-a face cu o „eliminare" a trăsăturilor sociale generale, ci tocmai cu sublinierea acelor trăsături care se transformă din proprietăți ale sistemului ca întreg în proprietăți ale elementelor și fenomenelor lui specifice (separate).

Pe de altă parte, plasînd problema modului de viață în domeniul grupurilor și indivizilor, acest tip de definire oferă un cîmp larg de acțiune analizelor și cercetărilor concrete, diverselor ramuri ale sociologiei, psihologiei sociale, disciplinelor pedagogico-educaționale. Teoria și practica sînt, astfel, optim legate între ele prin intermediul acestui concept fundamental, cu bogate virtuți epistemologice.

Firește, și în acest caz avem de-a face cu o serie de probleme nesoluționate, cum ar fi trăsăturile esențiale și specifice ale tipurilor și genurilor concrete proprii modului de viață, criteriile identificării și aprecierii lor sociale, realizarea sistemului de manifestări cuprinse în sfera conceptului, nivelul de generalitate la care se raportează tendințele și trăsăturile repetabile caracteristice indivizilor și grupurilor și încă multe altele.

În concluzie, această sumară trecere în revistă a principalelor tipuri de definire a conceptului de „mod de viață" relevă, în afara unui cert cîștig teoretic prin trecerea de la o abordare abstract-generală la o punere în evidență a virtuților concrete ale conceptului, și destule insuficiențe, puncte de... suspensie și „pete albe" în evidențierea elementelor sale de conținut autentic. Aceste motive stau, după opinia noastră, la baza unei atitudini de relativă nemulțumire, deschis mărturisită chiar de către cei care au adus o contribuție reală la progresul teoretic în domeniul examinat. Astfel, de pildă, Stefan Anghelov vorbește despre un „simptom al analizei care nu a fost dusă pînă la capăt" sau despre faptul că, în momentul actual, „teoria s-a împotmolit în diversitatea «fenomenologică» a laturilor și sferelor de manifestare ale modului de viață" [10]. O asemenea situație este, totuși, după opinia noastră, temporară și relativ motivată prin complexitatea sarcinii care stă în fața gîndirii teoretice atunci cînd încearcă să treacă de pe un drum binecunoscut, dar mult prea umblat și insuficient, la construirea unor noi căi, prin locuri nestrăbătute.

## II

Dacă încercările de definire precisă a conceptului de „mod de viață" nu au dus la o structură unanim acceptată și mai necesită încă multe eforturi teoretice, analiza unora dintre componentele sale ori cercetarea raporturilor cu alte noțiuni și concepte în diverse aplicări concrete s-au dovedit, pînă acum, mult mai fructuoase.

În accepțiile sale concrete, modul de viață este considerat ca bază social-obiectivă a diferitelor fenomene și procese empirice. Funcția lui este, în acest sens, de „a *organiza* fenomenele de viață cu caracter de masă, care se repetă, cotidiene și care subsistă un timp cît mai îndelungat" [11]. Firește, repetabilitatea și caracterul îndelungat al acestor fenomene cotidiene nu se pot evidenția decît în cadrul unor analize concrete ale grupurilor umane constituite potrivit diverselor caracteristici formale și informale. O deosebită atenție se acordă, deci, în consecință, grupurilor sociale mari și modurilor lor de viață (modul de viață rural sau urban, al claselor sociale, al națiunilor etc.). În măsura în care modul de viață propriu unei societăți date (de pildă, modul de viață socialist sau modul de viață capitalist) se formează printr-o cumulare specifică — „vectorială", am spune în termeni sociologico-combinativi, și „încrucișată" a modurilor de viață proprii acestor grupuri sociale mari (problema este, în realitate, mai complexă, unele simplificări fiind făcute conștient) — , în el trebuie să se regăsească, într-o modalitate sublimată, anumite caracteristici definitorii ale acestora din urmă. Deosebit de complexe sînt problemele în care raportul se stabilește, de pildă, între modul de viață socialist și modul de viață propriu unor grupuri sociale foarte mari — egale sau aproape egale cu întreaga populație a respectivei țări socialiste (modul de viață național, modul de viață urban etc.).

În asemenea situații, sarcina cercetătorului este deosebit de dificilă și de complexă, constînd, în principal, în delimitarea trăsăturilor comune proprii modurilor de viață respective care, în realitatea concretă, nu

[9] *Ibidem*, p. 37.

[10] Stefan Anghelov, *op. cit.*, p. 44.

[11] Kirill Nesev, *Modul de viață și sensul vieții*, în *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, Sofia, 1977, p. 80.

sînt deloc despărțite, ci se presupun intim unele pe altele, asigurînd unitatea dialectică a sincronismului și a diacronismului social. În consecință, *modul de viață socialist* nu poate fi explicat în afara constituirii *modului de viață național*, a tradițiilor și a particularităților istorice, a condițiilor concrete actuale ș.a.m.d. După cum sublinia cu îndreptățire Stelian Stoica, dezvoltarea economico-socială, a cărei importanță fundamentală trebuie avută tot timpul în vedere, „nu poate explica însă decît orientările majore și problemele cu un înalt grad de generalitate. Ceea ce ține de particularitatea etnică, luată în sens antropologic și psihologic, în mare parte îi scapă. Și aici nu e vorba numai de factura psihică a unui popor, ce conferă neîndoielnic o coloratură aparte fiecărui mod național de viață socialist, cît mai ales de împrejurările în care s-a desfășurat istoria poporului respectiv, de regimurile politice și structurile juridice ce s-au perindat, influențele morale și religioase ce s-au exercitat asupra lui, de tradiția secular cristalizată într-un sistem de valori și modele culturale" [12]. Am redat acest citat amplu, deoarece, uneori, dezbaterile tratează formal interacțiunea „momentelor naționale și internaționale" ale modului de viață, accentuînd exagerat, după opinia noastră, rolul celui de-al doilea „moment". Astfel, St. Anghelov consideră că „procesul internaționalizării modului socialist de viață, schimbul intensiv material și spiritual de experiență socială între cetățenii țărilor socialiste la toate nivelurile constituie cel mai puternic factor al îmbogățirii și desăvîrșirii componentelor modului de viață..." [13]. După cum se vede, potrivit filozofului și eticianului bulgar, direcțiile evoluției și ale desăvîrșirii modului de viață socialist ar fi consecințe directe ale așa-numitului „proces de internaționalizare", ale „schimbului de experiență socială" între cetățenii diferitelor țări etc. pierzîndu-se din sistemul analizat tocmai momentul cu adevărat fundamental al *realităților concrete*, moment care, după cum am văzut este considerat de către cea mai mare parte a cercetătorilor drept esențial pentru definirea noului concept și a manifestărilor vitale pe care le subordonează. Dar chiar dacă se rămîne la nivelul unei analize generale, trăsăturile comune modului de viață socialist propriu mai multor națiuni sînt determinate, în primul rînd, de legitățile evoluției și construirii noii societăți, legități pe care le descoperă și le descrie socialismul științific, pe care le folosesc și le aplică creator partidele comuniste. Într-un asemenea context, „schimbul de experiență socială" are, firește, valoarea lui, dar nu joacă, după părerea noastră, decît un rol *ajutător* și *subordonat* în formarea modului de viață socialist. Dealtfel, datorită particularităților economice, social-politice, tradițiilor naționale și culturale din țările respective etc., în fapt, chiar și din acest „schimb de experiență socială", cu rol subordonat, nu se vor reține decît acele elemente care, fie că se potrivesc condițiilor amintite, fie că sînt modificate — cel mai adesea — în raport cu aceste condiții.

Într-o etapă istorică sau alta, factorii externi sau cei de interacțiune pot juca, fără îndoială, un rol mai mic sau mai mare, dar esențial, de fiecare dată, este tocmai modul în care aceștia sînt alăturați, în cadrul politicii globale a partidelor comuniste, factorilor determinanți interni pentru *a-i sprijini* pe aceștia din urmă.

Analiza raporturilor dintre conceptul de „mod de viață" și alte noțiuni și concepte a obținut însă rezultate superioare atunci cînd demersul cercetătorilor a fost orientat spre rezolvarea unor probleme concrete, care țin de adevărata natură a manifestărilor vitale tipice. În acest sens, credem că abordarea problemei „reglementării morale a modului de viață", realizată de eticianul bulgar Vasil Momov, permite surprinderea unor mecanisme subtile ale formării și direcționării comportamentului personalității socialiste. În acest sens, V. Momov examinează, în detaliile lor concrete, trei tipuri fundamentale ale acțiunii ideologice și social-psihologice asupra sferelor vieții sociale în socialism: a) de socializare a influențelor stihinice proprii unor elemente ale mediului social; b) de acțiune educativă planificată și organizată pe baza unui program determinat; c) de acțiune stimulatoare, reglementatoare și de control, care are două sensuri fundamentale — de mobilizare și direcționare, respectiv de blocare și lichidare a fenomenelor negative [14]. În consecință, activitatea educativă desfășurată în orice colectiv ar trebui să limiteze la minimum zonele acțiunii stihinice în favoarea celor organizate de lungă durată. În ultimă instanță, după părerea autorului, analiza mecanismelor intime ale formării și dezvoltării personalității permite „descrierea", pe de o parte, a conținutului moral al modului de viață individual (mai cu seamă, determina-

[12] Stelian Stoica, *Modul de viață socialist și problema „pecetei" moștenirii de la vechea societate*, în „Analele Universității București", seria filozofie, 1975, p. 30.

[13] Stefan Anghelov, *op. cit.*, p. 48—49.

[14] Vasil Momov, *Mecanismele specifice personalității ale reglementării morale a modului de viață*, în *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, p. 110—111.

ţiile morale, subiective şi interioare), iar pe de altă parte, unitatea între modul de gîndire şi modul de comportare, ca axă fundamentală a formării unui tip anumit de mod de viaţă" [15]. O asemenea abordare implică, firește, descrierea factorilor subiectivi ai modului de viaţă şi, ceea ce este mai important, influenţa lor de *feed-back* asupra componentelor obiective, examinate doar în termeni strict comportamentali. Mai mult decît atît, o asemenea analiză înseamnă, implicit, punerea în valoare a elementelor axiologice, care singure permit aprecierea, opţiunea şi direcţionarea controlului social, precum şi încadrarea adecvată în tipuri, genuri etc. a imensităţii manifestărilor de viaţă individuale şi colective. Deosebit de interesante şi stimulatoare pentru cercetările sociologice sînt, după opinia noastră, analizele subtile ale lui V. Momov în problema raportului dintre *autoapreciere* (de viabilitatea căreia depinde maturitatea morală şi gradul dezvoltării morale a personalităţii) şi *autocontrol* (cu rol hotărîtor în autoreglementarea morală a comportării omului). În funcţie de ipotezele acestor analize se pot realiza sisteme de indicatori, care, aplicate ulterior în cercetări concrete, ar permite o verificare practică a concluziilor eticianului bulgar. Dealtfel, ultimele două secţiuni ale lucrării colective din care am citat adesea mai sus prezintă numeroase teze care fie că pot fi folosite în cercetări sociologice de profunzime, fie că se înscriu în dezbaterea ideologică contemporană privind raportul dintre modul de viaţă şi diferitele sfere ale activităţii şi conştiinţei sociale [16].

## III

Dintre problemele conexe analizelor consacrate problematicii modului de viaţă socialist, contribuţiile recente ale diverşilor autori se oferă, din unghiuri multiple, la aspectele complexe ale *contradicţiilor sociale*, ale fenomenelor de neintegrare valorică şi disfuncţionalităţii comportamentale, ale originii conflictelor morale etc. În general, toate aceste contribuţii nu se opresc asupra unor situaţii sau fenomene izolate, întîmplătoare, şi nici nu-şi propun simple descrieri sau tipologizări „neutre" pentru activitatea practică. Dimpotrivă, în mod declarat, autorii examinează acele aspecte neintegrative esenţiale care stînjenesc procesul formării omului nou, încercînd să clarifice mecanismele formării lor şi să pătrundă în determinările lor fundamentale. Abordarea acestor situaţii şi fenomene neintegrative, disfuncţionale cu ajutorul conceptului de mod de viaţă (cu valoare „metodologică", de astă dată) asigură cercetării o fructuoasă temelie „ontologică" o înscriere în parametrii esenţiali ai existenţei nemijlocite comportamentale şi ai motivaţiilor de bază ale conduitei. Prin aceasta, cercetarea fenomenelor disfuncţionale existente încă în societatea socialistă încearcă să iasă din perimetrul referirilor abstracte la „lupta dintre nou şi vechi" sau al tratărilor formale ale factorilor determinanţi, reduşi doar la „rămăţiţe" ale vechiului în conştiinţă sau la influenţele externe.

În unele cazuri, autorii pornesc, de asemenea, de la ansamblul manifestărilor de viaţă esenţiale, grupate în modul de viaţă, dar le adaugă, pentru o mai clară înţelegere a disfuncţiilor comportamentale, şi *mediul* în care acestea se produc. Atunci cînd se vorbeşte în general despre mediul social, sînt avute în vedere organizaţiile economice, politico-statale şi obşteşti, clasele şi alte grupuri sociale, naţiunea şi sistemul culturii şi educaţiei sociale, mijloacele educaţiei de masă, marile comunităţi etc. Firește că, definit astfel, mediul social nu poate fi, în afara unor excepţii cu totul particulare, decît în consonanţă cu modul de viaţă socialist şi cu sistemul său normativ-valoric. Totuşi, asupra individului — şi, implicit, asupra comportamentului şi atitudinilor sale, deci asupra manifestărilor sale de viaţă — nu acţionează nemijlocit ansamblul mediului de viaţă social, ci numai părţi, elemente separate ale sale. Mai mult chiar, influenţa componentelor majore ale mediului social se exercită, poate în majoritatea cazurilor, prin intermediul componentelor „mici", dar care se află într-o interacţiune nemijlocită cu indivizii şi cu manifestările lor de viaţă personale. Aceste componente ale mediului social, aflate într-o interacţiune nemijlocită cu individul, formează „micromediul personalităţii" şi, în concepţia unor autori, au un rol explicativ esenţial în analiza fenomenelor negative existente încă în socialism. Modul de viaţă însuşi va fi determinat în mare parte de caracterul mediului social nemijlocit. Aceasta, deoarece, după opinia lui A. G. Harcev şi V. G. Alekseeva, „mediul social, ca şi existenţa socială în întregime este independent faţă de conştiinţa subiectului (conştiinţă care poate fi, în funcţie de circumstanţe, şi a unei persoane, şi a unui grup, şi a întregii societăţi) şi totodată este legat organic de manifestările lui vitale, influenţează asupra lor. Prin aceasta, graniţa dintre acţiunea stihinică a mediului social asupra individului educarea acestui individ ca activitate con-

[15] *Ibidem*, p. 113.

[16] Din cele peste zece studii consacrate problemelor amintite, se remarcă prin originalitatea tezelor articolul lui Vasil Vicev despre „conştiinţa de grup" şi articolul lui Dimitr Gheorghiev despre etica burgheză contemporană.

științtă, direcționată a societății, este foarte aproximativă și convențională" [17]. Apreciind cu deosebire analiza concretă pe care o fac acești autori (mai cu seamă analiza unor disfuncționalități datorate mediului familial sau mediului unor grupuri particulare) nu considerăm, totuși, ca întemeiată teza lor potrivit căreia, „dacă în categoria modului de viață se reflectă în principal specificul calitativ al relațiilor dominante într-o orînduire social-economică dată, mediul social (și îndeosebi micro-mediul) poate include factori diferiți din punct de vedere social și de clasă" [18]. În ultimă instanță, credem că cei doi sociologi renunță la propria lor definiție concretă a modului de viață (definiție care sublinia importanța majoră a manifestărilor individuale) în favoarea unei tratări generale, abstracte. Or, raportul dintre categoria mediului social și cea a modului de viață trebuie să se realizeze, de fiecare dată, la același grad sau nivel de generalitate: atunci cînd ne referim la modul de viață, în general, și-l considerăm drept socialist, analiza comparativă trebuie să se desfășoare de asemenea asupra mediului social considerat în trăsăturile sale socialiste; și invers, atunci cînd relevăm trăsăturile contradictorii și uneori direct negative ale unor micro-medii sociale particulare, raportul corect trebuie să pună în ecuație tot manifestările individuale, modul de viață individual corespunzător. După opinia noastră, tocmai datorită acestor legături cvasi-univoce (nu pierdem din vedere și existența posibilă a unor contradicții, dar acestea nu sînt semnificative pentru natura legăturii generale dintre cele două categorii), la fiecare nivel de generalitate, mediul social și modul de viață pot fi considerați ca „vectori" de *același sens*. Firește că această observație asupra naturii legăturii dintre cele două categorii nu prevalează deloc asupra demersului fructuos pe care-l realizează cei doi autori în abordarea problemelor concrete de fond, a originii unor disfuncționalități integrative din cadrul societății socialiste și al modului său de viață *general*.

În analiza modurilor de viață individuale, a atitudinilor și comportamentelor particulare, A. G. Harcev și V. G. Alekseeva relevă existența unor contradicții interioare, care nu provin dintr-o transpunere mecanică a „moștenirii trecutului", ci sînt determinate paradoxal, de însăși creșterea bunăstării materiale pe care o produce socialismul. Astfel, după cum constată autorii, „însăși creșterea posibilităților materiale ale populației poate să se constituie și adesea chiar se constituie drept unul dintre izvoarele raportărilor de consum și de întreținere față de viață, ale întăririi atenției față de valorile material-economice și ale prejudicierii valorilor spirituale" [19]. Credem că sublinierea acestei influențe parazitare a creșterii bunăstării materiale este deosebit de importantă, deoarece implică necesitatea luării unor măsuri foarte diverse, în multiplele planuri ale existenței și conștiinței oamenilor, pentru micșorarea posibilităților de apariție a unor fenomene negative de asemenea gen. Accentul pe care l-a pus, în ultimii ani, partidul nostru pe întărirea activității ideologice și cultural-educative, complexul de manifestări reunite sub egida festivalului „Cîntarea României" etc. sînt factori de bază în limitarea unor posibile deplasări în atitudini și concepții spre problemele strict materiale în detrimentul îmbogățirii spirituale a personalității [20]. Creșterea numerică și dezvoltarea calitativă a acestor măsuri, sarcină fundamentală a tuturor colectivelor în anii următori, va asigura, sîntem siguri, micșorarea sensibilă, dacă nu chiar lichidarea acestor influențe parazitare.

Aceeași problemă a contradicțiilor între latura materială și cea spirituală a modului de viață este examinată dintr-un alt unghi de către Stanka Hristova, care propune o distincție interioară în ansamblul manifestărilor vitale esențiale, în funcție de caracteristicile lor cantitativo-calitative: pe de o parte, s-ar constitui „nivelul" sau „standardul" de viață, iar pe de altă parte — „calitatea" vieții. „Caracterul dialectic al unității între laturile cantitative și calitative ale modului de viață socialist — arată autoarea — nu exclude, ci presupune posibilitatea apariției contradicțiilor sau cel puțin a necorespondențelor, a deosebirilor între ele, deoarece, pînă la un anumit moment, unitatea contrariilor constituie condiția dezvoltării lor" [21]. Folosind o distincție suplimentară între *modul de viață socialist* și *modul real de viață din socialism*,

---

[17] A. G. Harcev, V. G. Alekseeva, *Obraz jizni. Morali. Vospitanie*, Izdatelistvo politiceskoi literaturî, Moscova, 1977, p. 15.

[18] *Ibidem*, p. 16—17.

[19] *Ibidem*, p. 18.

[20] Un exemplu concret al complexității problemelor ce se cer rezolvate, dar și a rezonanței imediate a acestor probleme la nivelul colectivelor de muncă îl constituie diversitatea de acțiuni ce au fost întreprinse în acele unități care au început reducerea programului de muncă; este semnificativ faptul că grija pentru folosirea cît mai rațională și elevat-spirituală a timpului liber suplimentar a stat în centrul atenției organizațiilor de partid.

[21] Stanka Hristova, *Modul de viață și conflictele morale în socialism*, în *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, p. 242.

Stanka Hristova consideră că aportul contradictoriu amintit acționează în domeniul manifestărilor vitale concrete, fiind sursa unei game întinse de conflicte morale între conștiința și comportarea oamenilor, între individ și ceilalți oameni sau grupuri de oameni. Problema conflictului moral și a consecințelor sale negative din punct de vedere social devine și mai acută atunci cînd aspirațiile și tendințele oamenilor spre bunăstare nu reflectă numai necesități reale, ci și necesități aparente sau de „prestigiu social". În acest caz, aspirațiile unor indivizi pot intra în conflict cu aspirațiile altor persoane, cu imposibilitatea societății de a le satisface la un moment dat, sau cu imposibilitatea omului de a le realiza numai cu ajutorul unor mijloace strict morale.

Pe de altă parte, St. Hristova întărește observațiile lui A. G. Harcev și V. A. Alekseeva privind *existența unor elemente imanente* modului de viață socialist care conțin în ele posibilitatea apariției conflictelor morale în procesul funcționării sale practice. Exemplul pe care îl propune se referă la același principiu al repartiției socialiste, care, nepropunîndu-și ca scop nivelarea veniturilor tuturor categoriilor și păturilor populației, egalizarea tuturor tipurilor de muncă sau asigurarea unor venituri corespunzătoare împlinirii *tuturor* necesităților *reale* ale oamenilor (materiale dar și spirituale), produce o inegalitate a veniturilor și, în consecință, o inegalitate în folosirea valorilor materiale și spirituale pe care le pune la dispoziție socialismul. Ca rezultat, apare „o neconcordanță între nivelul mărfurilor oferite pentru consum și posibilitatea reală de cumpărare a unei părți a populației, ale cărei venituri sînt insuficiente pentru satisfacerea necesităților ei" [22]. Firește, la aceste observații, în esență juste, trebuie însă adăugat că prin întreaga sa politică socială generală statul socialist acționează ferm pentru limitarea valorii conflictuale a situațiilor menționate : de pildă, creșterea continuă a ponderii fondurilor sau cheltuielilor sociale pe familie, o serie de facilități acordate persoanelor cu venituri mici, sprijinul acordat familiilor numeroase etc., constituie măsuri permanente luate de către partidul și statul nostru în vederea corectării parțiale a inegalităților pe care le produce sistemul de repartiție. Pe de altă parte, trebuie menționat faptul că orice sistem de repartiție în perioada actuală de dezvoltare economico-socială nu poate constitui o forță motrice socială pozitivă fără a fi centrat pe asigurarea stimulării corespunzătoare a muncii complexe, de calitate, executate în condiții dificile ș.a.m. d. În fapt, aplicarea corectă, echitabilă a principiului repartiției socialiste, căruia i se adaugă corecțiile despre care am amintit, are chiar scopul, pe lung termen, de a desființa cea mai mare parte a inegalității lor expuse mai sus.

★

Problematica discuțiilor recente asupra modului de viață și a componentelor sau legăturilor sale cu diversele fenomene și procese concrete este, fără îndoială, mult mai complexă decît am putut să o relevăm în paginile de față. În același timp, însă, chiar și sumara prezentare făcută evidențiază credem, atît largile posibilități teoretice pe care le deschide, cît și, mai ales, poate, fructuoase implicații de ordin practic.

[22] *Ibidem.*


## Revue philosophique de Louvain

(Belgia)

Nr. 30/1978

Din sumar : JEAN-FRANÇOIS MALHERBE, Interpretări în conflict pe marginea „Tratatului" lui Wittgenstein ; JEAN-DOMINIQUE ROBERT, Trei principii epistemologice pentru o cercetare a dialogului.

Nr. 31/1978

Din sumar : EUGÉNIE DE KEYSER, Spațiul și corpul în pictura clasică ; STEPHAN STRASSER, Conceptul de „fenomen" La Levinas și importanța sa pentru filozofia religiei ; MICHEL LEGRAND, Inconștientul și psihanaliza ; PHILIPPE VAN PARIJS, Karl Popper, Cercul de la Viena și Școala de la Frankfurt ; JEAN-FRANÇOIS MALHERBE, Epistemologie, logică și ontologie. O punere în perspectivă a tezelor lui Quine.


BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

## EDITURA MERIDIANE

*** **De la Apollo la Faust**. Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul**. Trad. de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii**, 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu și prefață de Titus Mocanu, 1978, 1 200 p., 63 lei.

## EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filozofice**. Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica. Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

## EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică**. Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

LUCIAN BLAGA, **Elanul insulei. Aforisme și însemnări**, 1977, 271 p., 4,75 lei.

TITU POPESCU, **Specificul național în doctrinele estetice românești**, 1977, 280 p., 8,75 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii românești din Transilvania**, vol. I, 1977, 312 p., 15 lei.

## EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare**, 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migrațiile și dezvoltarea urbană**, 1978, 232 p., 8,50 lei.

ION PASCADI, **Arta de la A la Z**, 1978, 217 p., 5 lei.

## EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Convingeri științifice și politice**, 1977, 256 p., 8,75 lei.

PAUL POPESCU NEVEANU, **Dicționar de psihologie**, 1978, 784 p., 30 lei.

## EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

N. TERTULIAN, **Experiență, artă, gîndire**, 1977, 309 p., 13 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet—poetul filozof**, 1978, 480 p., 12,50 lei.

## EDITURA KRITERION

ERNÖ GÁLL, **Dimensiunile conviețuirii. Studiu despre națiune și naționalitate**. 1978, 480 p. 18,50 lei.

## EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educație**. Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni și Octavian Oprică, 1978, 230 p., 8 lei.

## EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei**, 1978, 198 p., 6 lei.

ION IANOȘI, **Umanism: viziune și întruchipare**, 1978, 244 p., 8,75 lei.

## CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

### EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. III, Ediție îngrijită de Mircea Măciu, 1978, 460 p., 33 lei.
ȘILEȚCHI MIRCEA, LASCU ALICE, **Informația, entropia și procesele sociale**, 1978, 247 p., 12 lei.
NOESIS, **Travaux du Comité roumain d'histoire et de philosophie des sciences**, IV, 1978, 127 p., 7,50 lei.
*** **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.
*** **Euristică și structură în știință**. Coordonator: Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

### EDITURA POLITICĂ

*** **Dicționar de filozofie**. Coordonatori : Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 806 p., 50 lei.
*** **Ideologie și progres**. Selecție : Elena Gheran-Mewes, 1978, 336 p., 8 lei.
CLAUDE LÉVI-STRAUSS, **Antropologia culturală**. Trad. de I. Pecher, prefață de Ion Aluaș, 1978, 486 p., 16 lei.
EDMOND NICOLAU, **Om, mașină, cibernetică**, 1978, 252 p., 7 lei.
C. DOBROGEANU-GHEREA, **Opere complete**, vol. V, 1977, 352 p., 18 lei.
*** **Concepții asupra dezvoltării științei**. Coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.
LAURENȚIU POP, **Munca fizică și munca intelectuală în condițiile actuale ale României**, 1978, 72 p., 2 lei.
M. T. BULIMAR, **Cultura socialistă — tip superior de cultură**, 1978, 82 p., 2,50 lei.

### EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.
GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + + 345 p., 22,50 lei.
ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.
GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.
PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.
CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.
GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.
TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

### EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților**. Trad., selecție și prefață de N. I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.
ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.
*** **George Barițiși contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.
EPICTET, **Manualul**; MARCUS AURELIUS, **Către sine**, 1977, 249 p., 5 lei.

### EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, **Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice**. Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.
LUIGI PAREYSON, **Estetica. Teoria formativității**. Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.
BLAISE PASCAL, **Cugetări (texte alese)**. Trad., note și comentarii de Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.
CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii**, 1978, 240 p., 9 lei.

(Continuare pe contrapagină)

REV. FILOZ., XXVI, 1, P. 1—116, BUCUREȘTI, 1979

I. P. I. c. 1012

43 503

Lei 20

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVI, 1979 1

I 8039.

# Revista de filozofie

## DIN SUMAR:


- MODUL DE VIAȚĂ ÎN PROCESUL DEZVOLTĂRII SOCIETĂȚII CONTEMPORANE
  NICULAE BELLU
- DETERMINISM, ACȚIUNE, MOTIVAȚIE
  MIHAI FLOREA
- PRECIZĂRI NECESARE ÎN LEGĂTURĂ CU O DOCTRINĂ CONTEMPORANĂ: TEHNOCRAȚIA
  PAUL DOBRESCU
- DIMENSIUNILE FILOZOFICE ȘI SOCIALE ALE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE MODERNE
  SIMION GHIȚĂ



2

MARTIE – APRILIE

TOMUL XXVI, 1979


REVISTA DE FILOZOFIE • TOMUL XXVI, 1979

2

1995

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

*Redactor șef:* OCTAVIAN CHEȚAN

*Membri:* NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, Telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre, N° 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8039.
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL XXVI Nr. 2 1979

ULU 2014
IAN 2022

## SUMAR


- NICULAE BELLU, Modul de viață în procesul dezvoltării societății contemporane . 121
- MIHAI FLOREA, Determinism, acțiune, motivație . . . . . 127
- PAUL DOBRESCU, Precizări necesare în legătură cu o doctrină contemporană: tehnocrația . . . . . 134

★

- TEODOR DIMA, Raportul dialectic dintre ontologie și gnoseologie . . . . . 143
- ION FRĂȚILĂ, Procesul și structura cunoașterii în plan psihic, social și logic . . . . 148
- SIMION GHIȚĂ, Dimensiunile filozofice și sociale ale revoluției științifice moderne . . 162

CRONICA IDEILOR

- MIRCEA FLONTA, O reabilitare a interacționismului? . . . . . 173
- FLORIN DRUȚĂ, Marxism și psihanaliză la W. Reich . . . . . 180

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- IANUSZ KUCZYŃSKI (R. P. Polonă), Practica filozofiei . . . . . 187
- VALERIU GHERGHEL, Introducere la o tipologie a discursului filozofic . . . . 195

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- ATH. JOJA, Istoria dialecticii (Text inedit) . . . . . 199
- ION BĂTLAN, Dialectică și antidialectică la pitagoricieni . . . . . 206
- PETRE DUMITRESCU, Religia în concepția lui G. E. Lessing . . . . . 215
- LUDWIG GRÜNBERG, „Filozofia limbajului comun". Între metoda analizei conceptuale și metafilozofie . . . . . 219
- TUDOR GHIDEANU, Metoda functorială și istoria filozofiei . . . . . 229

OPINII DESPRE CĂRȚI

- VICTOR SĂHLEANU, Actualitatea crescîndă a filozofiei științei . . . . . 235
- D. N. ZAHARIA, Dialogul dintre știință și filozofie . . . . . 239

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ


Rev filoz., **XXVI**, 2, p. 117–246, București, 1979.

29054.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVI N° 2 1979 г.


## СОДЕРЖАНИЕ


• НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Образ жизни в процессе развития современного общества 121
• МИХАЙ ФЛОРЯ, Детерминизм, действие, мотивация . . . . . 127
• ПАУЛ ДОБРЕСКУ, Необходимые уточнения в адрес современной доктрины технократии . . . . . 134

★

• ТЕОДОР ДИМА, Диалектическое соотношение между онтологическим и гносеологическим . . . . . 143
• ИОН ФРЭЦИЛЭ, Процесс и структура познания в психическом, социальном и логическом плане . . . . . 148
• СИМИОН ГИЦЭ, Философские и социальные масштабы классической научной революции нового времени . . . . . 162

**ХРОНИКА ИДЕЙ**

• МИРЧА ФЛОНТА, Реабилитируется интеракционизм? . . . . . 173
• ФЛОРИН ДРУЦЭ, Марксизм и психоанализ у В. Рейха . . . . . 180

**ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ**

• ЯНУШ КУЦИНСКИ (ПНР), Практика философии . . . . . 187
• ВАЛЕРИУ ГЕРГЕЛ, Введение в типологию философского дискурса . . . . . 195

**ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ**

• АТ. ЖОЖА, История диалектики (неизданный текст) . . . . . 199
• ИОН БЫТЛАН, Диалектика и антидиалектика в учении пифагорейцев . . . 206
• ПЕТРЕ ДУМИТРЕСКУ, Религия в концепции Г. Е. Лессинга . . . . . 215
• ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, «Философия обыденного языка». На рубеже аналитико-концептуальной методологии и метафилософии . . . . . 219
• ТУДОР ГИДЕАНУ, Функториальный метод и история философии . . . . . 229

**МНЕНИЯ О КНИГАХ**

• В. СЭХЛЯНУ, Возрастающая актуальность философии науки . . . . . 235
• Д. Н. ЗАХАРИЯ, Диалог между наукой и философией . . . . . 239

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**



Rev. filoz., **XXVI**, *2*, p. 117–246, Bucureşti, 1979.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVI N° 2 1979

## SOMMAIRE

● NICULAE BELLU, Le mode de vie dans le processus de développement de la société contemporaine . . . . . 121
● MIHAI FLOREA, Déterminisme, action, motivation . . . . . 127
● PAUL DOBRESCU, Précisions nécessaires en connexion avec une doctrine contemporaine: la technocratie . . . . . 134

★

● TEODOR DIMA, Le rapport dialectique entre l'ontologie et la gnoséologie . . . 143
● ION FRĂȚILĂ, Le processus et la structure de la connaissance dans le plan psychique, social et logique . . . . . 148
● SIMION GHIȚĂ, Les dimensions philosophiques et sociales de la révolution scientifique moderne. . . . . 162

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● MIRCEA FLONTA, Une réabilitation de l'interactionnisme? . . . . . 173
● FLORIN DRUȚĂ, Marxisme et psychanalyse chez W. Reich . . . . . 180

NOTES PHILOSOPHIQUES

● IANUSZ KUCZYŃSKI (R. P. de Pologne), La pratique de la philosophie . . . . . 187
● VALERIU GHERGHEL, Introduction à une typologie du discours philosophique . 195

ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● ATH. JOJA, L'histoire de la dialectique (Texte inédit) . . . . . 199
● ION BĂTLAN, Dialectique et antidialectique chez les pythagoriciens . . . . . 206
● PETRE DUMITRESCU, La religion dans la cnception de G. E. Lessing . . . . . 215
● LUDWIG GRÜNBERG, „La philosophie du langage commun". Entre la méthode de l'analyse conceptuelle et la métaphilosophie . . . . . 219
● TUDOR GHIDEANU, La méthode functorielle et l'histoire de la philosophie . . . . 229

OPINIONS SUR LES LIVRES

● V. SĂHLEANU, L'actualité grandissante de la philosophie de la science . . . . . 237
● D. N. ZAHARIA, Le dialogue entre la science et la philosophie . . . . . 239

LA VIE SCIENTIFIQUE

Rev. filoz., **XXVI**, *2*, p. 117–246, București, 1979.

# MODUL DE VIAȚĂ ÎN PROCESUL DEZVOLTĂRII SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

DE

NICULAE BELLU

## I. CU PRIVIRE LA DEFINIREA CONTEMPORANĂ A CONCEPTULUI

1. Conceptul *mod de viață* este relativ larg cercetat și reprezentat în manualele și dicționarele de filozofie marxistă, ca un termen îndeobște elaborat în ceea ce privește notele sale definitorii, suficient de diferențiat specific de genul său proxim, încît a rezultat un oarecare consens — să spunem spontan — asupra înțelesului său. Consensul este, totuși, numai relativ, dacă se ține seama de diferențele care se păstrează în descrierea diferitelor trăsături, laturi, note ale conceptului, ca și în ordinea sau ierarhia așezării lor.

Este relativ mai ales în ceea ce privește surprinderea și exprimarea naturii sale accentuat istorice și explicit dinamice, nu în sens doctrinal, ca decurgînd dintr-o viziune generală, ci în sens nemijlocit și concret, întrucît își trage substanța și semnificația teoretică din chiar aceste particularități — exploziv istorice și dinamice — ale epocii contemporane.

Încît, reconstituit dintr-o asemenea perspectivă și fără o distanțare aparent accentuată de motivele consensului general, componentele și articulațiile conceptului *mod de viață* ar putea fi astfel aproximate:

a) un anumit fel de a înțelege viața și de a o trăi, exprimat în atitudini, comportare în familie, în relațiile de muncă, în activități social-culturale, în prietenie, în orice alte situații (și generat de raportul global, istoric determinat, al indivizilor cu mijloacele de satisfacere a trebuințelor lor materiale și spirituale);

b) conexiunea vieții cotidiene cu gradul de tehnicitate, de securitate și confort instituit pe temeiul creșterii productivității sociale a bunurilor de consum și al dinamismului trebuințelor umane;

c) complex de preocupări, obiceiuri, înclinații în folosirea timpului disponibil — travaliu casnic, lectură, studiu, artă, spectacole, bricolaj, excursii, sport ș.a., dar și contemplație sterilă, pasivitate, dezangajare, parazitism, moduri sau substructuri ale existenței care disting, diversifică, nuanțează infinit și individualizează viața cotidiană;

d) nivelul de cultură al comportamentului cotidian, gradul de civilizație al obiceiurilor.

O asemenea descifrare și așezare a înțelesului *modului de viață*, deși ține seama de tezele în circulație asupra problemei (manuale, dicționare) vizează să pună în lumină, totuși, înăuntrul formulărilor curent acceptate conotațiile care tind să surprindă cîte ceva din conexiunile și tensiunile în curs de instituire ale modului de viață contemporan; și aceasta, întrucît, prin chiar natura sa efervescentă, prin ceea ce problematizează, prin interogația pe care o exprimă și activează, centrarea interesului asupra conceptului *mod de viață*, ca și bogăția sa problematică, diversificarea și coliziunea elementelor sale țin de amploarea inițiativelor revoluționare în lanț ale epocii contemporane și nu pot fi înțelese dintr-o perspectivă euristică, decît cu condiția așezării lor în acest cadru genuin al termenilor referențiali.

2. Evident, epocile anterioare nu erau lipsite de propriul lor *mod de viață*. Dar predominanța caracterului inerțial al modului de viață în lungile epoci de evoluție lentă și statutul de eveniment accidental al perturbărilor acestei inerțialități atribuiau *modului de viață* o ciclicitate și regularitate de tipul fenomenelor naturii, ca stare intrinsecă, dincolo de orice interogație și problematizare, cu atît mai mult dincolo de orice anticipare umană proiectivă, pe temeiul unei cunoașteri-de-sine a comunităților umane și a indivizilor ei.

Această diferență nu este, însă, exterioară conceptului însuși al *modului de viață*.

Căci un *în-sine* inert sau numai predominant de inerție al modului-de-viață, lipsit de conștiință-de-sine, înscris într-o curgere de tipul unui proces istoric-natural („necesitatea oarbă" — Marx; „moralitate-obiectivă" — Hegel) se definește prin componentele

Rev. filoz., **XXVI**, 2, p. 121 – 142 București, 1979

şi articulaţiile proprii acestui mod de a fi al vieţii însăşi, fie la scara indivizilor care se caracterizează prin anonimatul fiinţării lor, fie la scara mai cuprinzătoare a comunităţii, care îşi capătă configuraţia şi structura din această fiinţare anonimă, astfel confirmată şi sacralizată.

În opoziţie, încă zorii timpurilor moderne sînt confruntaţi cu perturbarea acestui *mod-de-a-fi-inerţial-al-vieţii*, iar factorul sau factorii perturbării îşi află expresia lor concentrată în instituirea *dispoziţiei umane active* — pe fondul dezvoltării relaţiilor de co-interesare ascendentă a indivizilor în activitatea lor de producţie, iar de aici în viaţa lor individuală şi de familie. Această instituire apare ca o naştere grea şi ca un proces profund contradictoriu în întreaga perioadă istorică de formare şi ridicare la dominaţie a relaţiilor capitaliste. Dar — în aceste limite — emergenţa dispoziţiei umane active îşi pune pecetea sa asupra modului-de-a-fi-al-vieţii, mai evident în perioada ascendentă a erei burgheze, cînd Spinoza, de pildă, răstoarnă în modul cel mai radical înţelesul şi conotaţiile conceptului de virtute, spunînd: „prin virtute înţeleg aceleaşi lucru ca şi prin putere", că, deci, virtutea este însăşi esenţa omului „întrucît el are *puterea de a săvîrşi anumite lucruri*"; cînd Rousseau definea omul ca *agens*, factor activ; cînd la Kant morala era definită nu ca sfinţenie, asceză, inerţie, ci ca „*spirit în luptă*".

E o mutaţie tendenţială radicală în felul de a fi al vieţii care nu-i anulează inerţialitatea, curgerea oarbă, decît întrucît instituie această alternativă, această polarizare, această tensiune în substanţa modului-de-viaţă, care angajează în mişcarea contradictorie pe care o determină, în conexiunile care rezultă pe acest temei, totalitatea componentelor şi articulaţiilor modului-de-viaţă. Încît modul-de-viaţă parcurge, astfel, un proces de schimbare a unităţii conţinutului cu forma sa, a cărui notă distinctivă s-ar contura în jurul deplasării centrului său de greutate de la axul *inerţie-anonimat* într-o direcţie determinată de apariţia, în chiar procesul acestei mişcări, a unor noi repere-pivot ale modului-de-viaţă.

3. Dacă *starea relativ inerţială* a unor epoci istorice îşi află corolarul ei necesar în nediferenţierea sau în slaba, imperceptibila diferenţiere a indivizilor, deci în *anonimatul* lor, în schimb depăşirea inerţiei, perioadele de solicitare la activitate, cointeresarea indivizilor la o activitate determinată, practicarea acesteia şi formarea unor aptitudini corespunzătoare produc şi aduc la viaţă elementele unei cunoaşteri-de-sine, ca o descoperire-de-sine dinamică a fiecăruia drept ceea-ce-este-în-sine şi ceea-ce-poate-fi-sau-deveni. Dacă, deci, 1. opusul inerţialităţii este *activitatea*, se înregistrează — pe temeiul activităţii — 2. opusul fiinţării anonime prin *emergenţa individualităţii*.

*Modul-de-viaţă* **activ** se instituie, prin chiar această natură a sa, la antipodul fiinţării anonime, şterse, ca mod-de-viaţă individualizat înainte de toate prin *efectul activităţii* întreprinse, ca **efect de activitate.** *Modul-de-viaţă*-**individualizat** apare ca efect de activitate, dar se desprinde şi distanţează ca fiind conştiinţă-de-sine individualizată care se descoperă, abia în acest stadiu, în complexitatea universului său existenţial, într-un raport de sine al individului, *concret* şi *sensibil*, cu propria sa viaţă, altfel neluată în seamă, anonimă; într-un raport de sine, concret şi sensibil cu realitatea temporală a propriei sale vieţi, întrucît abia o activitate conştientă-de-sine, individualizată, este determinată să se confrunte cu derularea atît de inevitabil diferenţiată a timpului, altfel neluat în seamă, el însuşi anonim.

Modul de viaţă activ al individualităţii este confruntat, astfel, cu dimensiunea temporală, pe care o descoperă în această confruntare.

Dimensiunea temporală este corolarul modului-de-viaţă al individualităţii active, descoperită înăuntrul acestui mod-de-a-fi individualizat şi diferenţiat în *unităţi-temporale* al vieţii active.

Pentru modul-de-viaţă definit prin inerţie şi anonimat, timpul se reducea la succesiunea naturală a anotimpurilor, munca însăşi era divizată după anotimp, şi la succesiunea vîrstelor omului, dominată la rîndul ei — — în linii mari — de legile naturii.

Pentru modul de viaţă definit prin activitate-individualizare **timpul** se infiltrează în substanţa componentelor sale, îi determină articulaţiile, îşi pune pecetea asupra tuturor momentelor sale, apare în mod precumpănitor ca *timp social*, ca structuri ale duratei sociale în sens strict: ca ani (an calendaristic, an universitar-şcolar, an bugetar, cincinale, trienale), luni (lună de vacanţă, lună de miere), săptămîni (săptămîna de lucru, săptămînă de 48 de ore, de 40 de ore), zile (zi de muncă, zi de odihnă, ziua de 8 ore, ziua de 7, de 6 ore), iar ziua la rîndul ei divizată în succesiunea diferenţiată a orelor de muncă, de transport, de lectură, de studiu, de masă, de gimnastică, de plimbare, de bricolaj, de destindere-divertisment, de somn ş.a.

Se instituie, ca atare, în istoria modernă un proces de îmbogăţire, diversificare şi structurare a timpului social. Timpul social devine concret, ca o dimensiune cunoscută şi pusă în valoare a vieţii umane. Ziua ca unitate de timp iese din indeterminarea ei anterioară, naturală, şi reapare ca unitate a modului de viaţă activă: cotidianul. *Cotidianul* devine,

astfel, produsul acestei instituiri a zilei într-o unitate mobil diferențiată și mobil structurată a timpului social-individualizat, *structură nucleară a modului-de-viață*; și nu poate fi înțeles decît ca *atributul contemporan* al modului-de-viață, iar modul-de-viață ca restructurîndu-și propria sa fizionomie sub acțiunea acestei dinamici concrete și intensive a multiplei sale diversificări și individualizări cotidiene, care-i dă sens, un sens dens al vieții, și îi descrie omului individual ecuația posibilă — probabilă a demersului său emancipator real și nu imaginar.

4. Această direcție, care îmbină socializarea înaltă a timpului cu tendința de emancipare umană, este, după cum se știe, în linii generale, cel puțin în ceea ce privește procesul emancipator, contracarată și mutilată în esența ei de natura relațiilor capitaliste. Prin exploatare și concurență, dominarea de către om a timpului socializat devine un instrument de exploatare, concurență și dominație asupra *individului activ*, despuiat astfel de această *dimensiune emancipatoare*, în curs de instituire istorică, a modului său de viață.

Nu ne vom extinde asupra acestui punct în economia tezelor de față, cu atît mai mult cu cît problematica înstrăinării — cu larga paletă de nuanțe și implicații ale extensiunii ei contemporane — este îndeobște amplu cercetată și cunoscută.

Rămînem, totuși, în acest cadru problematic numai pentru a supune atenției critice faptul că efectul burghez de înstrăinare și mutilare a *timpului social concret*, ca și a stării de *cotidianeitate a modului de viață contemporan*, nu anulează funcția și influența esențial emancipatoare a acestor dimensiuni, ci le plasează — dimpotrivă — în rîndul valorilor existențiale ale modului de viață contemporan, dereglate în funcționarea lor de relațiile capitaliste, transformate în instrumente ale dominației și exploatării, dar inerente oricărui proces istoric emancipator, întrucît implică reconsiderarea și reevaluarea dimensiunii cotidiene și individualizate a modului de viață, *pe măsura valorii zilei active* pentru modul de trai al individualității dezvoltate, care face din ziua sa activă sensul major al modului său de viață și din acest sens al modului său de viață principiul universal al demersului uman emancipator.

Va fi, aici, de reținut că în dezbaterea asupra valorii timpului social concret, exprimat de tendința unei înalte socializări a activităților cotidiene și care dă substanța densă a modului-de-viață contemporan, poziția sceptică cea mai avansată s-a cristalizat în literatura filozofică existențialistă, care îi atribuie vieții cotidiene însușirea de a fi o sferă a decăderii, a ceea ce este *aruncat* și *manipulat*, masă anonimă caracterizată prin dezinteres (înstrăinare de sine) pentru orice aspirație de individualizare și realizare-de-sine emancipatoare. Presupoziția că în această abordare Heidegger pleacă de la particularitățile cotidianului în condițiile societății germane capitaliste, atribuindu-le un statut universal ontologic nu schimbă datele fundamentale ale problemei. Fapt este că Heidegger nu întrevede în această punere în valoare și nuclearizare a timpului social, cotidianul, expresia unui curs emancipator, travestit — sub imperiul relațiilor de dominație și exploatare — în contrariul său. Aceasta nu-i greu de înțeles. Dar cotidianul însuși îi apare ca decădere, degradare, trivialitate, duplicitate, ipocrizie, bîrfă. În cotidian, omul nu este el însuși, întrucît ceilalți l-au descărcat de ființa sa. Aici se realizează dominația ascunsă a fiecăruia de către celălalt, întrucît este chiar locul ființării anonime, identificată explicit cu opinia publică și discreditate — ambele — prin această substituire care le travestește.

Problema care se dezvăluie, astfel aici, este aceea a recunoașterii și totodată a denaturării valorii istoric instituite a *cotidianeității*. Anatema asupra cotidianului, ca spațiu al înstrăinării și degradării, al depersonalizării și anonimizării, destăinuie suspiciunea, dusă pînă la repulsie — aici disimulată — față de relevanța contemporană a interogației asupra modului-de-viață, interogație inerent conflictuală, cîmp deschis și dinamic al coliziunilor care defavorizează disimularea relațiilor umane, încurajînd transparența și apetitul emancipării. E o confruntare a epocii contemporane cu propria sa devenire ca proces emancipator, cînd emanciparea — pentru a nu fi o himeră — este condiționată de emergența unui **sens superior concret al vieții** la scara cotidianului și în această substanțializare-de-fiecare-zi. E o alternativă fermă la iluzia care disimulează, la amînarea care descurajează, la cedare și resemnare.

5. Se conturează, pe aceste temeiuri:

a) că definirea contemporană a conceptului *mod de viață* urmează să plece de la *faptul instituirii istorice a problematicii sale*, întrucît modul de viață dă expresie unei dimensiuni unitare-contradictorii a existenței și a *conștiinței-de-sine-a-acestei-existențe* în densitatea vieții practice cotidiene;

b) că modul de viață, prin chiar punerea sa ca problemă, nu este un concept neutru, ci implică aducerea sub conul de lumină a coliziunilor propriei sale instituiri și dezvoltări, pe fondul creșterii dispoziției umane spre activitate și al diferențierii și individualizări umane în acest proces;

c) că activismul și individualizarea descoperă timpul ca timp social, ca **timp pentru om** și dau semnificație timpului în forma sa

cea mai concentrată, aceea a cotidianeității (cotidianului) ca spațiu concret-sensibil al trăirii și realizării umane, că în acest sens modul de viață real se instituie în cotidian și nu poate fi înțeles decît din această perspectivă a ființării individualizate și active;

d) că, prin urmare, contemporaneitatea modului de viață, și cu atît mai mult *contemporaneitatea sa socialistă* este dată de gradul în care trăirea vieții își cîștigă un sens mereu mai bogat și mai înalt la scara individualității active și a conștiinței-sale-de-sine-cotidiene, înscriind astfel pe fiecare, omul oarecare, atît prin notele comune, cît și prin originalitatea și particularitățile sale, în densitatea demersului emancipator al epocii *.

## II. EMERGENȚA UNUI SENS INDIVIDUALIZAT AL VIEȚII CA LEGE TENDENȚIALĂ A MODULUI DE VIAȚĂ CONTEMPORAN ȘI INSTITUIREA RELEVANTĂ A VALORII COTIDIANULUI

1. *Momentul sensului vieții în fizionomia nucleară a trăirilor omului contemporan*

Înainte de orice altă îndoială și interogație privind o asemenea înțelegere și conceptualizare a modului-de-viață, care tinde să înscrie tendențial întregul complex problematic în planul sensului, ca un al doilea nucleu energetic (în echilibru cu acela al nevoilor strict — tradițional — vitale — stă chiar această stare de incertitudine asupra valorii și ponderii care i se poate atribui unui asemenea pol de forță, cum tinde să devină *sensul vieții* în structura dinamică a trăirilor umane cotidiene.

Problema este dintre cele mai complexe, iar un răspuns sumar riscă să cadă sub atracția unei poziții exclusive și chiar prin aceasta întrucîtva fixată, rigidă. Complexitatea se instituie din eterogeneitatea sensului însuși, dacă se ține seama că semnificația care i se atribuie aici depășește (în grade diferite) linearitatea teleologică, deci fie înțelesul că procesele vitale se desfășoară orientat, au sens, fie că — la nivelul practicii umane — orice demers vizează cu necesitate un scop, o finalitate, ceea ce-i atribuie sens și îi conferă omului (acțiunii umane) facultatea acestei raționalități (rațiunea sensului), care-i devine inerentă și se autopropulsează, în condiții prielnice (de solicitare), dincolo de necesitățile strict funcționale primare care au generat-o.

Formarea și dezvoltarea facultății umane a acțiunii raționale, — deci în vederea unui scop și cu căutarea, inventarea, experimentarea mijloacelor eficiente corespunzătoare — nu epuizează, însă, problematica sensului activității umane decît în măsura în care fizionomia ființării umane este înțeleasă în această fixitate unilaterală a demersului ei; sau fie și într-o viziune mai cuprinzătoare — cînd acestei anume direcții (raționalitate ca vizare a unui scop prin mijloace cît mai eficente) i se atribuie o poziție privilegiată în reprezentarea sensului vieții, care sună — chiar prin aceasta — mai curînd metaforic. Căci n-ar fi astfel, un concept, ci o floare de stil, un joc stilistic al spiritului în căutare de sinonime și substitute, menite să umple cu aparențe și iluzii această dimensiune a vieții indivizilor, viața lor propriu-zisă, care altfel apare numai ca ceva meschin și descurajator în goliciunea adevărului său.

Încît, n-ar putea fi apreciat decît ca un merit al gîndirii și act de cutezanță orice inițiativă, inevitabil lacunară, de a testa gradul de substanțialitate și rezistență al presupoziției care interceptează instituirea unui sens efectiv și ca atare întrucîtva perceptibil al vieții, desprins sau pe cale să se desprindă din lanțul nemijlocitei subordonări pragmatice, dincolo de automatismele proceselor vitale și de structura rigid-fixată a raționalității ca activitate liniar guvernată și continuu corectată de scop.

Va fi, de aceea, sugestiv să se apeleze, în cazul acestei dileme, la mărturia unui gînditor de orientarea lui Tadeus Kotarbinski, creatorul praxeologiei, autorul *Tratatului despre lucrul bine făcut*, marcat de principiul eficienței și înlăturînd, în acest demers, orice idilism. În scurta sa lucrare, alcătuită cu intenție didactică, dar nu mai puțin dificilă și subtilă, *Meditații despre viața demnă*, sînt dedicate problematicii sensului vieții două paragrafe. În primul dintre acestea: „Scopul și sensul vieții" se arată că adeseori întrebarea asupra scopului vieții proprii apare la „acei oameni cărora nu le este suficientă simpla vegetare, simpla dăinuire, simplele acțiuni menite să mențină existența sau (la) cei pe care nu-i satisface așa-numita viață de pe o zi pe alta, sau care doresc ca acțiunile lor să fie cuiva utile la ceva, dar nu oricui și oricărui scop, ci unui anume și unor realizări demne de a le sacrifica eforturile și activitatea" [1]. De unde rezultă, după autor, că această preocupare exprimă „căutarea scopului principal al propriilor noastre acțiuni viitoare, a unui țel care ar corespunde ...

* Aceste teze, în formularea de față pe alocuri stilizată, au fost comunicate în cadrul întîlnirii *Grupului de lucru* care întreprinde cercetări interdisciplinare asupra *modului de viață* în epoca contemporană, Moscova, 20 — 25 noiembrie 1978.

[1] T. Kotarbinski, *Meditații despre viața demnă*, București, Edit. științifică, 1970, p. 38.

necesităților și preferințelor noastre. Se obține, astfel, și răspunsul la întrebarea despre sensul vieții. Cine caută sensul vieții caută tot același lucru, anume, el este preocupat ca acțiunile lui să nu fie lipsite de scop, ba mai precis, ca activitatea lui să nu se epuizeze în acțiuni fără importanță, ci să se poată legitima prin adecvarea la un țel demn de a i se sacrifica eforturile cele mai intense"[2].

Va fi, probabil, cazul să mai fie interogată mărturia lui Kotarbinski, cel puțin asupra gradului în care această semnificare înalt etică și umanistă a nevoii de sens (scop) al vieții (la care se pot adăuga alte formulări încă mai militant-umanist angajate) își găsește vreun loc corespunzător în ierarhia „valorilor praxeologice" pe care o elaborează în *Tratatul despre lucrul bine făcut*. Dar din perspectiva istoriei, care lasă în urmă dimensiunea praxeologică ori de cîte ori se vizează „asaltul cerului" (Marx) și „viața demnă", diferența dintre *Tratat* și *Meditație* reconstituie atît limitele, cît și complementaritatea ambelor demersuri, confirmîndu-l pe Kotarbinski abia în această unitate care-l reprezintă.

Și, totuși, reprezentarea sensului vieții, aici, apare mai curînd ca un fenomen grupal și oarecum de elită („acei oameni cărora nu le este suficientă simpla vegetare, simpla dăinuire"; „cei pe care nu-i satisface așanumita viață de pe o zi pe alta"; „care doresc ca acțiunile lor să fie cuiva utile la ceva"; „unor realizări demne de a le sacrifica eforturile și activitatea"). Această delimitare severă a întregii problematici la un *grup determinat, fixat* prin marea înălțime (nu ireală, dar de excepție) a aspirațiilor care i se atribuie, îngustează într-atît întreaga problemă, încît acest *prea mult* devine paradoxal *prea puțin* și instituie — împotriva autorului — o problematică a elitei detașată de rest, începînd să fie o problemă reală a oamenilor și a epocii, la nivelul existenței cotidiene, care nu este — totuși, — de pe o zi pe alta, ci în unitatea fluidă a zilelor care se succed în diferențierea încărcăturii lor concret-sensibilă și trăită în această diferențiere. Faptul că se identifică problema sensului vieții cu sacrificiul (vieții? plăcerii? bucuriei?) rezultă inevitabil tocmai din această dislocare a fenomenului din mediul său real, care este viața de toate zilele și al cărui factor activ-problematic este — devine omul de toate zilele, omul oarecare.

Încît, în locul acestei polarități care anulează problema, urmează să i se restituie realității diferențierea ne-polară amplu multiplicată și individualizată, concretă, sensibilă, la nivelul timpului și al evenimentelor sale cotidiene, ca o bătaie de puls pre-sincronică și tinzînd asimptotic spre sincronie a realului și a oamenilor care-l instituie și reinstituie prin activitatea lor, sensibili la rîndul lor la șoapta realului, care-i încurajează și învață ceea ce sînt ei pe cale să voiască să fie, care le sînt trebuințele în această emancipare și ce sînt ei de fapt în virtutea acestor trebuințe și aspirații. Acum nu *sacrificiul*, ci de-sacrificarea propriei lor vieți devine polul fierbinte al demersului emancipator. Și abia această de-sacrificare a ființării omului în densitatea trăirilor de fiecare zi îi pune în față propria sa entitate nu ca o stare dată, fixată, finită, care nu are altceva de făcut decît să dăinuie, ci ca o problemă deschisă care trebuie gîndită, dezlegată, rezolvată în secvențe de timp posibile, raționale și totodată în fiecare zi, ca o lucrare la care omul pe cît ucenicește, pe atît o deprinde, o învață mai bine, îi place mai mult și o împlinește cu satisfacția măsurată a realizării.

Aici problema nu mai constă în căutarea sensului pentru umplerea unui gol, ci în geneza unui sens în chiar procesul viu al vieții reale, care-l plasează pe omul vieții cotidiene în situația de a-și forma și dezvolta aptitudini, însușiri, deprinderi, calități, în trecut latente, ascunse, nepuse în valoare, acum aduse în planul vizibil al activității. Și, întrucît toate acestea cresc în el din conlucrarea propriilor sale resurse native cu condițiile și solicitările vieții reale, în condițiile schimbate ale vieții de familie, în căminul și grădinița de copii, în cei 10 sau 15 ani de școală, în ambianța generală a stării societății și a culturii, a gradului de prețuire a omului, niciodată pe deplin satisfăcătoare, dar mereu mai înaltă, totuși, în condițiile revoluțiilor contemporane; întrucît toate acestea cresc în el, se întrețese aici o entitate, care dă unitate și individualitate, originalitate și proeminență tuturor acestor conexiuni, la un grad multiplu diferențiat al realizării sale diversificate, dar deținînd ca numitor comun tendința ireversibilă spre sens al vieții, nu în spirit de sacrificiu, renunțare la sine și umilință, ci din nevoia vitală a unei trăiri care nu poate dăinui la noua ei tensiune decît cu condiția acestei emergențe.

2. *Nevoia de sens ca* **spiritus rector** *al modului de viață contemporan*

Nevoia de sens al vieții, atribuind-o azi înaltei efervescențe contemporane și multiplei diversificări a spațiilor sociale care-l solicită și angajează pe om, constrîngîndu-l pe fiecare — ca tendință — să se descopere ca centru potențial de inițiativă; această nevoie de sens omenesc al vieții nu-i lipsită de o întreagă istorie a instituirii ei, dacă n-ar fi decît s-o distingem în chiar miezul conceptului sofist: *omul ca măsură a tuturor lucrurilor*, a celor ce sînt întrucît sînt, a celor ce nu sînt întru-

[2] *Ibidem*, p. 42.

cît nu sînt și plasînd, astfel, ființarea umană în centrul universului său, ca angajat și răspunzător pentru destinul lumii și al fiecăruia, ceea ce în etica lui Aristotel reapare în formularea: „Omul este deci, cum s-a spus, principiu al acțiunilor"[3]. Se indică, astfel, nu un început ci un moment evoluat al conștiinței de sine umane care resimte sau intuiește numai ca o lipsă, deci ca o nevoie, ca o aspirație spre ceva care nu avea întruchipare real-pămîntească posibilă și nu avea, tocmai de aceea, alt cîmp de manifestare pentru omul de rînd decît în refuzul inerțial al realității, în așteptare și disponibilitate receptivă la jocul imaginației și al lumii imaginare. Această substituție de planuri nu este inactivă în istorie, nici lipsită de forță, de energie interioară, dar istoria însăși — cea real-pămîntească — este afectată pînă în determinațiile sale cele mai concrete (cum ar fi producția, familia, dragostea, procrearea, înțelegerea-de-sine a omului ca individualitate) de efectele acestei răsturnări. Nevoia-de-sens devine evanescentă și se exprimă ca nevoie-de-divinitate și religiozitate, ceea ce este profan trece în sacru, iar sacrul în omniprezența și nemărginirea puterii sale atribuie sens tuturor servituților vieții cotidiene, cu precădere penuriei, pasivității și așteptării, suferinței, umilinței și spaimei. Dar atribuindu-le aura sfințeniei, sacrul răspunde — în termenii săi — unei problematici în fond reale, care este a penuriei, a pasivității și așteptării, a suferinței, umilinței și spaimei ca stări inerente ale modului de viață, neaparente, neexprimate, de cele mai multe ori neștiute în specificitatea fiecărei stări, dar trăite amorf în fluiditatea cenușie și uniformă a vieții ca mod-de-a-fi-și-a-trăi-în-nevoie, căruia numai sacrul și imaginarul, alături de plăcerea satisfacerii simțurilor elementare, îi mai dăruie liniștea uitării și împăcarea cu destinul, care devin — fie și în această transfigurare — condiții elementare ale modului-de-viață, ca pîinea și apa, adăpostul și odihna.

Este o nevoie de sens sau mai curînd o lipsă de sens astfel împlinită, fals împlinită, dar împlinită în această non-realitate a împlinirii ei, care face viața posibilă, o menține, o perpetuează în acest stadiu de pîlpîire, ca o flacără de candelă cu undelemnul la limită, un fel de respirație încetă a modului de viață, care închide în marginile ei puțin luminoase momentele cotidianului, de la deșteptatul în zori pentru truda grea a zilei pînă la lăsatul nopții și a odihnei care anunță și așteaptă zorii celei următoare. E o rotire în loc, o mișcare ciclică a acestei rotiri, care nu-și putea afla justificarea și sensul inerției sale, și forța de a se perpetua a acestei inerții, decît în miracolul și sacrul care le aureolează, le explică și produce astfel un fel anumit de cunoaștere, o descifrare vagă a ceea ce se întîmplă, a vieții lor și a fiecăruia. Cînd se spune că oamenii își fac istoria cu o conștiință falsă, teză care ar urma să fie încă analizată în articulațiile ei pentru a se distinge conturarea liniilor de hotar dintre epocile anterioare și contemporaneitate; cînd se observă ca relevant așadar că falsa conștiință nu-i un avorton, ci una din forțele motrice ale procesului civilizator, se asertează implicit că sensul fals al vieții nu exprimă o simplă absență de sens și o absență a nevoii de sens determinat al vieții în alcătuirea modului de viață, ci numai o formă istoric determinată a sensului vieții și implicit a modului de viață la nivelul larg al trăirilor umane, cînd granița dintre fals (sau imaginar) și real nu-i întotdeauna ușor de conturat, nici gradul de pozitivitate al funcției care-i revine fiecăruia dintre acești termeni, altfel polari, în determinarea fie directă, fie indirectă a modului de viață.

Se reliefează, astfel, în linii încă sumare, materia din care se instituie diferența specifică a contemporaneității în determinarea nevoii de sens al vieții ca *spiritus rector* al modului de viață *contemporan*. Problema va trebui încă îndelung cercetată în detaliile ei concrete, ca și în succesiunea adeseori neaparentă, ascunsă, a trecerilor de la sensul vieții în imaginea sa vie tradițională și relativ bine conturată în această îndelungată întrepătrundere cu modurile-de-viață succesive ale procesului civilizator, la sensul vieții în instituirea și conturarea sa contemporană, ca moment al modului-de-viață în curs de emancipare.

Se conturează, totuși, în schița de cercetare aici avansată:

1. Că raportul dintre tradițional și contemporan în descifrarea naturii sensului vieții nu este de tipul **absență-prezență** (sau în curs de a deveni prezență), ci mai curînd de tipul imaginar — real sau inautentic — autentic sau în proces continuu, dificil și contradictoriu de devenire autentică, de așezare asimptotică în autenticitate, de căutare a propriei sale autenticități și de auto-corectare critică a denaturărilor care fie persistă, fie se reinstituie pe fondul noilor inadvertențe ale modului de viață.

2. Că sensul vieții nu este o categorie privilegiată a unor grupuri sociale (clase) sau a unor pături de avangardă, de elită; nici o maladie a secolului din urmă, marcat de explozia stării de intelectualitate, de invazia culturii, parazitînd pe seama unei predispoziții speculative, a apariției unor segmente

[3] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Casa Școalelor, 1944, p. 91.

de timp disponibil sau a influenței idealismului și religiei. O asemenea precizare are în vedere modul de abordare și tratare a problemei, chiar în texte marxiste, care se eliberează greu de regretul priorității care pare a fi revenit filozofiei existențialiste în cercetarea acestui domeniu, preferînd — de aceea — fie să minimalizeze problema ca atare, reducînd-o la locuri deja soluționate, fie contestînd sau răsturnînd nota de scepticism existențialist, care traduce în non-sens problema însăși. Ar mai fi de adăugat, ca o rezervă, surprinzătoarea predilecție de înscriere a întregii problematici în limitele unei perspective etice, ea însăși liniar înțeleasă ca sistem de norme-îndatoriri, cu pierderea din vedere a perspectivei ontologice, fără de care totul pare a ține de raționalitatea unui trebuie-imperativ, dincolo de ceea ce viața însăși produce și face posibil.

3. Că, înainte de a fi o categorie a acțiunii politice și a idealurilor morale înalte (cum este înțeles încă în mod curent), sensul vieții își instituie determinațiile sale de obîrșie în matricea relațiilor umane directe, în diversitatea activităților, vieții, în traiul familiei și al muncii, în problematica globală a modului de viață, care include joaca și imaginația copiilor ca și reflecția celor maturi asupra acestora, în complexitatea relațiilor de vecinătate ca și în formarea aptitudinilor de conviețuire în situațiile accidentale și totodată de rutină ale vieții urbane, din mijloacele de transport, magazine, săli de spectacol.

4. Că, în sfîrșit, abordarea modului de viață, îndeosebi cu atenția deschisă asupra complexității sale contemporane, trimite — alături de orice alte investigații și măsurători — la interogația asupra locului pe care îl deține conștiința unui sens propriu al vieții fiecăruia în modelarea modului de viață al indivizilor, al familiilor și al grupurilor mici relativ stabile. Căci abia această dimensiune a sensului propriu pe care-l atribuie fiecare vieții sale sau vieții mediului său imediat deschide spre înțelegerea a ceea ce este anticipat în acțiunea cotidiană a fiecăruia, în care viitorul — ca rezultat al prezentului — modelează prezentul însuși și încă de pe acum modul-de-viață la care aspiră și care-l definește.

Căci devine propriu epocii contemporane, angajată în depășirea prezentului, să remodeleze modul-de-viață mai curînd din această perspectivă dinamică, a viitorului, pînă acolo încît înscrierea în acest demers devine un sens privilegiat și grefat pe autenticitate al vieții, făcînd astfel din această dinamică emancipare de inerțialitatea grea, de lanț, a trecutului un sens major și înalt al modului-de-viață.

# DETERMINISM, ACȚIUNE, MOTIVAȚIE

DE

MIHAI FLOREA

Elaborarea materialismului istoric, a explicației materialiste a vieții sociale constituie cea mai importantă cucerire a gîndirii filozofice din toate timpurile în domeniul teoriei cu privire la societate și la om. Între altele, explicarea materialistă a fenomenelor sociale a făcut posibilă interpretarea lor deterministă.

După mai bine de un secol de la elaborarea ei de către Marx și Engels, după contribuțiile aduse de către Lenin și de către alți gînditori marxiști din diferite țări, teoria determinismului social a devenit astăzi un loc comun, larg cunoscut și recunoscut în filozofia și sociologia contemporană. Dar, în foarte multe cazuri, determinismul este înțeles în mod reducționist, restrîns mai ales la dimensiunea lui obiectivă care se manifestă la nivel macrosocial, la nivelul sistemului de ansamblu al societății, minimalizînd sau lăsînd în umbră mecanismele concrete de realizare.

Perspectiva praxiologiei contemporane, a teoriei acțiunii în general vizează tocmai acest din urmă aspect, care reclamă punerea în corelație a legității obiective cu activitatea concretă a oamenilor și cu motivațiile subiective ale acțiunilor lor. Praxiologia vine astfel să desfășoare și să expliciteze articulațiile adesea implicite ale concepției marxiste cu privire la determinismul social, să opereționalizeze teoria deterministă și s-o redea

practicii sub formă de metodă a dirijării și a conducerii proceselor social-istorice la toate nivelurile organizării societății. Caracterul interdisciplinar al praxiologiei are astfel menirea să coboare teoria filozofică din sfera abstracției — cultivată prin vocația și prin năzuința ei spre universalitate — și să-i restabilească contactul cu faptele din care în ultimă instanță își trage conținutul.

## 1. UN MODEL DESFĂȘURAT AL STRUCTURII DETERMINISMULUI SOCIAL

Concepției marxiste asupra determinismului social i-a fost dintotdeauna străină orice tendință de unilateralizare, de ipostaziere a unor momente sau aspecte ale vieții sociale, de ruptură între diferitele niveluri sau laturi ale acesteia, între societatea în întregul ei și oamenii care o alcătuiesc și se manifestă în condiții concrete.

În esență, teoria deterministă a societății se întemeiază pe ideea că viața socială este — după o expresie deja consacrată — un proces „istorico-natural", adică evoluează în conformitate cu anumite legi obiective proprii, la fel de obiective ca și cele care guvernează procesele din natură; dar, spre deosebire de legile naturii, care acționează în mod spontan, prin intermediul forțelor oarbe și dezlănțuite ale naturii, legile sociale acționează prin activitatea oamenilor; iar aceasta, la rîndul ei, presupune *participarea* subiectului uman. După cum preciza foarte clar Engels, „în istoria societății, *factorii activi sînt numai oamenii, înzestrați cu conștiință*, care *acționează cu rațiune sau cu pasiune în vederea unor scopuri* anumite; nimic nu se întîmplă fără o intenție conștientă, fără un scop voit"[1].

Așadar, schema — devenită deja clasică — a determinismului social, din perspectiva teoretică și metodologică a materialismului istoric pune în evidență, printr-o analiză mai atentă, trei componente (niveluri, etape, laturi) ale procesului de determinare:

a) La un „capăt" este surprinsă *necesitatea* și *legitatea obiectivă* care guvernează viața colectivă a oamenilor și istoria societății la nivel macrosocial, la nivelul sistemului de ansamblu al societății. Aici, la acest nivel, legitatea obiectivă se manifestă ca ansamblu de legi tendențiale [2], ca cerințe și ca tendințe obiective ale sistemului social determinat, ale etapei de dezvoltare a acestuia. Cu alte cuvinte, necesitatea și legitatea obiectivă se manifestă ca *posibilități reale*, care „așteaptă" să fie realizate, transformate în realitate prin activitatea oamenilor. În acest fel, necesitatea și legitatea obiectivă definesc o anumită deschidere istorică, anumite perspective de evoluție a societății, determinate obiectiv de caracterul și conținutul acesteia la un anumit nivel de dezvoltare a ei — perspective reunite și denumite generic prin termenul de *posibilitate*. Totodată, necesitatea și legitatea socială, chiar în calitatea lor de tendințe, „blochează" alte sensuri sau direcții de evoluție a societății, conturînd astfel căile închise ale istoriei, direcțiile excluse de la realizare, denumite generic prin termenul de *imposibilitate*. Prin urmare, într-o manieră foarte generală, determinismul macrosocial implică, în primul rînd, delimitarea de principiu între posibilitate și imposibilitate la scara devenirii istorice, iar în al doilea rînd, raportarea posibilităților care se manifestă ca tendințe la instrumentele practic existente ale transformării lor în realitate. Abia acest din urmă raport selecționează — din ansamblul posibilităților existente — pe acelea care întrunesc condițiile realizării lor prin activitatea practică a oamenilor și definirea lor, pe această bază, ca necesități și legități sociale. Căci legitatea și determinismul social nu au un caracter abstract, nu sînt exterioare conținutului determinat al societății date și nici străine sau independente de posibilitățile concrete ale realizării lor. De aceea legitatea, ca ansamblu de tendințe ale devenirii istorice, reclamă instrumentul realizării ei efective, adică acțiunea umană, constituită din totalitatea activităților întreprinse în mod deliberat de către oameni, la nivel de indivizi și de grupuri;

b) La celălalt „capăt" este surprinsă *motivația* și *rațiunea subiectivă* a manifestării active a oamenilor, a participării lor la acțiune. Motivația se desfășoară în principal la nivel microsocial, la nivelul indivizilor umani concreți și al grupurilor de indivizi, cu existența lor materială concretă, cu gîndurile, dorințele și scopurile lor, care își reprezintă într-un anumit mod viața lor așa cum este ea și așa cum ar dori ei să fie. Ca atare, motivația privește modalitatea concretă în care oamenii se raportează la acțiune, mecanismele interne care întemeiază comportamentul acțional al indivizilor și grupurilor de indivizi. Ea este în mod direct un proces subiectiv, dar care pleacă de la anumite stări sau situații obiective și generează în final fenomene obiective; mai exact, motivația surprinde și prelucrează pe plan ideal individual condițiile și trebuințele vieții proprii într-un context social concret și oferă soluția particulară prin care individul sau grupurile de indivizi con-

---

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 295 (subl. ns.).

[2] Cf. Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 90.

sideră că se poate trece de la situația dată la cea dorită. De aceea, deși este subiectivă, motivația nu este arbitrară; ea este un demers întemeiat — decalanșat de factori obiectivi și materiali, avînd finalități obiective și materiale, guvernat de legile obiective ale activității psihice. În consecință, motivația este și ea un proces de determinare, un determinism care se manifestă la nivel microsocial, pe planul subiectivității individului sau al grupurilor de indivizi. Ea este o etapă specifică și un nivel specific al procesului complex de determinare care se manifestă în viața socială. Această interpretare nu este nouă; încă Lenin arăta că „ideea determinismului, care stabilește necesitatea acțiunilor omului și spulberă povestea absurdă a liberului arbitru, nu exclude cîtuși de puțin nici rațiunea, nici conștiința omului și nici aprecierea acțiunilor lui"[3]. Iar în altă parte, Lenin formula în mod direct ideea că conștiința *participă* la interacțiune și la determinare[4]. În ultimă instanță, motivația îi determină pe oameni la acțiune și, într-un anumit sens, determină conținutul activităților pe care oamenii le întreprind în mod conștient și voit;

c) Între legitatea socială obiectivă și motivația subiectivă, sau — după cum rezultă din cele de mai sus — între determinismul la nivel macrosocial și determinismul la nivel microsocial, se află *acțiunea* oamenilor. Momentul acțiune surprinde tocmai legătura între macrosocial și microsocial, între obiectiv și subiectiv, între legitate și motivație. De aceea, acțiunea este și ea un moment al determinismului, moment reclamat de celelalte două: legitatea și necesitatea obiectivă „coboară" la acțiune, găsind în ea mecanismul concret de realizare a lor, de transformare a tendinței în act, a posibilității în realitate; motivația „urcă" la „acțiune", îi „ridică" pe oameni la acțiune, găsind în ea mecanismul realizării scopurilor. Prin aceasta, acțiunea este de două ori instrument: instrument uman de realizare a scopurilor formulate pe plan ideal la nivel microsocial și, totodată, instrument social de realizare a legității constituită obiectiv la nivel macrosocial. Ca atare, în raport cu celelalte două momente ale determinismului social global, acțiunea joacă rolul de cauză eficientă în sens aristotelic.

În această perspectivă, *determinismul social* nu poate fi înțeles decît ca *unitate a celor trei momente* din care am văzut că se structurează. Neglijarea pe plan teoretic a oricăruia dintre cele trei momente subminează temeiul (rațiunea de a fi) sau finalitatea celorlalte două; iar luarea în considerare a unui singur moment duce la ipostazierea lui, la ruperea de contextul social concret, la desprinderea de conexiunea generală a faptelor sociale și interpretarea lui ca un fenomen aistoric și asocial.

Necesitatea și legitatea istorică, constituite obiectiv la nivel macrosocial, își pierd adevăratul lor sens dacă nu sînt examinate în corelațiile lor firești cu activitatea oamenilor și cu motivațiile subiective ale acestora. Desprinsă de acțiune, legitatea socială obiectivă nu-și mai poate găsi mecanismele sociale prin care se realizează, devine o forță străină de societate, un fenomen suprauman și suprasocial, un dat încărcat de mister, un „determinism" care scapă oricărui proces de determinare socială reală. Pe o asemenea izolare metafizică se întemeiază în fond toate interpretările fataliste ale legității și determinismului social; căci un determinism care nu-și poate deslușl rădăcinile și mecanismele de constituire în acțiunea socială curentă, în activitatea indivizilor umani și a grupurilor de indivizi, se vede nevoit fie să apeleze la origini de natură nematerială și să facă uz de explicații idealist-obiective sau chiar religioase, fie să-și afirme — dar fără acoperire — un caracter obiectiv și natural, care conduce la o interpretare materialist-mecanicistă. Ca atare, fatalismul — indiferent dacă este de factură idealist-obiectivă, teologic-religioasă sau materialist-mecanicistă— se întemeiază în toate cazurile pe ruptura necesității și legității obiective de acțiune și de agenții care o realizează, pe ruptura între macrosocial și microsocial, între obiectiv și subiectiv, se întemeiază pe ideea exteriorității legilor sociale în raport cu societatea și cu oamenii. De aceea, numai punctul de vedere dialectic este în măsură să evite, fără efort și speculație, o asemenea ipostaziere, să explice rațional și convingător atît originile legității obiective, cît și mecanismele prin care aceasta se realizează.

Tot astfel, luarea în considerare, în mod separat, a acțiunii conduce la imposibilitatea înțelegerii ei ca act autentic social-uman. Ruptă de determinismul social obiectiv, acțiunea se consumă în întregime la nivel microsocial, satisface cel mult scopuri imediate și izolate la nivelul unor indivizi sau grupuri: în raport cu societatea luată în întregul ei, acțiunea nu are nici o finalitate și nu joacă nici un rol. În asemenea condiții, societatea însăși nu mai poate fi explicată ca produs al activității umane și nici ca sistem unitar, ci cel mult ca o însumare de acțiuni particulare,

---

[3] V. I. Lenin, *Ce sînt „prietenii poporului" și cum luptă ei împotriva social-democraților?*, în *Opere complete*, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 156.

[4] Idem, *De vorbă cu apărătorii economismului*, în *Opere complete*, vol. 5, București, Edit. politică, 1961, p. 363.

care nu pot conduce la unitatea lor cu întregul. Pe de altă parte, ruptă de baza ei motivațională, acțiunea devine fenomen fără întemeiere, un act gratuit și absurd.

În sfîrșit, motivația — luată în considerare ca fenomen de-sine-stătător, desprinsă de corelațiile ei firești cu legitatea socială și cu acțiunea umană — rămîne un joc subiectiv al ființei umane, o manifestare a *liberului* arbitru, un fenomen neîntemeiat și fără finalitate, o variabilă independentă în înțelesul simplist și metafizic al termenului. Într-o asemenea perspectivă nedialectică sau, mai exact, antidialectică motivația nu mai poate fi explicată nici din perspectiva materialismului și nici din aceea a determinismului, ci doar din perspectiva idealismului subiectiv și a indeterminismului — în cazul de față și el o formă specifică de manifestare a idealismului subiectiv.

Ca atare, încercarea de analiză separată a diferitelor momente sau aspecte ale devenirii sociale nu are acces la o interpretare materialistă și deterministă a acestora; căci determinismul presupune din capul locului conexiunea și interacțiunea fenomenelor, integrarea lor într-un proces dinamic unitar. Componentele procesului nu se determină sau nu sînt determinate prin ele însele, ci numai prin raporturile lor reciproce la nivelul întregului proces. Din aceste considerente, după cum s-a putut observa, am rezervat noțiunea de determinism social pentru a desemna nu legitatea și necesitatea obiectivă la nivel macrosocial — cum se obișnuiește adesea —, ci procesul unitar, care integrează ca momente legitatea obiectivă, acțiunea și motivația.

Astfel înțeles, determinismul social nu se reduce la necesitatea obiectivă, dar abstractă, care se manifestă la nivelul societății în ansamblu; determinismul social se manifestă și se realizează ca unitate între obiectiv și subiectiv, între natural și social (după cum vom vedea), între macrosocial și microsocial, între general și particular (chiar individual), între necesitate și libertate, între acțiune și motivație. Căci, într-adevăr, „necesitatea socială obiectivă nu acționează independent de variabile individuale, grupale, clasiale, naționale și istorice"[5]. De aceea, este întemeiată teoretic și metodologic necesitatea de „a scoate ideea determinismului social din starea de «imponderabilitate» teoretică în care au plasat-o concepțiile idealiste și materialist-vulgare, aducînd-o pe solul vieții sociale reale (inclusiv cotidiene) și făcînd-o capabilă să explice cauzalitatea și finalitatea unor acțiuni umane concret-istorice generale, particulare și individuale"[6].

Totodată, considerăm necesară și depășirea unei alte dificultăți, legată de imaginea simplificatoare a unui determinism social redus la o înlănțuire mecanică de cauze și efecte, totdeauna riguros cuantificabile, care se desfășoară liniar din trecut spre prezent și din prezent spre viitor, de la necesitățile (mai totdeauna) obiective ale oamenilor la acțiuni adecvate care duc la satisfacerea lor și la realizarea *ipso facto* a legității sociale obiective. În fapt, determinismul social se întemeiază pe un sistem complex de dependențe cauzale, condiționale și funcționale cu raporturi dinamice și statistice, pe dependențe unilaterale și conexiuni inverse, directe și indirecte, necesare și întîmplătoare, stabile și de conjunctură, în interiorul societății precum și între societate și natură etc.

Fiecare dintre acestea constituie aspecte unilaterale ale determinismului social și de aceea nu pot fi înțelese corect decît în unitatea lor. În mod deosebit trebuie luate în considerare corelațiile reciproce între momentul motivației, al acțiunii și al necesității (legității) obiective — caracterul specific determinat al fiecăruia dintre ele.

## 2. „MOTIVAȚIA" DETERMINISMULUI ȘI DETERMINISMUL MOTIVAȚIEI

Considerarea în suită a celor trei momente ale determinismului social (motivație — acțiune — legitate socială obiectivă) nu epuizează încă conținutul explicației. O asemenea schemă, deschisă la „capete", a structurii diacronice a determinismului este o explicație incompletă, care nu trece de jumătatea drumului.

Într-adevăr dispunerea liniară a celor trei momente ale determinismului lasă neacoperite o serie de aspecte la nivelul tuturor momentelor. Chiar momentul acțiune, care prin poziția ei mediană în această schemă-lanț beneficiază într-o mai mare măsură de explicația oferită de această schemă, nu-și găsește decît o *întemeiere generală*, globală în motivație și o *finalitate unilaterală* în necesitatea și legitatea socială obiectivă care rezultă din desfășurarea ei la nivel macrosocial: o întemeiere generală, pentru că nu a fost pus încă în evidență mecanismul motivației și al trecerii de la aceasta la acțiune; o finalitate unilaterală, pentru că legitatea obiectivă nu este singurul rezultat al acțiunii. În legătură cu acest din urmă aspect, trebuie

[5] Petru Pînzaru, *Determinism, motivație, acțiune*, în vol. *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971, p. 343.

[6] *Ibidem*, p. 345.

menționat că rezultatul principal și direct al acțiunii îl constituie realizarea scopurilor propuse la nivelul motivației și — pe un alt plan — satisfacerea trebuințelor care au stat la baza motivației; legitatea socială obiectivă este un rezultat indirect al acțiunii desfășurate de indivizi și grupuri, o consecință îndepărtată constituită statistic la nivelul sistemului social, la nivelul ansamblului de acțiuni particulare.

În acest fel, legitatea obiectivă ne pare ca un fenomen determinat, „motivat", întemeiat cauzal și procesual de către acțiune. Dar, în calitate de punct terminus al procesului, de ultimă verigă a unui lanț (dispunerea liniară a celor trei momente), legitatea socială obiectivă nu-și mai găsește finalitatea; ea pare să fie un rezultat gratuit, o necesitate suspendată, o tendință care nu duce nicăieri, care scapă sistemului și care — în afara acestuia — cade în condiția de entropie a unei lumi în care nu-și găsește rostul.

În teoria materialist-istorică asupra determinismului social nu i se rezervă însă legității obiective o asemenea soartă vitregă, o asemenea înstrăinare; sistemul social nu poate lucra cu asemenea pierderi, căci — ca orice sistem care funcționează pe bază de autoreglare — nu poate da naștere la produși de care n-are nevoie sau care îi scapă de sub control. Dimpotrivă, teoria determinismului social rezervă legității sociale obiective un rol activ în raport cu societatea însăși, chiar cu acțiunea oamenilor din care am văzut că se și constituie. Dar cum? Căci ea nu poate face cale întoarsă, nu poate parcurge regresiv același proces prin care s-a constituit; ca toate sistemele cu autoreglare, care funcționează pe baza unei „economicități" interne maxime, sistemul social nu-și poate permite procese reversibile.

Mai rămîne o singură posibilitate pentru reintegrarea legității și necesității obiective în procesul social: lanțul procesual al determinismului să se curbeze de o asemenea manieră, încît, cele două „capete", pe care inițial le-am presupus libere, să se lege între ele, iar schema celor trei momente să nu mai prezinte o distribuție liniară, ci una inelară. În această perspectivă, legitatea rămîne o prezență permanentă în interiorul sistemului social, care reintră mereu în circuit, dar nu direct la nivelul proceselor obiective ale acțiunii, ci mult mai „devreme" — la nivelul trebuințelor și al motivațiilor care conduc pe oameni la acțiune.

Pe această cale se mai desleagă o „enigmă": nici motivația nu mai apare ca un fenomen neîntemeiat, ca un joc subiectiv al liberului arbitru al voinței umane; legitatea socială obiectivă devine temei cauzal (în plan ontologic) și explicativ (în plan gnoseologic) al procesului motivațional, alături de alți factori care pun în mișcare disponibilitățile acționale ale oamenilor.

Participarea corelată a mai multor factori la determinarea motivației conferă acestui proces un spor de complexitate. De aceea elucidarea acestui fenomen necesită o analiză detaliată, pe care nu ne-o propunem în acest cadru; aici ne asumăm doar sarcina de a desprinde principalele categorii de factori care concurează la întemeierea deterministă a procesului motivațional și stabilirea diferitelor aspecte ale acțiunii la care se raportează cu deosebire fiecare dintre aceștia.

Într-o primă instanță putem considera că acțiunea omului se întemeiază pe un act de voință. A mărgini însă motivația doar la actul voinței ar însemna să rămînem — cum ar spune Hegel — la nivelul mijlocitului. De aceea, pe bună dreptate, Engels făcea precizarea că „voința este determinată de pasiune sau de rațiune. Dar resorturile care, la rîndul lor, determină nemijlocit pasiunea sau rațiunea sînt de natură foarte diferită. Ele pot fi sau obiective exterioare, sau mobiluri ideale ..."[7]. În același spirit, profesorul mexican A. Basave arată că totdeauna „există anumite valori în spatele actului nostru de voință"[8].

Voința nu este, așadar, în sine o motivație. Motivația se instituie și se manifestă ca ansamblu de factori care determină voința și rațiunea să opteze și să hotărască asupra comportamentului acțional al omului.

Literatura sociologică și praxiologică contemporană a depistat, a clasificat și a caracterizat factorii motivaționali și tipologia motivațiilor (gnoseologice, psihologice, axiologice, sociologice)[9], încît nu considerăm necesar să ne oprim în acest cadru asupra lor. La rîndul

---

[7] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în *op. cit.*, p. 295.

[8] Agustin Basave, *Liberty: Responsability and Decision*, în *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Band 1, Wien, Verlag Herder, 1968, p. 188.

[9] Vezi, de exemplu, Ion Tudosescu, *Motivație și scop în praxiologia contemporană*, în *Cunoaștere și umanism*, „Forum", Științe sociale, II, 1970; idem, *Structura acțiunii sociale*, București, Edit. politică, 1972, p. 71 — 91.

ei, literatura psihologică consacră și ea spații ample motivației și tipologiei sale[10].

Există astăzi un acord aproape unanim atît în rîndul sociologilor cît și al psihologilor, precum și între aceștia, în a considera că resorturile fundamentale ale acțiunii oamenilor sînt trebuințele. Acestea sînt clasificate în diferite moduri (primare și secundare; *biologice, psihice și sociale*; directe și indirecte; înnăscute și dobîndite; materiale și spirituale; individuale și colective etc.), dar în esență toate aceste clasificări au în vedere distincția între trebuințele naturale și cele sociale; pentru nevoile analizei noastre este suficientă această din urmă clasificare, deși ea simplifică lucrurile într-o anumită măsură.

Trebuințele naturale (organice sau funcționale) sînt în general trebuințe înnăscute, a căror satisfacere *condiționează* existența omului ca individ și ca specie (trebuința de hrană, de odihnă, sexuală etc.); trebuințele sociale sînt trebuințe dobîndite și structurate totdeauna în funcție de condițiile concrete, de epoca istorică, de poziția de clasă, de sistemele de valori, de obișnuințe (trebuința de confort, de afirmare, de sociabilitate etc.).

Trebuie făcută însă precizarea că trebuința nu este prin ea însăși motivație a acțiunii, ci doar unul din factorii care participă la motivare, *mobilul inițial al unui proces motivațional*. Trebuința ca atare este necesitate internă, trăită subiectiv ca stare de insuficiență, de dezechilibru intern în funcționarea organismului (trebuințele naturale) sau ca dezechilibru între individ (sau grup) și condițiile mediului social dat (trebuințele sociale). Trebuința nu conduce pe om direct la acțiune, deoarece nu-l orientează nemijlocit spre obiectul trebuinței (ca în cazul animalelor); omul recepționează în mod conștient trebuințele, își reprezintă *ideal modul* și *căile* de satisfacere a lor, își fixează scopuri și programe de acțiune. Motivarea constă tocmai în acest proces luat în întregul său, căci „forma specific umană a motivației apare în acțiunile voluntare, cînd persoana nu mai acționează sub influența nemijlocită a unor trebuințe sau a unor stimuli, ci este capabilă să inhibe această influență nemijlocită și să acționeze în conformitate cu reprezentarea *ori cu ideea unor lucruri dorite sau a anumitor situații anticipate cu semnificație pozitivă sau negativă*"[11]. De aceea, motivația este totdeauna un fenomen intern, dar avînd origini externe (trebuințele) și finalități externe (acțiunile pentru crearea condițiilor de satisfacere a trebuințelor). Motivația este astfel un fenomen subiectiv, dar determinat, care se interpune între trebuință și acțiune.

Pe de altă parte, acțiunea conduce nu numai la constituirea legității sociale obiective (după cum am arătat mai sus), ci și chiar în primul rînd — la realizarea scopurilor formulate în procesul motivației, la satisfacerea trebuințelor; iar la om, satisfacerea trebuințelor conduce la reproducerea trebuințelor și chiar la apariția altora noi. În acest sens, Marx făcea precizarea că fără trebuință nu există producție (acțiune), că producția *condiționează consumul* (satisfacerea trebuinței), iar consumul regenerează trebuința și creează trebuințe noi[12].

Avem astfel de-a face cu un nou circuit inelar: trebuință — motivație — acțiune — satisfacerea trebuinței — trebuință (pe un alt plan), un circuit (mai mic) în care nici unul din momente nu este variabilă liberă, nu constituie capăt al procesului. Unele dintre momente (motivația, acțiunea) sînt comune cu ale celuilalt circuit, de care am *vorbit mai sus*, ceea ce înseamnă că cele două circuite (să le spunem: circuitul mare și circuitul mic) se corelează într-un anumit mod. Pentru a explica această corelare să ne întoarcem din nou la trebuință.

Trebuințele umane, chiar cele naturale, nu devin mobiluri ale acțiunii în mod nemijlocit și în forma lor brută, ci totdeauna — funcție de contextul social dat — implică un anumit mod de realizare a lor. Marx dă un exemplu foarte plastic în această privință: „*Foamea e foame*, dar foamea care se potolește cu carne fiartă, consumată cu ajutorul furculiței și al cuțitului e o altfel de foame decît aceea sub imperiul căreia se înghite carne crudă cu ajutorul mîinilor, al unghiilor și al dinților. Așadar, nu numai obiectul consumului, ci și modul de a consuma este creat de producție"[13]. Iar trebuințele sociale sînt chiar prin conținutul lor determinate de factorii social-istorici materiali și spirituali, de factorii culturali și de *relațiile interumane din colectivitate*, de obișnuințe, de sistemele de valori și de norme, de tendințele înnoitoare și chiar de mode.

---

[10] A se vedea, de exemplu: Al. Roșca, *Motivele acțiunilor umane*, Cluj, Sibiu, Edit. Institutului de psihologie al Universității, 1943; *Psihologie generală* (sub red. lui Al. Roșca), București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, cap. 13, p. 376 — 398; Ana Tucicov-Bogdan, *Psihologie generală și psihologie socială*, vol. II, București, Edit. didactică și pedagogică, 1973, cap. III, p. 145 — 161.

[11] B. Zörgö, *Motivația*, în *Psihologie generală* (sub red. lui Al. Roșca), ed. cit., p. 378.

[12] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 665 — 666.

[13] *Ibidem*, p. 666.

Or, toți acești factori sociali, care determină apariția unor trebuințe specifice sau modul social de satisfacere a trebuințelor naturale nu se instituie nici ei la voia întîmplării, ci sînt manifestarea — mai mult sau mai puțin directă — a necesității și legității sociale obiective. Prin intermediul lor și al trebuințelor pe care le generează sau le influențează, „circuitul mare" al determinismului social se închide și se integrează cu „circuitul mic", într-o structură deterministă unică (vezi schema nr. 1). Motivația se afirmă ca „forță motrice ideală a acțiunii, apare astfel ca formă de realizare a cauzelor externe prin intermediul condițiilor interne"[14].

Așadar, legitatea (necesitatea) socială obiectivă nu este un produs gratuit al activității oamenilor, un fenomen, care iese din sistemul social, ci se reintegrează acestuia, motivației și acțiunii, dar în mod mediat. Căci oamenii, îndeosebi la nivel de indivizi și de grupuri mici, nu se raportează în mod direct și conștient la legile obiective ale progresului istoric, *„nu sînt conștienți* de relațiile sociale care se stabilesc între ei, de legile potrivit cărora se dezvoltă aceste relații"[15]; uneori, oamenii pot avea chiar o reprezentare deformată a sensului istoriei și a legilor care o guvernează. Chiar atunci cînd realizează o cunoaștere științifică a legilor sociale obiective, oamenii nu-și formulează scopuri în vederea realizării acestora, ci tot în vederea satisfacerii cerințelor și trebuințelor lor concrete, individuale și colective. De aceea, legitățile și cerințele sociale obiective se realizează totdeauna în mod spontan și indirect în raport chiar cu scopurile propuse la nivelul macrocolectivităților.

Și totuși, oamenii creează istoria în conformitate cu aceste legi; așa se face că „omenirea își propune totdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva, căci la o examinare mai aprofundată se va constata întotdeauna că sarcina însăși se naște numai atunci cînd condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin, sînt în proces de devenire"[17].

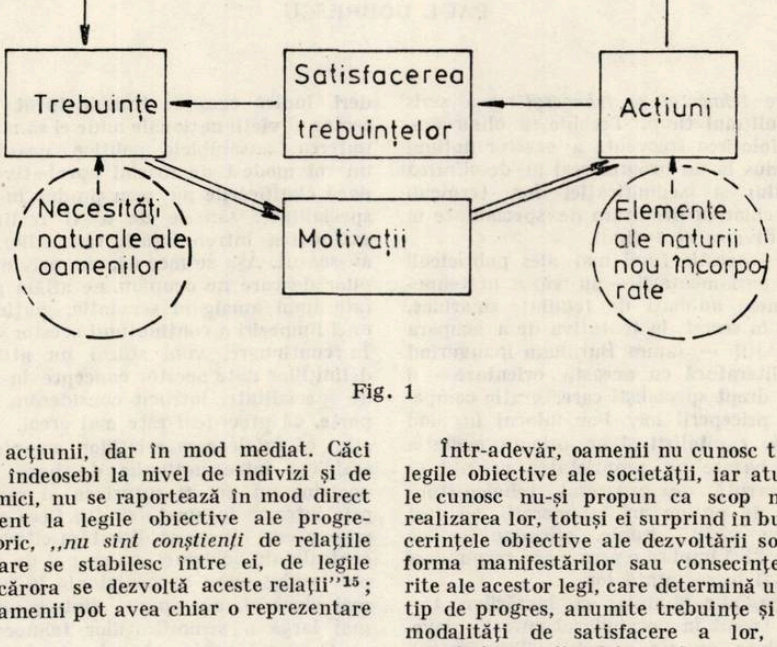



Fig. 1

Într-adevăr, oamenii nu cunosc totdeauna legile obiective ale societății, iar atunci cînd le cunosc nu-și propun ca scop nemijlocit realizarea lor, totuși ei surprind în bună parte cerințele obiective ale dezvoltării sociale sub forma manifestărilor sau consecințelor diferite ale acestor legi, care determină un anumit tip de progres, anumite trebuințe și anumite modalități de satisfacere a lor, anumite valori și anumite sisteme de norme, anumite

[14] S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință*, București, Edit. politică, 1962, p. 270 — 271.

[15] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 339.

[17] Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice, Prefață*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Edit. politică, p. 9.

posibilități de acțiune și anumite scopuri, anumite tipologii de motivații etc.

În această viziune, toate componentele vieții sociale — obiective și subiective, individuale și colective, la nivel microsocial și macrosocial — sînt determinate unele prin altele în cadrul unui proces unitar. Închiderea în sine a acestei structuri de determinări și condiționări nu semnifică o suprimare a dezvoltării și a progresului social, o reproducere simplă a sistemului în aceleași limite cantitative și calitative; sistemul social rămîne un sistem deschis, în primul rînd spre natură — de care este în bună măsură condiționat.

Permanența unor trebuințe și necesități naturale ale omului chiar dacă formele satisfacerii lor sînt schimbătoare, conferă omului, sistemului social și structurii sale deterministe o anumită stabilitate; dar încorporarea permanentă în circuitul social, prin cunoaștere și prin practică, a noi și noi elemente ale mediului natural constituie o resursă inepuizabilă de înnoire și amplificare a vieții sociale.

Dar cea mai importantă dintre resursele progresului social se află în omul însuși. Prin multitudinea structurilor și funcțiunilor ei, societatea îi solicită omului punerea în valoare a noi disponibilități fizice și intelectuale, realizîndu-i astfel, sub formă de proces, condiția lui de univers infinit.

# PRECIZĂRI NECESARE ÎN LEGĂTURĂ CU O DOCTRINĂ CONTEMPORANĂ: TEHNOCRAȚIA

DE

PAUL DOBRESCU

Despre *tehnocrat* și *tehnocrație* s-a scris mult în ultimul timp. Trebuie să observăm, însă, că folosirea frecventă a acestor noțiuni nu a condus la un progres real în descifrarea conținutului și semnificației lor, termenii circulînd chiar în literatura de specialitate în cele mai diverse accepțiuni.

Mulți — aceștia fiind mai ales politicienii „clasici", parlamentarii — au văzut în tehnocrați oameni animați de tendințe sinarhice, acționînd în secret, în tentativa de a acapara puterea. Alții — James Burnham inaugurînd o vastă literatură cu această orientare — îi consideră drept specialiști care, grație competenței și priceperii lor, i-ar înlocui în mod necesar pe capitaliști și ar orienta evoluția societății bazate pe proprietatea privată în direcția cerută de progresul tehnico-științific. Nu de puține ori tehnocrații au fost tratați cu vădită ironie, afirmîndu-se că decizia politică implică o prea mare răspundere pentru a fi încredințată lor.

Din paginile studiilor și lucrărilor, termenii au trecut în vocabularul curent, devenind cuvinte de uz comun. „Tehnocratul, remarca un comentator, este astăzi la modă; fără a-l cunoaște personal, auzi vorbindu-se despre el de fiecare dată, exprimîndu-se planurile lui, ideile lui, doctrinele lui. El este cel care conduce activitatea în întreprinderi, indică ceea ce trebuie făcut; nu este sector al vieții naționale unde el să nu exerseze puterea, ansamblele politice neavînd decît un rol modest de mașini aprobative" [1]. Dar dacă clarificările nu s-au produs în studii de specialitate, șansele de a fi realizate prin extinderea întrebuințării termenilor, desigur au scăzut. Așa se face că, în privința noțiunilor de care ne ocupăm, ne aflăm practic în fața unui amalgam semantic, puțin propice unei limpeziri a conținutului acestor concepte. În continuare, vom stărui nu atît asupra definițiilor date acestor concepte în literatura de specialitate, întrucît considerăm, pe de o parte, că procedeul este mai greoi, iar pe de alta, că înțelegerea relațiilor complexe ce se stabilesc între noțiunile de bază ale unei doctrine nu pot fi surprinse și redate fidel prin intermediul unei definiții. Ceea ce ne propunem este numai să discutăm cîteva noțiuni centrale ale doctrinei, cu scopul de a contura noi lumini, care să contribuie la înțelegerea mai clară și, am spune, dintr-o perspectivă mai largă a semnificațiilor tehnocrației.

O primă problemă privește *raportul tehnician-tehnocrat*, termeni folosiți adeseori fără

[1] Citat apud Boisdé Raymond, *Technocratie et démocratie*, Plon, 1964, p. 31.

suficient discernămînt. Este un aspect ce se cere cu atît mai mult clarificat cu cît o întreagă literatură a construit o figură mitică a tehnocratului, care ar încarna exigențele neutre ale științei, ar fi singurul în măsură să arate cum trebuie să decurgă lucrurile într-un domeniu sau altul. În această lumină, tehnocratul apare aureolat cu virtutea competenței implacabile, a neutralității desăvîrșite, imagine ce nu s-a spulberat încă.

Noțiunea de *tehnician* se referă în primul rînd la acei oameni care posedă o competență de netăgăduit într-un domeniu sau altul, ceea ce îi face să fie cei mai indicați pentru a înțelege natura problemelor din sectorul respectiv. În acest sens, noțiunea coincide cu aceea de *specialist*.

Desfășurarea practică a proceselor sociale și de producție a impus și un alt gen de specialist, dar de o formație și o factură diferite. Este vorba de tehnicianul care are rolul de a conduce sectoare diferite, răspundere ce necesită o viziune de sinteză, cunoștințe mai largi, multe depășind sfera specialității respective, pentru a cuprinde probleme de organizare, conducere, economice etc. Acest tip de tehnician nu are competența primului în sectoarele specializate. Tocmai de aceea, mulți autori îi recuză calitatea de tehnician. Nu putem împărtăși acest punct de vedere, întrucît el introduce o separație nefirească între specialiștii propriu-ziși și cei care, posedînd un volum important de cunoștințe de specialitate, se dedică activității de evaluare, comparare și armonizare a avizelor specialiștilor, într-un cuvînt coordonării activității desfășurate de aceștia. În al doilea rînd, procedînd astfel ne-am tăia orice putință de a înțelege calea firească pe care o parcurge avizul specialistului, de la formularea sa pînă în momentul cînd este înglobat ca simplu element în cadrul unei decizii de ansamblu și, deci, de a înțelege, în dinamica sa, raportul tehnician, tehnocrat și om politic.

Desigur, această a doua accepțiune a termenului de tehnician este destul de largă și, într-un sens, imprecisă. Pentru că una este să asamblezi avizele specialiștilor la nivelul unei întreprinderi mijlocii, și alta este, de pildă, să pui la punct „ultimele preparații" în vederea adoptării unei decizii la nivelul unei mari companii, sau la nivel național. Încercînd să operăm anumite distincții implicit vom contura conținutul noțiunii de tehnocrat.

Pentru stabilirea calității de *tehnocrat* se folosește cel mai adesea un procedeu destul de comod, dar suficient de imprecis, atribuindu-se această calitate tuturor absolvenților școlilor superioare cu profil tehnic, financiar sau administrativ și care ocupă diferite funcții în aparatul de stat sau în cel de conducere al întreprinderilor particulare. Motivul principal este acela că toți acești specialiști se pronunță pentru o abordare tehnică, riguroasă a problemelor. Procedeul amintit are desigur un merit : acela de a pune în evidență faptul că orice tehnocrat trebuie să posede o temeinică pregătire de specialitate, dar el poate conduce la confuzii, pentru că foarte mulți asemenea specialiști dețin funcții modeste, nu influențează practic cu nimic procesul de conducere, deciziile la nivel global. În acest sens, se poate spune că absolvirea unei asemenea școli superioare reprezintă o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru a deveni un tehnocrat. Cum spune și Alfred Frisch. „nu este deloc suficient să absolvi Școala Națională de Administrație pentru a deveni tehnocrat"[2].

Tehnocratul se deosebește de tehnician prin specificul cunoștințelor și preocupărilor sale. *Tehnicianul* rămîne un *specialist pe un domeniu îngust*. Cîmpul său de preocupări este cel delimitat de contururile înguste ale specialității, în timp ce tehnocratul posedă un bagaj de cunoștințe mult mai larg. Tehnocratul este și el un specialist, dar, concomitent cu promovarea sa în funcții de conducere, raportul dintre cunoștințele sale de specialitate și cele generale se schimbă în favoarea ultimelor*.

*Tehnocratul* se definește prin faptul că *utilizează munca și datele provenite de la tehnician*, dar el *efectuează o sinteză a acestora*, stabilește, pornind de la ele dar integrîndu-le

---

[2] Alfred Frisch, *La prévision à l'épreuve de la réalité. L'exemple de la tehnocratie*, în „Analyse et prévision. Futuribles", tome XVI, sept. 1973, nr. 3.

* Sînt elocvente în această direcție rezultatele puse în evidență de o anchetă întreprinsă în rîndul a 2000 de directori de mari întreprinderi americane privind calitățile pe care trebuie să le posede cel promovat în funcții de conducere : 41% din cei chestionați, s-au referit la calități morale, de caracter și conduită, 17,5% la calități de judecată și apreciere, 14,5% la eficiența sa în organizarea muncii propriilor cadre, 14% la înțelegerea colaboratorului și numai 13% au avut în vedere cunoștințele tehnice. Activitatea de conducere, relevă ancheta, necesită 25 % cunoștințe tehnice și 75 % cunoștințe generale. Aceeași revistă („Entreprise") a făcut și o interesantă statistică privind modalitățile de utilizare a 1000 de ore de muncă în aceste funcții : 26% sînt afectate unor reuniuni, primiri de vizitatori, 15% convorbirilor telefonice, 15% convorbirilor și vizitelor în exterior, 9% transmiterii instrucțiunilor, 6% planificării și unor solicitări, iar 18% altor diverse probleme, autorii anchetei neomițînd să menționeze, cu vădită tentă ironică, și pierderile de timp.

într-un ansamblu mai vast, *obiectivele* de atins, *prioritățile* pe perioada următoare. Specialistul propriu-zis este cel mai adesea departe de puterea de decizie [3]. În majoritatea covîrșitoare a cazurilor, tehnocratul nu mai este capabil să-i înlocuiască la posturile lor pe tehnicienii a căror muncă o utilizează. *Cultura tehnocratică* nu este o cultură tehnică, ea integrează *principalele rezultate ale tehnicilor administrative, financiare, industriale* etc. cu scopul de a le utiliza ca elemente de decizie politică [4].

Subliniem că pentru identificarea tehnocratului nu este suficientă doar precizarea că el este, simplu, tehnicianul aflat la putere, sau că tehnicianul devine tehnocrat în momentul în care influențează factorii de decizie. Esențiale în acest sens ni se par a fi descifrarea naturii acestei influențe, finalitatea ei. Pentru că dacă influența amintită se exercită în scopul diminuării cotei intuitive a actului de conducere, abordării riguroase a fenomenelor, ea este întru totul pozitivă și nu avem nici un motiv de a o critica. Dimpotrivă, o asemenea influență este în consens cu cerințele progresului, cu tendința largă de raționalizare a procesului de conducere, cu înseși noile probleme cu care se confruntă puterea politică. Participarea acestor specialiști la procesul de conducere nu este rezultatul faptului că un număr mai mare sau mai mic de ambițioși vor să acapareze puterea, ci expresia realității că, astăzi, o bună gestiune socială nu este de conceput fără concursul specialiștilor, fără aportul lor de competență. Astfel încît, ascensiunea specialiștilor către funcțiile de decizie nu este consecința unui spirit de grup din partea lor, nici a unor planuri ascunse de cucerire a puterii prin efracție, ci derivă dintr-o necesitate profundă a procesului de conducere a societății moderne. Simpla prezență a competenței tehnice în perimetrul deciziei nu poate fi echivalată automat cu o inflență tehnocratică de esență negativă.

Trebuie făcută precizarea că *influența exercitată de tehnocrat*, înglobînd această latură pozitivă, cuprinde în sine și o *deformare gravă*, anume, promovarea exigențelor tehnicii ca un scop în sine, *absolutizarea criteriului eficienței economice* în dauna valorilor sociale și umane. În viziunea tehnocratică, organizarea, pornind de la cerințele procesului de producție, urmărește numai acest aspect, are în vedere în mod unilateral numai exigențele tehnice, neglijează, dacă nu chiar eludează, problemele legate de aspirații și valori umane. Prin urmare, *tehnicianul va deveni tehnocrat numai atunci cînd, bazîndu-se pe competența sa tehnică sau organizatorică, participă la gestiunea afacerilor publice, căutînd să le orienteze strict în direcția cerută de exigențele vieții economice.*

Nota comună, caracteristica definitorie a tehnocratului o constituie tocmai această *extrapolare a legilor tehnicii la nivelul întregii societăți*, abordarea ansamblului societății ca un simplu mecanism de producție. Această *trăsătură fundamentală* se regăsește, desigur în proporții diferite, la toți tehnocrații, indiferent de nivelul dezvoltării tehnicii. Iată de ce, nu putem accepta ideea susținută între alții de Pierre Ducassé, conform căreia orice transformare în tehnicile productive sau sociale se repercutează direct asupra noțiunilor de tehnocrat și tehnocrație, modificîndu-le radical conținutul [5].

Dacă am admite o asemenea relativizare a problemei nu am mai putea surprinde elementul doctrinar al conceptului însuși, care preamărește virtuțile tehnicii, răstoarnă raporturile dintre criteriile de eficiență și cele valorice în adoptarea deciziei, concepe omul drept o rotiță într-un mecanism al cărui sens scapă ființei umane; în plus, nu am avea posibilitatea să surprindem momentul în care apar elementele doctrinare specifice tehnocrației și nici să distingem între cerința raționalizării procesului de organizare și conducere și afirmarea tehnocratică a acestei necesități. De pildă, Pierre Ducassé, considerînd tehnocrația doar o doctrină ce subliniază „în mod exagerat importanța tehnicilor în guvernarea oamenilor", ajunge să identifice elemente tehnocratice chiar și în gîndirea lui Platon [6]. Este limpede că aici apare confuzia între sublinierea importanței tehnicii, a organizării raționale a societății — subliniere prezentă în întreaga istorie a gîndirii umane — și învesmîntarea ei tehnocratică de dată mult mai recentă.

Dar nu numai cele arătate îl deosebesc pe tehnocrat de tehnician. Cel puțin în aceeași măsură, tehnocratul poate fi identificat datorită poziției sale politice, rolului pe care îl deține în pregătirea și adoptarea deciziei, funcției sale în conducerea întreprinderilor și chiar a societății în ansamblu. Formația mai largă a tehnocratului reprezintă o condiție esențială pentru ca el să îndeplinească acest rol.

Analiza acestei probleme necesită clarificarea raportului tehnocrat—om politic.

---

[3] Louis Armand, *Plaidoyer pour l'ingénieur*, „Entreprise", 20 nov. 1965.

[4] Frédéric Bon, Michel Burnier, *Les nouveaux intéllectuels*, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 107.

[5] Pierre Ducassé, *Technique et technocratie chez Platon et chez Comte*, în vol. *Politique et technique*, P.U.F., 1958, p. 233.

[6] *Ibidem.*

În literatura de specialitate, portretul tehnocratului este conturat, adeseori, în contrast cu cel al omului politic. În parte, acest procedeu este justificat, pentru că, de pildă, dacă omul politic exercită puterea în urma desemnării sale prin consultarea voinței maselor, tehnocratul o exercită grație competenței; dacă omul politic are o răspundere în fața alegătorilor cărora trebuie să le solicite opinia, tehnocratul este absolvit de acest lucru. Dar, toate celelalte trăsături ce ar caracteriza tehnocratul sînt plasate la antipodul celor ce ar defini omul politic burghez: dacă omul politic este vorbăreț și declarativ, tehnocratul apare neapărat ca taciturn și închis în sine; dacă omul politic este atins de corupție, tehnocratul este înfățișat ca întruchipînd aspirația cetățeanului contemporan către ordine, calcul rațional și eficiență sporită; dacă omul politic, preocupat de realegerea sa, își orientează comportarea și după considerente de oportunitate, tehnocratul este prezentat ca exprimînd exigențele obiective ale progresului. Omul politic și tehnocratul apar, astfel, în termenii unei opoziții ireductibile: omul politic este asociat mai ales politicianului burghez ce se pierde în dezbateri sterile, fără o influență deosebită asupra vieții sociale *, în timp ce specialistul, lucrînd în birouri lipsite de fast, ar influența într-un mod infinit mai puternic viața oamenilor.

Dificultatea este de a depăși o asemenea viziune unilaterală, îngustă; concomitent se cer depășite și cele două poziții schematice prin prisma cărora sînt tratați tehnocrații în raport cu sistemul politic burghez: fie ca o pătură total independentă, acționînd exclusiv în funcție de criterii tehnice și contestînd, împotrivindu-se societății capitaliste, fie numai ca o forță de conservare a acesteia.

Așa cum spuneam, în procesul conducerii tehnocratul utilizează cuceririle științei, cel mai adesea prin intermediul avizelor specialiștilor. Din acest punct de vedere nu se poate spune că el nu ține seama de cerințele științei și tehnicii, că prin activitatea sa nu dă glas și unei raționalități impuse de știință. *Problema care se ridică, este aceea dacă în luarea hotărîrilor, determinante sînt criteriile științifice sau altele* care depășesc punctul de vedere al specialistului. Cu alte cuvinte, *dacă motivațiile sociale și politice nu au preeminență asupra celor științifice*, dacă ele nu prevalează în procesul de conducere.

Argumentele celor care susțin că *tehnocrații* ar constitui *o pătură independentă față de capital* vizează în esență trei aspecte. Primul, se referă la faptul că tehnocrații nu sînt burghezi, ci salariați ai proprietății private. Formal vorbind, acest lucru este adevărat. La o analiză mai atentă, însă, nu este greu de observat că salariul încasat este de un tip diferit, sancționînd de fapt eficiența pe care o înregistrează unitatea economică respectivă. În plus, la salariul și așa ridicat se adaugă și primele care în cele mai multe din cazuri întrec substanțial salariul.

În al doilea rînd este invocat faptul că ei ar reprezenta o „aristocrație a meritului". Neîndoielnic, nu se poate nega competența tehnocraților, dar, în același timp, nu se poate face abstracție de faptul că, la școlile specializate în formarea de înalți administratori, procentul cursanților recrutați din familiile de muncitori industriali sau agricoli se situează sub 10%. Cele două școli care pregătesc specialiști de înaltă calificare în domeniul tehnicii și administrației franceze, de pildă, Școala politehnică („o adevărată producătoare de tehnocrați și de profeți ai tehnocrației"[7]) și Școala Națională de Administrație nu și-au lărgit în nici un fel baza de selecție. Anthony Sampson, evidențiind că numai 2% dintre studenții Școlii politehnice sînt fii de muncitori, remarca: „Șansele unui fiu de muncitor de a ajunge la o poziție atît de elevată (n.ns. — asigurată de absolvirea acestei școli de tradiție) sînt aproape tot atît de îndepărtate ca și în 1789"[8] (data la care a fost înființată Școala politehnică).

În fine, al treilea argument se referă la autonomia de care ar dispune tehnocrații în administrarea unităților economice, financiare, comerciale. Este cert, pe măsură ce complexitatea gestiunii se accentuează, tehnocrații dispun de o anumită libertate de a acționa. Managerilor li se încredințează chiar gestiunea proprietății. Dar ei dispun de acest drept numai atît timp cît conduc eficient, cît mersul ascendent al activității este asigurat. În caz contrar, tehnocratul poate fi oricînd înlocuit de către proprietar. Chiar dacă intervenția acestuia este numai potențială, ea nu este mai puțin reală. „Diviziunea între posesie și gestiunea proprietății nu diminuează puterea proprietarului, sublinia Wright Wills. Ea nu face decît să modifice raporturile acționarilor cu întreprinderea. Managerii devin responsabili în fața clasei posedante" [9].

Tehnocratul va ține seama în activitatea sa de cerințele științei și tehnicii, mai mult,

* Se cuvine, dealtfel, subliniat că latura de critică a sistemului politic burghez, a formalismului anumitor dezbateri, a corupției de care au dat dovadă reprezentanți ai clasei conducătoare, este partea cea mai populară a tehnocrației.

[7] Anthony Sampson, *Les nouveaux européens*, Robert Laffont, 1970, p. 356.

[8] *Ibidem*, p. 368.

[9] Citat apud F. Bon et M. Burnier, *op. cit.*, p. 125.

menirea lui este tocmai de a le utiliza în conducerea economico-socială, dar *integrarea datelor științei este făcută în limitele și din perspectiva exigențelor pe care le impune optimizarea sistemului capitalist*. Prin urmare, chiar și atunci cînd hotărîrea tehnocraților intră în contradicție cu interesele de moment ale unei întreprinderi, aceasta se datorește faptului că se respectă cerințele de raționalitate ale sistemului în ansamblu, care au preeminență. Tehnocrații nu constituie și nu pot constitui, deci, o pătură independentă.

În timp ce pentru un tehnician raționalizarea este un scop în sine, pentru tehnocrat ea constituie mijlocul pentru asigurarea funcționării societății capitaliste. Valorile sale fundamentale sînt cele ale sistemului[10], iar datele științei sînt utilizate tocmai pentru a contribui la permanentizarea lor. *Tehnocratul desfășoară în mod primordial o activitate politică*, întrucît întreprinderea pe care o conduce constituie un element al societății globale, iar bunul ei mers depinde de priceperea cu care activitatea sa se integrează cu cea a statului.

Pentru a ne reprezenta mai adecvat rostul tehnocratului în lumea capitalistă contemporană sînt necesare cîteva precizări în legătură cu *rolul tehnicianului modern*, cu funcțiile sale în cadrul societății capitaliste.

O deosebită valoare explicativă are în lămurirea acestei probleme sublinierea lui Gramsci conform căreia intelectualul se caracterizează nu atît prin ceea ce este intrinsec activității pe care o desfășoară — concepție care inspiră dihotomia abstractă dintre munca intelectuală și munca fizică, ci în raport cu funcția socială pe care o îndeplinește pentru grupul social de care este legat, cu rolul ce îi revine în ansamblul sistemului de raporturi sociale. „Orice grup social, născîndu-se pe terenul originar al unei funcții esențiale în lumea producției economice, își creează, împreună cu ea, în mod organic una sau mai multe pături de intelectuali care-i dau omogenitate și au conștiința propriei sale funcții nu numai în domeniul economic, ci și în cel social și politic : conducătorul de întreprindere capitalist creează odată cu el pe tehnicianul industriei, pe savantul în economie politică, pe organizatorul unei culturi, al unui nou drept etc. etc."[11].

Intelectualii clasei dominante contribuie la impunerea intereselor respectivei clase într-o formă generală, la menținerea dominației acesteia ; pornind de la viziunea clasei respective, ei încearcă să construiască o etică, să propună conduite, să contureze un viitor, care ar fi „singurul" cerut de dezvoltarea istorică. În felul acesta, ei contribuie la fundamentarea sistemului politic ideologic și cultural prin intermediul căruia se exercită hegemonia grupului conducător.

Pe măsură ce societatea se dezvoltă și crește în complexitate, clasa conducătoare este nevoită să-și perfecționeze formele de conducere socială, să adopte soluții adecvate fiecărui domeniu particular, cerințelor specifice diverselor sectoare sociale. În acest context apare necesitatea specializării intelectualilor corespunzător diferențierilor intervenite în sînul activității primare de care este legată apariția clasei sau a grupului social. Cum sublinia Gramsci, „intelectualii organici" pe care și-i creează orice nouă clasă din sînul ei și pe care și-i formează în decursul dezvoltării sale progresive, sînt în cea mai mare parte „specializări" ale aspectelor parțiale ale activității primare a noului tip social căruia i-a dat naștere noua clasă"[12].

La începuturile societății capitaliste, conducătorul de întreprindere era îndeobște în măsură să conducă și să gestioneze propria unitate. Pe măsura accentuării complexității activității de conducere, a sporirii interdependențelor multiple dintre laturile vieții sociale, proprietarul propriu-zis s-a văzut nevoit să cedeze treptat unele din atribuțiile sale unor specialiști, la început unor funcționari specializați, iar, apoi, unor specialiști de sine stătători.

Abia perceptibilă la sfîrșitul secolului trecut, tendința amintită avea să se amplifice și să se adîncească permanent. Schimbările cantitative și calitative intervenite în evoluția progresului tehnic, precum și în cadrul societății capitaliste au creat cîmp larg afirmării sale.

★

Imprecizia terminologică pe care o semnalam în legătură cu termenii *tehnician* și *tehnocrat* o regăsim și în ceea ce privește conceptul propriu-zis de *tehnocrație*. Cum remarca Bernard Gourney, și în acest caz fiecare dă termenului „un sens special fără să-l preocupe prea mult semnificația pe care o are pentru interlocutorul său" [13].

Dificultățile ce se ivesc în stabilirea sensului conceptului de tehnocrație provin și din faptul că, în evoluția sa de-a lungul deceniilor, doctrina însăși a fost investită cu sensuri și accepțiuni diferite de către susținătorii ei. Situația se datorește, desigur,

[10] F. Bon, M. Burnier, *op. cit.*, p. 125.

[11] Antonio Gramsci, *Pentru o istorie a intelectualilor*, în vol. A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 241.

[12] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 242.

[13] Bernard Gourney, *Introduction à la science administrative*, Armand Colin, 1966, p. 17.

și evoluției firești pe care a înregistrat-o tehnocrația, ca urmare a progreselor remarcabile ale tehnicii, a amplificării raporturilor dintre tehnică și politică. În același timp trebuie ținut cont și de faptul că diferite teze de bază ale doctrinei au suferit eșecuri, fiind în mod evident infirmate de evoluția vieții sociale. Astfel, aspirația tot mai profundă a oamenilor societății moderne de a participa la conducerea vieții lor social-economice și politice constituie în fond o negare a tezei tehnocratice cu privire la profesionalizarea conducerii. Puternicul curent care s-a dezvoltat în ultimii ani în cadrul gîndirii apusene privind permanența ideologicului, a valorilor, rolul de neînlocuit al ideologiilor în conștientizarea intereselor de grup, de clasă și de comunitate constituie o puternică reacție împotriva dezideologizării ca teză de bază a gîndirii tehnocratice. La fel, tendința amplă care s-a afirmat în ultimii ani pentru o abordare a tehnicii în strînsă relație cu nevoile societății, pentru orientarea și integrarea ei într-o țesătură de scopuri și proiecte sociale vine în contradicție evidentă cu teza de esență tehnocratică conform căreia tehnica s-ar dezvolta în mod autonom, structurile sociale trebuind să se adapteze continuu și univoc cerințelor ei. Toate acestea au determinat pe partizanii tehnocrației să modifice multe din tezele și înțelesurile fundamentale ale doctrinei, pentru a o feri de critica atît de necruțătoare a practicii sociale.

Așa se face că ideile în bună măsură primare ale tehnocraților din jurul lui Scott, precum și opiniile extremiste formulate de sinarhiști au fost abandonate, pentru mulți autori postbelici tehnocrația căpătînd accepțiuni diferite: o perfecționare instituțională prin intermediul căreia structurile sociale să fie adaptate la cerințele și nivelul tehnicii (L. Armand, Jules Barets, J. J. Servan Schreiber); societatea în care tehnicienii, dat fiind importanța lor crescîndă în pregătirea și executarea hotărîrilor, vor ajunge să controleze principalele centre de decizie (A. Frisch); transformarea politicienilor în specialiști, politica devenind o veritabilă „tehnică de stat", menită să asigure administrarea eficientă a diferitelor sectoare și domenii sociale (H. Schelsch); stadiul în care tehnicienii dețin puterea efectivă, politicienii fiind doar un decor pentru desfășurarea „comediei parlamentare și democratice" (J. Ellul); acea etapă în evoluția societății în care progresele științelor și mai ales ale ciberneticii vor fi atît de mari, încît deciziile cele mai bune ar putea fi luate de o mașină de guvernat (P. Dubarle).

În fine, pe linia dificultăților în precizarea noțiunii de tehnocrație trebuie menționată și aceea că la majoritatea partizanilor doctrinei nu întîlnim construcții teoretice riguroase, care să se constituie ca o replică la alte concepții. Dimpotrivă, se poate aprecia că la multe teze tehnocratice s-a ajuns ca urmare a interpretării superficiale a unor necesități și tendințe reale ale practicii sociale. Dealtfel, înșiși pionierii doctrinei aveau o cultură tehnică, scrierile lor nelăsînd să se întrevadă frecventarea unor opere filozofice, situarea pe poziții teoretice bine delimitate. Demersul lor a urmărit cu precădere un țel practic: ameliorarea situației existente, dar pe aceleași baze sociale, în cadrul acelorași relații de producție. Ei se interoghează mai ales în legătură cu desfășurarea și organizarea lucrurilor și mai puțin cu cauza lor.

Jacques Billy, de pildă, prezintă tehnocrația ca fiind „puterea de organizare și de decizie cea mai generală a unui grup de oameni acceptînd disciplina ierarhică și plasați sub autoritatea unui șef"[14]. Deși evidențiază cîteva caracteristici esențiale ale tehnocrației, definiția propusă nu sesizează mobilul care facilitează intensificarea influenței tehnocratice, concomitent cu exagerarea disciplinei, ceea ce o apropie mult de birocrație. Or, în cadrul tehnocrației disciplina este desigur necesară, dar ponderea elementului subiectiv pe diferite trepte este mult mai mare, aceasta rezultînd din efortul de optimizare ce se cere depus la diferite niveluri.

Comparativ cu asemenea definiții ni se pare mai completă cea dată de Jean Meynaud: „O formă guvernamentală în care deciziile esențiale vor fi fondate exclusiv pe considerații tehnice — un regim în care actele puterii exprimă o voință de raționalizare absolută a mecanismelor sociale"[15]. Autorul ei surprinde tendința societății moderne de a-și supune mecanismele unei tot mai accentuate raționalizări. Astfel, ascensiunea tehnocraților în jurul puterii ne apare ca un fenomen cerut de necesitatea raționalizării și sporirii eficienței deciziei și nu ca rezultatul unei stratageme din partea tehnicienilor însetați de putere.

Tehnocrația a putut apărea în momentul în care tehnica era suficient de dezvoltată, își dovedise cu prisosință eficiența pentru a putea hrăni visul că o conducere a societății prin tehnică ar fi mai indicată; în același timp, tehnocrația nu s-a închegat ca doctrină decît atunci cînd puterea politică și-a evidențiat anumite slăbiciuni ce țineau fie de o criză de sistem, fie de o insuficientă perfecționare a gestiunii sociale, de o slabă asimilare și integrare a cuceririlor tehnicii în soluționarea acestei probleme. Confundîndu-se criza unui anumit sistem de conducere poli-

[14] J. Billy, *Les techniciens et le pouvoir*, P.U.F., 1960, p. 14.

[15] Jean Meynaud, *La technocratie, mythe ou réalité*, Paris, 1964, p. 28.

tică cu o criză a politicului în genere, s-a crezut în mod simplist că transferarea specialiştilor în cîmpul conducerii politice ar soluţiona criza.

Sesizînd tendinţa de ascensiune a metodelor tehnice în cîmpul politicului, afirmarea lor progresivă — tendinţă reală şi pozitivă — tehnocraţii îşi deformează pînă la urmă înţelesul, împărtăşind iluzia că acest proces nu se va întrerupe pînă cînd politicul nu va fi total înlocuit de tehnică, conducerea politică transformîndu-se într-o simplă guvernare tehnică. Afirmarea doctrinei se datoreşte deci nu numai unei *concepţii necritice asupra posibilităţilor tehnicii*, ci, cel puţin în egală măsură, faptului că *nu sesizează specificitatea politicului*, necesităţile profunde cărora le răspunde acesta. Tocmai de aceea în cadrul doctrinei asistăm la o înlocuire pur mecanică a politicului prin tehnică, asemenea aspecte cardinale într-o conducere politică cum sînt valori, aspiraţii sociale, tradiţii, voinţa populară fiind tratate extrem de simplist, dacă nu total eludate.

De aici decurg tezele care alcătuiesc structura, corpul ideologic al doctrinei: reducerea procesului de conducere socială la o problemă pur tehnică [16]; înlocuirea democraţiei cu un tip de conducere autoritară; dezideologizarea ca tendinţă în viaţa socială, în procesul de conducere şi în analiza fenomenelor sociale; un nou model al raportului dintre ştiinţă şi putere, dintre valorile ştiinţei şi cele ale socialului în deciziile strategice; respingerea noţiunilor de clasă şi luptă de clasă, interpretarea conflictelor sociale ca neînţelegeri care decurg doar din insuficienta valorificare a virtuţilor tehnicii.

În plan practic, adică analizînd tehnocraţia ca regim politic şi metodă de conducere, viaţa arată că despre o tehnocraţie în adevăratul sens al cuvîntului nu poate fi vorba decît în momentul în care tehnocratul deţine puterea de a decide şi a determina orientările politice independent de guvernanţi sau de public. Un asemenea stadiu nu a fost atins de nici o ţară şi probabil nici nu va fi. Se poate însă vorbi despre o „influenţă tehnocratică", adică despre o înrîurire a oamenilor politici de către tehnocraţi, la diferite niveluri.

Problema este de a face ca cerinţa întru totul legitimă de raţionalizare a mecanismelor sociale să nu îmbrace forme tehnocratice, adică să nu excludă din cîmpul lor aspiraţiile şi dorinţele oamenilor, fondul de tradiţii şi valori ale diferitelor comunităţi. Aceasta cu atît mai mult cu cît, dacă în lume nu există un regim tehnocratic, se poate spune, după opinia noastră, că există *o mentalitate tehnocratică* şi aceasta a generat mitul societăţii de consum, credinţa că simpla dezvoltare a tehnicii ar rezolva totul, că ea ar asigura dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane. Dar vălul societăţii de consum s-a ridicat, lăsînd să se vadă cît de falsă este credinţa că belşugul material ar echivala cu împlinirea umană.

[16] Jean Touchard sublinia în acest sens: „Adevăratele probleme nu sînt de ordin politic, ci tehnic, aceasta este ideea de bază a tehnocraţilor". Vezi *Histoire des idées politiques*, P.U.F., 1959, p. 828.

★

Observaţiile de pînă acum evidenţiază necesitatea unei tratări mai nuanţate a doctrinelor tehnocratice, în lumina exigenţei de a valorifica ceea ce au ele pozitiv.

Ca orice instrument care a atins un anumit grad de evoluţie şi rigoare, modelele tehnocratice pot fi folosite de către diverse forţe sociale, în scopuri diferite. Afirmîndu-se în sînul societăţii capitaliste, într-o etapă în care aceasta era confruntată cu tot mai profunde fenomene de criză şi instabilitate, doctrina a dat glas, a împrumutat priorităţile unei astfel de perioade: preocuparea exclusivă pentru randament şi eficienţă, pentru cercetarea experimentală, pentru tot ceea ce este imediat utilizabil în scopul ameliorării unei stări de fapt. Lipseşte din această viziune, cum am mai spus, veritabila perspectivă socială.

Toate acestea nu trebuie să alimenteze însă un exclusivism critic total. Citeodată chiar şi tonul cu care rostim cuvîntul „tehnocrat" exprimă o totală respingere, lipsa oricărui interes chiar şi pentru studierea fenomenului tehnocratic, necum pentru *valorificarea* anumitor elemente din cadrul său. Dacă absenţa dimensiunii umane şi valorice constituie un temeinic motiv de critică a doctrinei în ansamblu, se cere în acelaşi timp observat că astăzi orice aspiraţie sau proiect social trebuie să se sprijine, să cuprindă elementul de calcul, de eficienţă, aspecte în care doctrina a marcat aporturi importante.

De asemenea, în ceea ce priveşte problemele de organizare, relaţiile existente între diferite componente ale acţiunii umane — tehnocraţia a pus în evidenţă căi de acţiune care se cer mai atent studiate. Dealtfel, aici rezidă şi *contribuţia de fond, veritabilă a doctrinei la adîncirea cunoaşterii fenomenelor economico-sociale, la progresul ştiinţei conducerii, la raţionalizarea deciziei.* Adevăratele salturi făcute de omenire în toate aceste direcţii în ultimele decenii cuprind în ele şi importante contribuţii tehnocratice. După părerea noastră, eliberat de învelişul doctrinar, transpus pe un alt teren social, orientat în lumina altor valori, instrumentarul pus *la punct de tehnocraţi* în cercetarea pozitivă a faptelor poate aduce *o contribuţie de seamă* la înfăptuirea unor alte proiecte sociale.

Cînd tehnocrații afirmă că toate condițiile unui progres generalizat sînt întrunite cu excepția uneia — organizarea —, cînd vorbesc despre necesitatea perfecționării organizării în pas cu nivelul tehnicii, ei dau fără îndoială glas unei cerințe stringente a lumii contemporane. Organizarea constituie în zilele noastre un mijloc esențial de a spori eficiența acțiunii, de a pune în valoare nivelul și complexitatea tehnicilor moderne, însăși capacitatea creatoare a oamenilor. Fără o organizare riguroasă, viața modernă este de neconceput. Și nu este întîmplător faptul că ritmul și nivelul de dezvoltare atins de anumite țări se află în nemijlocită relație cu gradul de organizare a activității.

Dar cum concep tehnocrații organizarea? În mod univoc ca o adaptare a structurilor sociale la evoluția și exigențele tehnicii. Tehnocrații nu exclud nici dialogul, dezbaterea problemelor, nici atragerea muncitorilor la soluționarea diverselor aspecte; mai mult, ei subliniază că întocmirea diferitelor programe de dezvoltare a unităților economice ș.a. trebuie să fie precedată de un dialog cu salariații. Dezbaterea, în viziunea tehnocratică, are însă în vedere numai modalitățile de adaptare a structurilor sociale la mersul și evoluția tehnicii. La ei, omul nu mai controlează evoluția tehnicii. Domeniul de intervenție îl constituie doar sfera îngustă a satisfacerii cerințelor tehnicii, ca și cînd totul ar fi înscris în această evoluție. Organizarea ia forma unei cerințe absolute și totalitare care nu respectă specificitatea elementelor componente; omul este transformat într-un simplu mecanism subjugat angrenajului tehnic.

O asemenea deficiență apare cu atît mai limpede în zilele noastre, cînd asistăm la schimbări de esență în „componenta subiectivă" a producției, în „filozofia producției" (J. Diebold), la conturarea, sub înrîurirea nemijlocită a revoluției științifico-tehnice, a unui nou tip de creștere economică, care asigură „ o nouă poziție a omului în lumea forțelor de producție și în plan social"[17]. Odată cu progresul tehnicii, cu introducerea pe scară tot mai largă a automatizării, omul se desprinde pas cu pas de poziția de simplu executant al unor operații simple, descompuse, mecanice; din obiect al activității de producție și al organizării, omul devine tot mai mult subiect al acestora. Automatizarea oprește și inversează tendința pe care o impusese mecanizarea de a diviza munca în componentele ei simple, de a le standardiza în mișcări pe care oamenii trebuiau să le execute în mod automat ca simple mașini. Principala pondere a activității de producție trece la executarea propriu-zisă a operațiilor, la pregătirea producției și, în perspectivă, la conducerea producției, la proiectarea noilor produse și linii tehnologice. Toate acestea configurează un nou tip de organizare, diferit de cel preconizat de tehnocrați, care să aibă drept punct de plecare noua poziție a omului în lumea producției, posibilitățile sale multiple de manifestare, necesitatea valorificării capacităților și disponibilităților sale creatoare.

Poate că cel mai bun argument că fenomenul tehnocratic are o semnificație mai largă, care depășește caracterul său de clasă îl constituie însuși faptul că el s-a manifestat în perioadele cînd puterea politică s-a văzut confruntată cu noi probleme cărora nu le-a putut face față cu vechile mijloace. Alianța științei, investirea deciziei cu o înaltă competență, sporirea eficienței acțiunii sociale, raționalizarea conducerii și organizării nu constituiau rezultatele unor dorințe personale subiective, ci cerințe fundamentale, strict necesare pentru progresul societății moderne. Desigur, tehnocrația închide această necesitate imperioasă în învelișul ei doctrinar, deformîndu-i pînă la urmă înțelesul. Dar necesitatea ca atare avea să se impună oricărei societăți moderne, oricărui tip de conducere socială. Iar tehnocrația a fost doctrina care a relevat acest adevăr ca pe o legitate a societății contemporane.

[17] Radovan Richta (coordonator), *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970, p. 28—29.


## Marxism today

(Anglia)

Nr. 1/1978

Din sumar: BOB LENTELL, Tineretul în capitalismul contemporan; Episcopul De IVREA, ENRICO BERLINGUER, Comuniști și catolici; FRED STEWARD, Critica radicală a științei; GERRY LEVERSHA, Unele reflecții despre „grupul comunist revoluționar"; MARY ATTENBOROUGH, Dialectica naturii.

## Nr. 2/1978

Din sumar: PHIL JONES, Poporul, democrația și ideologia în teoria marxistă.

## Nr. 3/1978

Din sumar: ROBERT REINER, Poliție, clase și politică: BETTY MATTHEWS, Note asupra căii democratice în trecerea la socialism; JOSE CADEMARTORI, Unele probleme politice și economice ale revoluției din Chile, 1970—1973.

## Nr. 5/1978

Din sumar: ERIC HOBBSBAWN, 1968 — O retrospectivă; JEAN ELLEINSTEIN, Evenimentele din mai-iunie 1968 în Franța; DAVID TRIESMAN, Conflictul cultural și avangarda politică în Anglia.

## Nr. 6/1978

Din sumar: GORDON ROBINSON, Cum conduce clasa conducătoare; GEORGES MARCHAIS, Alegerile din Franța și P.C.F.

## Nr. 7/1978

Din sumar: GIDEON BEN-TOVIM, Lupta împotriva rasismului: perspective teoretice și strategice; LOUIS ALTHUSSER, Criza marxismului; SAM AARONOVITCH, Eurocomunismul: Carillo despre „Eurocomunism și stat''; FRANKIE RICKFORD, Dezvoltarea mișcării feministe.

## Nr. 9/1978

Din sumar: MONTY JOHNSTONE, Strategia timpurie a comunismului: o punere a problemei; MICHAEL BLEANEY, *Capitalul* lui Marx și capitalismul astăzi; GERRY POCOCK, Eurocomunismul.

## Nr. 10/1978

Din sumar: ROBERT GRAY, Statul și strategia democratică; JUDITH BLOOMFIELD, Despre literatura marxistă privitoare la clasa socială.

## Nr. 11/1978

Din sumar: ANTONY CUTLER, BARRY HINDESS, PAUL HIRST, ATHAR HUSSAIN, Teorie marxistă și politică socialistă; FRIEDA PARK, Șomajul tineretului.

## Nr. 12/1978

Din sumar: DAVE COOK, Calea britanică spre socialism și Partidul Comunist; IAN CONNELL, Televiziunea la răscruce.

# RAPORTUL DIALECTIC DINTRE ONTOLOGIE ȘI GNOSEOLOGIE

DE

TEODOR DIMA

În cadrul filozofiei, între ontologie și gnoseologie se stabilește o legătură directă și reciproc determinatoare. Pe de o parte, caracterul ontologiei determină decisiv problematica și specificul gnoseologiei. De exemplu, o ontologie care rămîne la nivelul fenomenelor determină o gnoseologie empiristă. Astfel, *realitatea* pînă la care a pătruns filozoful englez John Stuart Mill o constituia lumea faptelor, o lume care discredita orice bază ontologică a generalului și determina cunoașterea să se rezume numai la imagini concrete izolate sau *asociate* empiric între ele. Pe de altă parte, fără un anumit *angajament gnoseologic*, adică fără a recunoaște posibilitatea subiectului de a construi o imagine adecvată lumii, nu se poate admite această imagine. Posibilitatea unei teorii asupra existenței *(ontologia)* depinde de posibilitatea cunoașterii existenței. De exemplu, pentru a construi o teorie despre existența materială, în care să fie incluse cosmosul și particulele elementare, trebuie să admitem, să ne angajăm, că putem cunoaște toate aceste domenii.

Această legătură dialectică dintre ontologie și gnoseologie o vom pune în evidență făcînd apel la istoria filozofiei și la înnoirile decisive produse de materialismul dialectic și istoric. Dar, mai întîi, să semnalăm faptul semnificativ că și pînă să aibă *reprezentări* sistematice despre lume, pînă au găsit *explicații* adecvate evenimentelor și pînă au *prezis* în mod științific noi evenimente, oamenii și-au exercitat aceste trei funcții, dar într-un mod specific nivelului lor cultural și intelectual. Astfel, oamenii primitivi trăiau într-o lume naturală asupra căreia nu-și lăsaseră amprenta transformatoare și pe care o *reproduceau* numai în măsura în care această reproducere ajuta la satisfacerea nevoilor imediate de trai. De exemplu, desenele rupestre aveau semnificație cinegetică. Trăind în mijlocul naturalului, oamenii primitivi nu și-au putut *explica* totuși, sau tocmai de aceea, fenomenele naturale prin intermediul naturalului, ci numai recurgînd la supranatural. Natura le asigura existența, dar, prin unele fenomene violente, le-o periclita. Pentru a le explica, primitivii n-au găsit altă ipoteză decît aceea a unor puteri invizibile misterioase, de altă natură, superioare acelora de care dispuneau ei înșiși. În același timp, intensitatea viselor care le populau somnul cu imaginile celor trăite și ale semenilor dispăruți a dus la un *dualism ontologic primitiv* care a determinat credința în două feluri de existențe : unele care se pot percepe cu toate simțurile și oricînd — corpuri materiale — și altele care nu se pot percepe decît numai cu unele simțuri și numai în mod excepțional — spiritele imateriale.

Explicarea supranaturală a fenomenelor naturale, în condițiile în care oamenii erau o parte organică a naturii, este semnificativă : ființarea în existență nu este suficientă pentru a o înțelege, ci transformarea ei și crearea unei noi existențe, sociale, sînt premisele istorice ale oricărei înțelegeri *adecvate*. Acestor premise li se adaugă o componentă indispensabilă — *cultura*. Oamenii înțeleg prin intermediul culturii — acest corp imens de achiziții marcate valoric, în continuă remaniere, dar și în *continuă* creștere, rezultat al cunoașterii și implicat în cunoaștere. Înțelegerea existenței este în funcție de nivelul culturii, de aceea, *resemnarea în ignoranță este paralizantă* din punct de vedere gnoseologic.

Să urmărim acum pe scurt, prin cîteva exemple, cum determină concepția ontologică trăsăturile gnoseologiei și cum gnoseologia face posibilă ontologia.

În *filozofia preclasică a antichității grecești* (pînă în secolul V î.e.n.), ontologia se întemeia pe ideea de schimbare și transformare, căci numai *schimbarea* putea scoate dintr-o substanță primordială unică (apa, aerul, focul, apeironul) mulțimea și varietatea infinită a lucrurilor ce alcătuiau lumea. Heraclit a pus în evidență necesitatea asbolută a schimbării, ca factor al devenirii cosmice, susținînd că ea constituia, în fond, esența însăși a lumii. Dar dacă toate lucrurile, oricît ar fi de diferite, izvorau, prin transformări necontenite, din una și aceeași substanță, atunci ele erau identice. Focul emis de soare, răcindu-se, se prefăcea în aer ; aerul, răcin-

Rev. filoz., **XXVI**, 2, p. 143–172, București, 1979.

du-se se prefăcea în vapori și da naștere norilor; vaporii, răcindu-se, se prefăceau în apă, dînd naștere ploilor; apa, în sfîrșit, răcindu-se se prefăcea în gheață și, uscîndu-se, se prefăcea în pămînt. Naivitatea acestor explicații este evidentă, dar aici era implicată ideea dialectică a identității contrariilor. O astfel de idee nu putea fi obținută pe cale senzorială, căci simțurile îi determinau pe oameni să creadă că lucrurile sînt diferite unele de altele și ireductibile unele la altele. Cum spunea Heraclit însuși, simțurile oamenilor nu puteau fi asemănate decît cu martorii mincinoși.

Ideea de schimbare stă astfel la originile raționalismului, căci ea putea fi obținută numai pe cale rațională. Dar argumentele lui Heraclit au fost răstălmăcite în defavoarea ideii sale de către Parmenide. Schimbarea presupune prefacerea parțială, dar necontenită, a existenței în neexistență. Acestea, fiind contradictorii, nu puteau ființa deopotrivă și în același timp, fiindcă se exclud. Reflecția rațională ne arată că numai existența este reală; neexistența este o ficțiune, un simplu termen negativ al cărui obiect nu poate fi gîndit. De aici rezulta că schimbarea nu este posibilă. Substanța unică există, de vreme ce există lumea, și despre ea știm numai că există și că rămîne veșnic una și aceeași. Contrar acestor idei despre existență, pe care le obținem pe cale rațională, lumea ne apare ca multiplă și schimbătoare. Această aparență este tot rodul activității înșelătoare a simțurilor. Constatăm că două idei contradictorii — ideea de schimbare și ideea de nemișcare — au favorizat orientarea către raționalism a gnoseologiei din perioada preclasică a filozofiei grecești. De fapt, nu aceste idei ca atare, ci caracterul speculativ al ontologiei de atunci, lipsa unor dovezi științifice privitoare la structura existenței au dus la concluzia instituirii unui hiatus între rațional și senzorial în procesul de cunoaștere, pentru înlăturarea „martorilor mincinoși".

Gnoseologia putea în continuare să diminueze caracterul speculativ al ontologiei prin căutarea *mijloacelor* necesare omului în aflarea adevărului despre existență. Trebuia dovedit că cunoașterea este posibilă nu pe cale speculativă, ci metodic, prin stabilirea elementelor prin care omul cunoaște lumea. Prima soluție utilă a dat-o Socrate care a sugerat necesitatea *acordului intersubiectiv* în stabilirea adevărului. Prin *descoperirea și definirea conceptelor* oamenii se puteau pune de acord cu privire la ceea ce era identic în părerile lor diferite sau cu privire la ceea ce era permanent în părerile lor variabile despre lucruri. Identicul și permanentul constituiau *esența* lucrurilor și, în măsura în care cunoașterea era posibilă, ea trebuia să reveleze această esență. Aveau dreptate filozofii ionieni cînd se îndoiau de posibilitatea revelării esențelor pe calea senzorială, atît de schimbătoare. Numai la nivel conceptual oamenii concordă în cunoștințele lor și știința devine posibilă. Dar acordul intersubiectiv, deși necesar, nu era suficient pentru obținerea adevărului, căci oamenii, de multe ori, sînt solidari și în eroare. Era nevoie mai ales de o garanție obiectivă, anume acordul cunoștințelor cu realitatea. Cum se putea ajunge la un asemenea acord? Cum puteau oamenii să știe că ideile lor despre lume erau conforme cu lumea însăși? Cu alte cuvinte, dacă cei mai vechi dintre filozofi parcurseseră mai ales calea de la existență la cunoaștere, întemeind o ontologie speculativă, dar care a generat primele elemente de raționalism în gnoseologie, se cerea acum vehicularea inversă, de la cunoaștere la existență, pentru a stabili fundamentul concordanței dintre cunoștințele omului și existență.

Pentru ca această vehiculare să fie posibilă, Platon a propus teoria „anamnezei" (reamintirii). Oamenii puteau fi siguri că ideile pe care și le formau despre lucruri erau conforme cu ele, deoarece le *recunoșteau*. Cînd o idee, solicitată de percepții senzoriale, apare, la un moment dat, în conștiința noastră, ceea ce se petrece atunci în sufletul nostru este un act de memorie transcendentă. Sufletul *își aduce aminte* că a cunoscut altă dată, într-o altă existență, „esența" pe care o exprimă ideea respectivă.

Descrierea platoniciană a cunoașterii ca recunoaștere rămîne tot în domeniul speculației metafizice și trebuia să se îngemăneze cu o ontologie de același fel. Amintirile sufletului proveneau dintr-o lume a ideilor transcendente care exprimau esențele lucrurilor și care nu puteau exista în lumea sensibilă, adică perceptibilă cu simțurile. Realitățile, fenomenele și lucrurile individuale înregistrate de simțurile noastre sînt doar copii imperfecte, simple „umbre" ale Ideilor eterne și imuabile. Fiecare obiect din lumea noastră, un copac, o masă, însuși omul, așa cum ni-l arată simțurile noastre, nu poate avea alt înțeles decît acela de copii imperfecte ale unor idei transcendente; ceea ce înseamnă că înțelesul realității nu trebuie căutat în sfera obiectelor și fenomenelor cunoscute prin activitatea simțurilor; aceasta este o realitate imperfectă, o realitate epifenomenală, adică o realitate care nu poate influența lumea perfectă a ideilor. Lumea ideilor este adevărata realitate și este formată din Idei eterne, imuabile și incoruptibile[1].

Astfel, complexului cognitiv uman, ce părea constituit din două părți distincte —

[1] Vezi Ernest Stere, *Istoria filosofiei antice și medievale*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 131.

sensibilitatea şi raţiunea — trebuia să-i corespundă două lumi distincte, inegale sub raportul conţinutului şi al demnităţii ontologice — lumea concretă, *sensibilă*, şi lumea ideilor, *inteligibilă*. Din fericire, comunicarea dintre cele două lumi era posibilă, căci ideea era un *model* sau o *paradigmă* şi un principiu generator al lucrurilor materiale, iar creaţiile umane puteau *participa* la esenţe, la Ideile imuabile. De exemplu, un poem şi o sculptură fiind frumoase, participau la Ideea de frumos. Mecanismul cunoaşterii consta în a proiecta structurile de cunoaştere într-un univers suprasensibil şi neschimbător, fără ca aceste structuri să aparţină unui subiect uman sau transcendental. Subiectul nu era deci activ în cunoaştere şi se mulţumea a beneficia, prin amintire şi participare, de reflexul ideilor eterne. Ontologia platoniciană a ideilor ne apare deci îngemănată cu o gnoseologie în centrul căreia se afla un subiect pasiv şi contemplativ şi care lăsa nerezolvate două probleme : 1) cum să fie cunoscută o lume a ideilor de către un subiect care n-a intervenit cu nimic la elaborarea sa ; 2) chiar dacă era posibilă comunicarea dintre lumea ideilor şi lumea sensibilă, înfăptuirea propriu-zisă a acestei comunicări rămînea în domeniul speculaţiilor metafizice, atît la nivel ontic, precum şi la nivel gnoseologic.

Prin teoria recunoaşterii sau a reamintirii, Platon a adăugat raţionalismului antic primele elemente de *apriorism* din teoria cunoaşterii şi, deşi în manieră speculativă, a solicitat gîndirea antichităţii să creadă în preexistenţa adevărului absolut, faţă de orice act de cunoaştere, şi în posibilitatea ştiinţei. Adevărul preexistă în raţiunea noastră, înainte de experienţa prin care se constituie ştiinţa. Experienţa nu creează deci adevărul şi acesta îşi păstrează valoarea întreagă, întrucît există înaintea raţiunii în care îl găsim şi care l-a dobîndit, înainte de a se particulariza într-un corp, în timpul şederii sale prin lumea ideilor.

Prin urmare, nici vehicularea de la cunoaştere la existenţă nu putea evita speculaţia nefundată, dar meritul lui Platon îl găsim în consecinţa perenă că *ştiinţa este posibilă* prin participare la lumea ideilor, adică la general şi esenţial. Evadarea din speculativ se putea petrece numai prin cîteva sinteze : la nivel ontic, dintre particular şi general ; la nivel gnoseologic, dintre senzorial şi raţional ; la nivel filozofic, dintre ontologie, gnoseologie şi logică. Aristotel, enciclopedistul lumii antice, a reuşit să realizeze astfel de sinteze.

Transcendenţa ideilor, adică a generalului păstra în obscuritate legătura cu lumea lucrurilor particulare, de aceea Aristotel propune *imanenţa* generalului. Ideile generale există în lucrurile particulare, formîndu-le esenţa. Esenţele lucrurilor sînt *formele* ce determină materia din care lucrurile sînt alcătuite, dîndu-i calităţile şi proprietăţile diferenţierii şi individualizării sale. Pentru a putea îndeplini această funcţie, formele lucrurilor trebuiau să existe în lucruri. Sinteza de la nivel ontic era astfel realizată, asigurîndu-se obiectivitatea generalului, dar nu prin transcendenţă, generatoare de idealism, ci prin imanenţă, sugerînd materialismul.

Cunoaşterea generalului era determinată de imanenţa sa, căci oamenii trebuiau să ajungă la el nu prin reamintire, ci printr-un proces complex care trebuia să înceapă în *experienţă* cu ajutorul organelor de simţ, căci geneza noţiunilor generale presupunea un material prealabil : acela al imaginilor particulare furnizate de perceperea senzorială a lucrurilor. Cum spunea Aristotel, *nici o noţiune fără imagine*. Pentru a deveni noţiune, imaginea suferea o primă transformare, prefăcîndu-se în *imagine generică* a unei clase de lucruri de acelaşi fel, pierzînd prin *abstractizare* caracterele particulare ale percepţiei senzoriale şi păstrînd caracterele generale ale clasei respective. Imaginea generică nu este încă noţiune, deoarece mai cuprinde reziduuri din lumea sensibilă, reprezentînd aspecte materiale ale lucrurilor. Faţă de noţiune, imaginea generică are rolul asemănător cu al unei figuri geometrice, utilizată ca exemplu pentru o teoremă. Aşa cum geometrul, în timpul demonstraţiei, face abstracţie de ceea ce este particular în figura geometrică, mintea oamenilor lasă la o parte ceea ce este concret în imaginea generică, pentru a ajunge la noţiunea sau la ideea generală.

Personanţa generalului cu ajutorul conlucrării dintre senzorial şi raţional era la Aristotel operaţia preliminară constituirii ştiinţei, a cărei posibilitate se fundamenta acum pe existenţa generalului în particular şi pe activitatea subiectului de a-l extrage. Legătura dintre ontologie şi gnoseologie începea să se realizeze prin intermediul ştiinţei. Aceasta trebuia să ordoneze noţiunile cu ajutorul unor criterii obiective pentru ca ordinea gnoseologică a ideilor să redea ordinea existenţei. Ordinea raţională a ideilor nu se putea realiza fortuit : trebuia un *instrument* eficace a cărui universalitate să-i asigure aplicabilitatea nelimitată. Acest instrument nu mai putea fi imanent lucrurilor, el se constituia din structurile formale ale raţiunii şi, deşi era liantul dintre ontologie şi gnoseologie, el trebuia să preexiste oricărui act de cunoaştere. El asigura înlănţuirea noţiunilor în judecăţi şi a judecăţilor în demonstraţii. Acest instrument era *logica* şi aparţinea *intelectului activ*.

Prin conceperea intelectului activ, opus funcţional celui pasiv, Aristotel făcea şi el

loc elementelor apriorice în cunoaștere. El este activ în înțelesul că este creator, dar el nu primește nimic din afară, ci scoate totul din sine însuși, formulînd principiile prime ale științei, care sînt evidente fără demonstrație, deoarece sînt obținute prin cugetare intuitivă pură. Intelectul pasiv și intelectul activ se deosebesc, nu numai funcțional, ci și prin natura lor. Fiind legat de organele de simț, de la care trebuia să primească întregul material cu care lucrează, intelectul pasiv depinde de corpul material al oamenilor și este muritor ca și acesta. Intelectul activ nu depinde de organele de simț, căci nu primește nimic de la ele, și prin urmare este nemuritor prin structurile sale.

Subiectul gnoseologiei aristotelice se originează în experiență, prin intelectul pasiv, și transcende în nemurire, prin structurile intelectului activ care formulează adevărurile eterne ale logicii. Știința devine posibilă și ea, căci se bazează pe experiență și se justifică prin principii create rațional de intelectul activ. Gnoseologia aristotelică, legată strîns de ontologia sa, și exprimată de știință, cu ajutorul logicii, este astfel un *compozitum* de elemente empiriste, raționaliste și aprioriste, realizat într-o formă care depindea de necesitățile logice ale gîndirii și nu de speculații metafizice [2] și mitice, ca la Platon.

Dacă vom continua parcurgerea istoriei filozofiei, vom constata aceleași legături strînse și vehiculări între ontologie și gnoseologie. Descartes a reluat drumul de la cunoaștere la existență, în manieră raționalistă, dar pentru a descoperi primatul existenței, însă concepția sa dualistă nu i-a permis să găsească liantul necesar. Totuși, Descartes a sesizat noi aspecte ale semnificației gnoseologiei pentru ontologie. Principiul său, „gîndesc, deci exist", nu permitea ontologiei să se situeze în afara și deasupra gnoseologiei, dimpotrivă, el sugera încadrarea ontologiei în gnoseologie.

Primatul gnoseologiei apare cu pregnanță în filozofia lui I. Kant care a cercetat formele *a priori* ale cunoașterii în vederea întemeierii ontologiei ca teorie asemănătoare disciplinelor științifice, precum matematica și fizica. Teoria cunoașterii devine vestibulul inevitabil al filozofiei, căci, înainte de a încerca să cunoști lumea, trebuie să cunoști însuși instrumentul cunoașterii, valoarea și limitele lui. Pe bună dreptate, *Critica rațiunii pure* a fost caracterizată drept o analiză monumentală a cunoașterii. Ea a pus în valoare mecanismul cunoașterii, a analizat cu pătrundere *structurile noetice*, stabilind rolul activ al subiectului în procesul de cunoaștere. Din păcate, în această operă capitală s-a ajuns la concluzia că structurile noetice nu permit cunoașterea lucrurilor *așa cum sînt*, ci *așa cum ne apar*. Prin Immanuel Kant, *scepticismul* se apropie de *agnosticism*.

Hegel reconstituie primatul ontologiei pentru a înlătura agnosticismul, dar ontologia sa întemeiază cel mai consecvent *idealism obiectiv* din istoria filozofiei. Natura, în concepția sa, este un moment al dezvoltării *Ideii absolute*, care se înstrăinează și se exteriorizează, devenind o altă ființă a Ideii, pentru a se găsi, finalmente, în formele intelectului și ale rațiunii. Realul, fiind de aceeași natură cu ideile, este în mod firesc cognoscibil. Procesul cunoașterii se identifică cu procesul evoluției cosmice și, prin urmare, logica se transformă în metafizică. Această identificare rezultă clar din formula hegeliană celebră : *Tot ce este real este rațional*, adică tot ce există este o manifestare a Rațiunii, care constituie esența universului, fiindcă a fost și este principiul lui creator, care i-a dat și îi dă naștere necontenit. Această identificare cosmică reliefează și „meritul incontestabil al lui Hegel de a fi conceput categoriile filozofice nu numai ca forme ale gîndirii noastre, dar și ca expresie a determinărilor fundamentale, obiective, ale naturii și societății. Astfel, Hegel înlătură separarea și contrapunerea dintre ontologie, logică și gnoseologie"[3], toate reunite prin *dialectică* — teorie și metodă, în același timp. *Teorie*, pentru că oferă legile dezvoltării onticului și noeticului; *metodă*, pentru că oferă un mod filozofic de a concepe lumea. Numai că dialectica hegeliană răsturna idealist raporturile rațiunii cu existența și se cantona în sistemul său — realizare supremă a Spiritului absolut. Rațiunea creatoare, înstrăinîndu-se de ea însăși, la începutul evoluției cosmice, a ajuns, în sfîrșit, să se recunoască pe ea însăși în universul pe care l-a creat. Conștiința la Hegel, depersonalizată, devenea conștiința redeșteptată a Absolutului sau Spiritul Absolut însuși. Această infatuare ar fi dus la ruinarea hegelianismului, dacă materialismul dialectic n-ar fi desprins „sîmburele rațional" — *dialectica* — pentru a-l transforma în metodă științifică a celei mai consecvente forme de materialism.

Secolul al XX-lea reînvie și el ontologia, care își subsumează teoria cunoașterii cu ajutorul altor mijloace și pe baza cunoștințelor științifice. Dintre filozofii nemarxiști

[2] Termenul de *metafizică* desemnează, în cele ce urmează, o parte din filozofia nemarxistă în care se tratează, de obicei, speculativ, principiile fundamentale ale ontologiei.

[3] Tiberiu Nicola și Ion Ceapraz, *Conceptul de realitate obiectivă*, Craiova, Edit. Scrisul românesc, 1976, p. 12.

contemporani, Heidegger s-a ocupat de structurile intelectuale ale subiectului *(Dasein)*, adică acea ființă prezentă-la-lume căreia i se dezvăluie lumea și care este în principiu aptă s-o înțeleagă și s-o interpreteze. Chiar dacă filozofia debutează cu gnoseologia, aceasta trebuie cercetată pentru că numai prin ea se ajunge la existență *(Sein)*. *Dasein* are calitatea de a putea interpreta pe *Sein;* el este Ființă prezentă la Ființă. Desigur cunoașterea existenței nu poate fi plenară, ea se caracterizează prin finitudine, dar această finitudine este mereu depășită prin însăși discursivitatea intelectului, care aspiră să atingă infinitudinea, prin anexarea asimptotică de noi și noi domenii ale realului.

Itinerariul nostru istoric este semnificativ pentru exemplificarea legăturii directe și reciproc determinatoare dintre ontologie și gnoseologie. Din păcate, majoritatea exemplelor au relevat limite și erori, au dezvăluit caracterul preponderent speculativ al analizei acestui raport.

Materialismul dialectic și istoric a depășit limitele, erorile și dificultățile din filozofia premarxistă și apoi din filozofia nemarxistă contemporană, printr-o analiză sistematică și conștientizată. Necesitatea legăturii indisolubile dintre ontologie și gnoseologie a fost *dedusă* prin postularea *problemei fundamentale a filozofiei*, problema raportului dintre existența materială și gîndire. O dialectică reală, căci cele două entități nu mai sînt abstracte, ca în filozofia hegeliană, ci ele reprezintă o dispunere reală prin intermediul *relației dintre om și natură*. Omul este o parte integrantă a naturii, o ființă obiectivă care acționează în mod obiectiv. „*Omul* este în mod nemijlocit o *ființă naturală* ... Ca ființă naturală vie, el este . . . înzestrat cu *forțe naturale*, cu *forțe vitale*, este o ființă naturală *activă*". Aceasta înseamnă că omul „are ca obiect al ființei sale, al manifestărilor sale vitale *obiecte reale, sensibile*, cu alte cuvinte, că el poate să-și *manifeste* viața numai pe obiecte reale, sensibile"[4]. Totodată, aceasta înseamnă că, fiind integrat în existență, omul nu acționează în mod arbitrar și autonom, ci în cadrul condițiilor și legilor naturale și sociale.

Se realizează o *emancipare umană* reală, care a pus în planul cercetării filozofice și implicit în cel al activității practice problema omului ca *obiect* pentru omul ca *subiect*. Omul *creează* obiecte pentru că și el depinde de obiecte. În felul acesta se precizează că *primordialitatea* materiei, a naturii, față de specia umană (implicit față de conștiință) are un caracter genetic, dar, pe de altă parte, natura, în cadrul relației sale cu omul social, este un produs istoric și este marcată de acțiunea umană asupra ei.

În cadrul problemei fundamentale, materialismul dialectic a realizat legătura organică dintre ontologie și gnoseologie, prin reconsiderarea realității sau existenței materiale. Aceasta este concepută nu numai ca *obiect*, ci și ca *activitate sensibilă, umană, practică*, nu numai ca dat, ci și ca *produs*. Omul poate cunoaște realitatea nu numai fiindcă aceasta îi este dată, ci și fiindcă o *re-produce* conform necesităților și posibilităților sale gnoseologice și practice.

Considerînd ca obiect al cunoașterii datul empiric real, pentru materialismul premarxist întregul proces cognitiv apărea ca acțiunea datului real asupra subiectului: „Obiectul (realitatea, sensibilul) este luat numai sub forma *obiectului* sau a contemplării"[5]. Prin actul contemplării se făcea abstracție de caracterul activ al structurilor sau formelor subiectului care cunoaște. Ignorînd caracterul activ al cunoașterii, materialismul premarxist a considerat drept realitate „în sine" ceea ce nu era decît imaginea pe care o avea subiectul despre ea, în fiecare etapă a dezvoltării științei și tehnicii, cu ajutorul conceptelor de care dispunea. Idealismul dialectic kantiano-hegelian a activat subiectul, dar nu la nivel real, ci pe planul abstract al ideilor. La Kant, caracterul activ al subiectului ducea la considerarea intelectului drept facultatea care prescrie realității ordinea, cauzalitatea, necesitatea ș.a. La Hegel, ideea, conceptul, era demiurgul realului.

Marx a trecut atributul de „activ" asupra subiectului cunoașterii, bazîndu-se pe modul cum se raportează subiectul la lume pentru a-i descifra aspectele interne și externe și nu pentru a-i prescrie ordine, necesitate, legitate, sau pentru a o crea. Se asigură astfel cunoașterea existenței naturale și istorice în desfășurarea ei reală, în legăturile și mijlocirile ei reale, în tendințele sale obiective. Cunoașterea nu mai rămîne doar ca *scop* al umanității, ci devine *mijloc de acțiune* în vederea transformării calității. A *11-a Teză*, sugerată de lectura lucrării lui Feuerbach, *Esența creștinismului*, prin care Marx afirma că „filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri, important este însă de a o schimba"[6], concepea cunoașterea ca mijloc de transformare a existenței. Ideea de activitate transformatoare a impus, în filozofia marxistă, categoria de *practică*, prin care s-a produs, de fapt, începutul marii

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 617.

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 7.

[6] *Ibidem*, p. 7.

revoluții filozofice : „Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una practică. În practică omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale"[7]. *Joncțiunea dintre ontologie și gnoseologie se realizează astfel prin intermediul practicii*, mai precis, printr-o *anumită înțelegere* a acestei practici. Căci nu este vorba de o reacție subiectiv-voluntaristă față de realitate, în sens pragmatist, după criteriul utilității, ci de o acțiune călăuzită rațional prin care se afirmă *legătura din ce în ce mai strînsă dintre istoria naturii și istoria omului*.

Pentru a cunoaște existența omul merge în întîmpinarea sa, proiectîndu-și ființa asupra ei, transformînd existența și transformîndu-se pe sine, *prin intermediul practicii* și, apoi, tot prin intermediul practicii verifică justețea acestor transformări pentru a ajunge la obiectivitate. În acest sens, A. Gramsci scria că „noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul este devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt devenire, și obiectivitatea este deci devenire".

[7] *Ibidem*, p. 5.

Dezvoltîndu-se, existența se dedublează în *existență obiectivă* (materie, realitate obiectivă) și *existență subiectivă* (conștiință, realitate subiectivă), dar această dedublare nu înseamnă hiatus. Realitatea subiectivă, fiind un produs al dezvoltării realității obiective, influențează, modifică și transformă realitatea obiectivă. Cu alte cuvinte, existența devine obiectivă numai în momentul dedublării sale, adică prin apariția existenței subiective, și rămîne obiectivă, chiar dacă realitatea subiectivă acționează asupra ei, modificînd-o și transformînd-o, prin activitatea practică și teoretică.

Aspectul activ, constructiv, creator, revoluționar, al cunoașterii, asupra căruia Marx a accentuat decisiv, primește astăzi o valorizare sporită, căci dispare ambiția de a cunoaște existența ca o totalitate cuprinsă într-un sistem conceptual desăvîrșit. Imaginea pe care o oferă existența este infinit perfectibilă pe măsura infinității aspectelor sale.

Realizarea legăturii indisolubile dintre ontologie și gnoseologie, în cadrul filozofiei marxiste, oferă nu numai principii teoretice pentru activitatea cognitivă, ci fundamentează și activitatea de transformare de către om a lumii, adică a naturii, societății și a lui însuși.

# PROCESUL ȘI STRUCTURA CUNOAȘTERII ÎN PLAN PSIHIC, SOCIAL ȘI LOGIC

DE

ION FRĂȚILĂ

Deși s-au realizat pași importanți în analiza materialist-dialectică a cunoașterii, se face totuși resimțită necesitatea clarificării (reelaborării) unor concepte, ca și aceea a creării (elaborării) altora noi. Înseși concepte de bază (primare, fundamentale) prin care desemnăm procesul și structura cunoașterii, cum sînt cele de trepte, momente, aspecte, laturi ale cunoașterii sau de tipuri, feluri, nivele, grade ale cunoașterii, ori de forme ale cunoașterii, sînt *încă departe de a fi suficient elaborate*, ceea ce face ca *termenii*, prin care sînt desemnate, să apară și ei ca *insuficient de întemeiați* și, prin aceasta, generatori de confuzii și neclarități. Astfel, prin *„forme* ale cunoașterii" s-ar putea înțelege, tot așa de bine, fie *tipurile* (felurile, nivelele, gradele) cunoașterii, fie (de ce nu ?) *treptele* (momentele, laturile) cunoașterii.

Spre a ne asigura cu termeni suficient de preciși este necesar să apelăm la ceea ce, îndeobște, se numește convenție de limbaj. Fără a recurge, însă, la termeni cu totul originali și artificiali (din afara cadrului limbii naturale, ca în matematică, de exemplu), vom încerca o redefinire a celor de mai sus, astfel încît să se elimine pe cît posibil, în aplicarea lor, sinonimia sau confuzia. Pe bază de convenție, deci, vom înțelege prin *forme ale cunoașterii* numai (și numai) rezultatul *(produsul)* cunoașterii, adică numai (și numai) formele în care realitatea obiectivă este reflectată (transpusă, tradusă) în mintea (conștiința) omului. Procedînd astfel,

înseamnă că ceilalţi termeni, redaţi mai sus, rămîn valabili numai (şi numai) în raport cu *procesul* cunoaşterii, urmînd să fie precizaţi, unii în raport cu alţii, în continuare.

Atît ca proces, cît şi ca produs, cunoaşterea poate fi analizată în raport cu *trei planuri (criterii) distincte*. Într-un prim caz, avem de-a face cu analiza cunoaşterii în *plan psihic*, în cel de-al doilea caz, cu analiza ei în *plan social*, şi, în sfîrşit, în cel de-al treilea caz, cu analiza ei în *plan logic*. Insuficienta elaborare a unor concepte de bază privitoare la procesul şi structura cunoaşterii, respectiv, imprecizia termenilor prin care se desemnează aceste concepte, se explică, înainte de toate, tocmai prin aceea că nu s-a procedat încă la o determinare clară, riguroasă a acestor trei planuri (criterii) de analiză, deşi existau deja premise suficiente în acest sens, şi anume, în unele lucrări ale clasicilor materialismului dialectic.

Ceea ce ne-am propus aici se înscrie în atingerea unui astfel de obiectiv. Şi, dintr-un început, în aşa fel încît să nu vorbim, aşa cum s-ar părea la prima vedere, de trei procese diferite, ci de un *proces unic*, iar acesta, inclusiv în funcţie de *istoria cunoaşterii*, adică de *nivelele genetice şi de dezvoltare* pe care le înregistrează cunoaşterea.

Spre a ne edifica însă într-o anumită măsură asupra stadiului teoretic actual în abordarea cunoaşterii ca proces şi structură ne vom opri în cele ce urmează la cîteva dintre lucrările marxiste mai noi de teoria cunoaşterii, încercînd să punem în evidenţă şi în discuţie poziţiile mai semnificative sub raportul obiectivului ce ni l-am propus.

Înainte de toate trebuie spus că, în aceste lucrări, se consideră ca lipsită de temei folosirea expresiilor de „cunoaştere senzorială" şi de „cunoaşterea raţională", invocîndu-se ca argument faptul că nu poate fi vorba de o cunoaştere propriu-zisă în afara gîndirii (raţiunii); dar consideraţiile se opresc aici, fără ca autorii să abordeze, în continuare, în mod explicit, *problema trecerii (saltului) de la senzorial la logic (raţional)*. Nu se mai vorbeşte acum în mod sistematic de o cunoaştere senzorială şi de una raţională, pe de o parte, şi de o cunoaştere empirică şi de una teoretică, pe de altă parte, dar se vorbeşte fie, uneori, de o cunoaştere fizică şi de una logică-matematică, pe de o parte, şi de una perceptivă, de una empirică şi de una teoretică, pe de altă parte, fie, alteori, de o cunoaştere, ori fizică, ori ostensivă, pe de o parte, şi de una ori discursiv-raţională, ori (simplu) discursivă, pe de altă parte. Nu se abordează problema saltului de la senzorial la logic, dar se invocă raportul dintre cunoaşterea fizică, pe de o parte, şi cea logică-matematică sau cea discursiv-raţională, pe de altă parte. Este adevărat că nu reiese, de aici, în mod expres (clar, explicit) o identificare a acestor două tipuri de raporturi, dar nici nu sîntem avertizaţi măcar împotriva unei astfel de identificări. În plus, se vorbeşte de un nou tip de cunoaştere, *cunoaşterea perceptivă*, ceea ce, după părerea noastră, îşi are originea *într-o* retranscriere pripită a termenilor dintr-o formulă cunoscută a lui V. I. Lenin privitoare la calea dialectică a cunoaşterii adevărului[1].

Din faptul că, într-adevăr, nu se poate vorbi de o *cunoaştere* senzorială în afara gîndirii, nu rezultă, după părerea noastră, că senzorialul n-ar putea fi recunoscut ca un *moment* (treaptă, latură) al cunoaşterii, alături (*în afară*, distinct) de o *altă cunoaştere*, respectiv, faţă de cea zisă raţională. În conformitate cu un anumit criteriu, „cunoaşterea senzorială" apare, într-adevăr, ca ceva anterior, opus, exterior, în afara celei raţionale. Numai că o asemenea analiză ne conduce la ideea considerării celor două feluri de cunoaştere ca două trepte (momente, laturi) diferite ale *cunoaşterii*, fără ca prin aceasta să cădem, aşa cum se aşteaptă unii, în păcatul *mecanicismului*. Ca de exemplu, Cornel Popa, care scrie: „... împărţirea tradiţională a formelor cunoaşterii în aşa-zisa treaptă senzorială şi în treapta raţională duce la o imagine simplistă şi mecanicistă despre actul cunoaşterii. Mai legitim este să distingem între o aşa-numită cunoaştere empirică, comună şi cunoaşterea teoretică, raţional-sistematică"[2]. Sau: „Formele reflectării senzoriale (senzaţia, percepţia şi reprezentarea) constituie dimensiunea psihologică a actului cunoaşterii"[3]. Precum şi: „Formele reflectării senzoriale (senzaţia, percepţia şi reprezentarea) constituie dimensiunea psihologică a actului cunoaşterii..."[4]. Or: „Senzaţiile şi percepţiile sînt forme de reflectare ce *înlesnesc şi condiţionează actul cunoaşterii*, dar nu sînt ca atare *operaţii cognitive; multe* dintre ele nici nu ating pragul conştientizării"[5]. Sau, în sfîrşit: „Totodată, precizăm că senzaţia, percepţia şi reprezentarea — deşi nu sînt prin ele însele forme de cunoaştere în sensul propriu al cuvîntului — dobîndesc

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 163.

[2] Cornel Popa, *Teoria cunoaşterii (Perspectivă semiotico-praxiologică asupra actului cunoaşterii)*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 29.

[3] Cornel Popa, *Cunoaştere şi adevăr; ştiinţa şi societatea*, în vol. *Materialism dialectic şi istoric* (colectivul de coordonare: Ion Tudosescu — responsabil, Mihai Florea, Cornel Popa), Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1975, p. 345.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem.*

o deosebită valoare gnoseologică, în măsura în care mijlocesc instituirea unor operații cognitive, logic-sintactice"[6]. Față cu disocierea netă din citatele de mai sus găsim cît se poate de legitim să ne întrebăm: numai senzația, percepția și reprezentarea constituie dimensiunea *psihologică* a cunoașterii?; gîndirea — ca „operații cognitive, logic-sintactice" — nu prezintă și ea o dimensiune psihologică? Iată așadar, la ce poate duce faptul că în analiza cunoașterii nu se întrevede în mod clar oportunitatea *detașării planului logic de cel psihic*. Dar să vedem ce ne spune și un alt autor. „Ca trăiri, ca fapte de conștiință, scrie M. Flonta, senzațiile și percepțiile constituie doar premise ale cunoașterii"[7]. Afirmația, desigur, nu poate fi respinsă ca eronată. Dar și aici se ridică întrebarea: oare numai senzorialul poate fi tratat ca „premisă a cunoașterii", iar rationalul, nu?; oare în ceea ce privește senzațiile, percepțiile și reprezentările nu putem admite că, într-un sens anumit, presupun și ele ca „premisă" *ideea* (judecata, raționamentul), adică gîndirea?. „Cunoașterea perceptivă, scrie în continuare același autor, este primul nivel al cunoașterii, baza pe care se construiesc celelalte nivele, nivelul empiric și nivelul teoretic al cunoașterii fizice". „Considerăm, în acord cu alți autori marxiști, că în acest sens poate fi înțeleasă și interpretată cunoscuta notație leninistă (privitoare la calea dialectică a cunoașterii adevărului,— n.n.)". „Dealtfel, contextul în care este formulată această afirmație indică că Lenin are în vedere mișcarea cunoașterii de la concret la abstract și de la abstract la concret și *nu susține, prin urmare, existența unei cunoașteri senzoriale, anterioare și exterioare cunoașterii raționale, logice*" (subl. ns. — *I.F.*). „De aceea în afara gîndirii nu există cunoaștere omenească propriu-zisă. Rezultatul experienței senzoriale, pentru a fi cunoaștere, trebuie atras în sfera gîndirii și formulat într-o limbă sau alta"[8]. Desigur că senzațiile, percepțiile, reprezentările apar atît ca *stări de conștiință*, cît și ca *procese* și *produse* ale cunoașterii. Dar din faptul că ele sînt văzute din perspectiva cunoașterii, astfel încît nu mai apar ca procese ale cunoașterii decît prin aceea că fac parte organică din ceea ce se numește gîndire, nu înseamnă că, în felul acesta, putem spune că ele își pierd cu totul specificitatea (identitatea) procesuală. Cînd un proces elementar (sau, așa-zis inferior) devine unul subordonat (organic) față de un alt proces complex (sau, așa-zis superior) nu se poate spune că prin aceasta primul ar fi dispărut total, și că prin analiză nu-i putem determina prezența. Așadar, cunoașterea trebuie interpretată ca un proces în cadrul căruia se pot determina atît *momente* în care el apare ca *preponderent senzorial*, cît și *momente* în care el apare ca *preponderent rațional*. Prin urmare, senzorialul trebuie văzut nu numai în raport cu rezultatul (produsul) cunoașterii, ci și cu *procesul* acesteia. Desigur că procesul cunoașterii trebuie văzut ca fiind un proces *unic* (unitar) al cărui specific uman îl constituie tocmai prezența gîndirii (respectiv, a cuvîntului, ca instrument mijlocitor, cristalizator și vehiculant al abstragerilor), dar nimic nu ne împiedică *să determinăm diversul ce intră în unitatea acestui proces*. A spune că există momente senzoriale în cadrul cunoașterii înseamnă să vorbim de o cunoaștere senzorială numai în raport cu cea rațională, astfel încît nu numai prima, ci și a doua apare atît ca relativ-*anterioară*, cît și ca relativ-*independentă* față de cealaltă.

Vom nota în acest punct că ne detașăm net de cercetătorul sovietic V. A. Smirnov, care scrie: „... experiența senzorială și gîndirea *nu se succed în timp*, ele sînt *concomitent două laturi* ale conștiinței umane existente (subl. ns. — *I.F.*)"[9]. Autorul așadar refuză să considere cele două „laturi" drept entități diferite (distincte). Fiind luate ca „două laturi", ele sînt considerate ca fiind ale aceleiași entități, iar aceasta din urmă văzută doar din unghiuri diferite. Numai în acest sens (de considerare a cunoașterii din exterior: ca ansamblu entitate) autorul are dreptate. Într-adevăr, cele două laturi apar astfel ca fiind concomitente (nesuccedîndu-se una în raport cu alta). Dacă le considerăm însă ca entități diferite (distincte), ca însemnînd, fiecare, dar numai parțial, cunoașterea, atunci bineînțeles că putem afirma și contrariul, respectiv, că sînt și succesive (neconcomitente). Numai că de data aceasta le avem în vedere nu din exterior, ci din interior, ca momente care definesc cunoașterea ca *proces*.

*Anterioritatea și independența momentelor senzoriale* ale cunoașterii (respectiv, a așazisei cunoașteri senzoriale) sînt relative în două feluri: mai întîi, întrucît momentul senzorial apare ca atare numai în virtutea fenomenului de preponderență, respectiv, că într-o anumită proporție, el apare și ca rațional, iar apoi, întrucît, în ansamblu,

---

[6] *Ibid.*, p. 4.

[7] M. Flonta, *Dialectica procesului cunoașterii*, în vol. *Materialismul dialectic — Prelegeri* (colegiul de redacție: Alex. Valentin — coordonator, Călina Mare, Ludwig Grünberg, Mircea Flonta), București, Edit. politică, 1973, p. 523.

[8] *Ibidem*.

[9] V. A. Smirnov, *Nivele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în vol. *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 62.

momentele senzorialului apar ca subordonate celor ale raţionalului, în sensul că senzorialul apare ca ceva dinainte dat şi prin aceasta, prin preluare, ca premisă în raport cu celelalte. La fel poate fi interpretată şi relativa *anterioritate şi independenţă a momentelor raţionale:* mai întîi, întrucît momentul raţional apare ca atare numai în virtutea fenomenului de preponderenţă, respectiv, că într-o anumită proporţie el apare şi ca senzorial, iar apoi, întrucît în ansamblu momentele raţionalului apar şi ele ca *premisă* în raport cu senzorialul. În acest sens nu se poate să nu admitem o relativă anterioritate şi independenţă a senzorialului faţă de raţional, şi invers. Este vorba, evident, de o analiză efectuată după *criteriul funcţionalităţii cunoaşterii*, şi nu atît după unul *istoric* (antropogenetic ori ontogenetic). Dar pentru ca această idee să fie admisă mai uşor este bine ca acum să trecem la o interpretare a raportului dintre ceea ce ne apare prin termenii de *momente* sau *trepte* ale cunoaşterii şi ceea ce ne apare prin termenul de *latură* a cunoaşterii.

Cunoaşterea senzorială nu trebuie, deci, ipostaziată în cunoaştere cu totul de sine stătătoare, adică alături sau în afara *altei cunoaşteri*, ci drept *latură* a unui proces *unic* de cunoaştere, adică ceva (moment, treaptă, aspect) existent în cadrul cunoaşterii (nu în afara ei) şi numai aici ca ceva alături (ca ceva care apare ca atare numai prin „raportare" la altceva) sau în afara altei laturi (ca ceva distinct care apare astfel numai în raport cu altceva distinct), respectiv, ca ceva distinct faţă de cea raţională. De aceea nici n-ar fi soluţia cea mai bună să se renunţe la ideea unei cunoaşteri senzoriale alături de cea raţională, cum recomandă unii autori. Discutabilă în această problemă, după opinia noastră, este nu distincţia dintre senzorial şi raţional în plan procesual, distincţie înţeleasă ca delimitînd două trepte (momente, laturi, aspecte) ale cunoaşterii, ci starea de fapt a expresiilor „cunoaştere senzorială" şi „cunoaştere raţională", care continuă a suferi de imprecizie şi insuficientă determinare teoretică.

Nici măcar o adevărată inovaţie conceptuală, cum este cea introdusă de Cornel Popa, prin care cunoaşterea (văzută, de data aceasta, prin prisma procesului de învăţare) este prezentată ca fiind, pe de o parte, *ostensivă* şi, pe de altă parte, *discursivă*[10], nu a condus la schimbări teoretice semnificative. Dealtfel, chiar într-o lucrare de ultimă oră, anume într-un dicţionar de psihologie, regăsim cam aceeaşi stare generală de punere a problemei[11]. Şi, de asemenea, acelaşi autor într-o lucrare anterioară, ne oferea pe ton confesiv o caracterizare a dificultăţii teoretice referitoare la procesul şi structura cunoaşterii, în speţă, la ceea ce s-a numit *saltul (trecerea)* de la senzorial la logic: „... în toată bogăţia datelor psihologice şi psihosociologice, generalizările epistemologice pe o astfel de temă ar putea să fie riscante şi premature. Deşi personal mă ocup de peste un sfert de secol de această problemă capitală a saltului la logic, nu consider că pot depăşi stadiul în care problema este pusă şi implicit formulată şi reformulată"[12].

Dar să revenim la punctul de vedere al lui V. A. Smirnov. Luînd drept fundamentală ideea că „activitatea de cunoaştere este un proces complex, multilateral de reflectare a realităţii" şi considerînd că „mersul acestui proces, în linii mari, este sintetizat în formula lui Lenin: *« de la intuirea vie la gîndirea abstractă şi de la ea la practică»*, autorul sovietic adaugă: „Este unanim acceptată împărţirea procesului de cunoaştere în două *trepte: treapta* intuirii vii şi *treapta* gîndirii abstracte. Ce conţinut trebuie pus însă în această subdiviziune evidentă şi incontestabilă? Într-o serie de lucrări, problema *treptelor* de cunoaştere este identificată cu problema raportului dintre senzaţie şi gîndire, dintre sensibilitate şi raţiune. În unele cazuri această poziţie este precizată pe baza teoriei lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare. Pe plan filozofic, problema raportului dintre sensibilitate şi gîndire este extrem de importantă. Se pune însă întrebarea *dacă sensibilitatea şi gîndirea pot fi considerate trepte ale cunoaşterii. Părerea noastră este că nu*" (subl. ns.—*I.F.*). Apoi: „Problema nivelelor de cunoaştere trebuie distinsă, după părerea noastră, de problema « senzaţie-gîndire ». În primă aproximaţie, se pot evidenţia două *nivele:* cunoaştere empirică şi cunoaştere teoretică" (subl. ns. — *I.F.*). Şi: „Fără îndoială, cele două distincţii — între « senzaţie şi gîndire » şi între « empiric şi teoretic » — ... sînt ... departe de a fi identice". De asemenea: „Considerăm că problema *treptelor* cunoaşterii se poate pune numai în planul « empiric-teoretic », şi nu în planul « senzaţie-gîndire » (primul — al doilea sistem de semnalizare)". Precum şi: „Este limpede că formularea dată de Lenin caracterizează direcţia generală a dezvoltării cunoaşterii. Procesul cunoaşterii, după

[10] Vezi, Cornel Popa, *Teoria cunoaşterii (Perspectivă semiotico-praxiologică asupra actului cunoaşterii)*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 30—41.

[11] Vezi, Paul Popescu Neveanu, *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1978, p. 166—167 (cf. art. *Cunoaştere).*

[12] Paul Popescu Neveanu, *Curs de psihologie generală*, vol. II. Tipografia Universităţii din Bucureşti, 1977, p. 210.

cum arăta V. I. Lenin, este complex și multilateral. Departe de a fi liniar, orientarea lui generală se manifestă numai în ansamblu, în tendință, în rezultat"[13]. Cam aceasta ar fi sumar ilustrată, poziția de bază a lui V. A. Smirnov și care poate fi regăsită la alți cercetători marxiști ai problemei cunoașterii. În ceea ce ne privește facem constatarea, întîi, că autorul identifică termenul de *treaptă* a cunoașterii cu cel de *nivel* de cunoaștere, de unde poziția sa negativă față de posibilitatea folosirii acestor termeni în abordarea raportului senzație—gîndire (sensibilitate—rațiune, sensibilitate—gîndire). În al doilea rînd, traducînd reducționist raportul „senzație—gîndire" ca un raport între primul și al doilea sistem de semnalizare, autorul își răpește singur posibilitatea interpretării „formulei" lui V. I. Lenin inclusiv în cadrul acestui raport (respectiv, nu numai în cadrul raportului „empiric—teoretic"). În al treilea rînd, problema trecerii (saltului) de la senzorial la logic nu mai apare explicit formulată, ceea ce la el echivalează, de fapt, cu o trecere a ei pe seama preocupărilor filozofice ale fiziologiei sau, probabil, pe seama preocupărilor filozofice ale unei psihologii situată *mai încoace* de teoria generală (unitară, de ansamblu) a cunoașterii. În al patrulea rînd, excluzînd raportul „senzație—gîndire" din cadrul propriu-zis al procesului cunoașterii, autorul s-a simțit obligat să interpreteze „direcția generală a dezvoltării cunoașterii" („orientarea generală a procesului cunoașterii") dintr-o perspectivă exterioară, în conformitate cu care cunoașterea este determinată numai în funcție de rezultatele social-istorice ale sale, fără să o mai poată interpreta și dintr-o altă perspectivă, respectiv, din cea internă, în conformitate cu care cunoașterea ar fi determinată și în funcție de rezultatele inerente subiectivității individuale, rezultate care apar, astfel, înainte de toate, ca *abstractizări* și numai după aceea ca *concepte* (empirice ori teoretice, comune ori științifice etc.). Și, dacă este vorba să stabilim, în sfîrșit, cauza comună tuturor acestor consecințe, trebuie spus că ea constă tocmai în această înțelegere incompletă (unilaterală) a conceptului de rezultat (produs) al cunoașterii.

Foarte recent, după cum se știe, a apărut la noi *Dicționarul de filozofie*. Remarcăm, aici, pe de o parte, încercarea, într-o măsură reușită, de a se asigura o anumită claritate a textului din dreptul termenului *cunoaștere*[14] (în comparație cu textele respective din dicționarele precedente) și, pe de altă parte, folosirea în continuare a expresiilor „cunoaștere senzorială" și „cunoaștere rațională" (în contrast, evident, cu autori ca V. A. Smirnov etc.) „Activitatea de c. a omului, se arată în *Dicționar*, reprezintă un proces dialectic de unitate a cunoașterii senzoriale și raționale, empirice și teoretice". Accentul pus aici pe unitatea dialectică a procesului de cunoaștere lasă totuși neelucidată problema disocierilor din cadrul ei, prin faptul că s-a renunțat complet la termenii de latură, moment, tip, fel, treaptă, nivel de cunoaștere, de unde, printre altele, și menținerea în imprecizie a expresiilor „cunoaștere senzorială" și „c unoaștere rațională".

Revenind la cunoscuta formulă a lui Lenin din *Caiete filozofice* („de la intuirea vie la gîndirea abstractă și *de la ea la practică*"), cred că ea îndreptățește să facem o distincție între cunoașterea așa cum apare ea ca *intuire vie* și *gîndire abstractă*, pe de o parte, și cunoașterea așa cum apare ea în raport cu *practica*, pe de altă parte. Cu alte cuvinte, formula ne permite *să operăm cu două criterii (planuri) diferite în analiza cunoașterii*. Primul plan (criteriu) ar fi unul individual, dar în sens de singularitate psihologică, iar cel de-al doilea ar fi tot unul individual, dar în sens de singularitate socială. Altfel spus, în primul caz avem de-a face cu *planul psihic* al cunoașterii, iar în cel de-al doilea caz cu *planul social* al cunoașterii. În plan psihic, omul concret (viu) apare ca individ (subiect) cunoscător chiar și în afara considerării sale în raport direct cu *practica socială*, pe cînd în plan social, apare tocmai ca un realizator (agent, subiect) al *practicii sociale*, iar aceasta numai ca urmare a faptului că el are deja capacitatea (psihică) de a cunoaște. Implicarea planului practicii în cunoaștere este subliniată ca idee nouă chiar de Lenin prin aceea că o redă în formulare cu litere cursive. Reiese, de asemenea, că omul nu poate fi conceput ca fiind inclus în practică decît dacă mai înainte a satisfăcut cerințele impuse de primul plan, de cel psihic, adică numai dacă este capabil atît de intuire vie, cît și de gîndire abstractă. Numai realizîndu-se în prealabil unitatea dintre *intuirea vie* și *gîndirea abstractă* — ceea ce după cum se știe, s-a întîmplat, mai întîi în preistoria umanității, adică în perioada apariției omului ca om (antropogeneza sau sociogeneza structurilor formale ale gîndirii naturale) și apoi, în istoria individului concret, viu (ontogeneză), iar aceasta numai în perioada de autodepășire a copilăriei (antepreadolescența, preadolescența și începutul adolescenței) — se poate vorbi de om *ca adevărat (deplin, specific) realizator (agent, subiect) al practicii sociale*. Așadar, dacă din punctul de vedere al începutului

---

[13] V. A. Smirnov, *op. cit.*, p. 61—62.

[14] *Dicționar de filozofie*, Coordonatori șt.: Octavian Chețan, Radu Sommer, București, Edit. politică, 1978, p. 172—174.

istoriei umanităţii, altfel spus, al *preistoriei umanităţii* (în termenii lui F. Engels, în perioada de trecere de la maimuţă la om), *planul social nu se detaşează de cel psihic*, ceea ce înseamnă că psihogeneza cunoaşterii (respectiv, a gîndirii) se identifică cu sociogeneza cunoaşterii (respectiv, a gîndirii), iar psihogeneza şi sociogeneza cunoaşterii (respectiv a gîndirii), se identifică cu practica socială, mai precis spus, cu genera practicii sociale, atunci din punctul de vedere al istoriei propriu-zise a umanităţii, mai simplu spus, al *istoriei umanităţii, planul social se detaşează de cel psihic* ceea ce înseamnă că, de data aceasta, planul psihic, apare ca *anterior* celui social, sau altfel spus, cel social se evidenţiază ca atare numai în raport cu un plan psihic dat (preexistent). Şi în dezvoltarea individului avem, pe de o parte, o perioadă cînd planul social al cunoaşterii nu se detaşează net de cel psihic, şi anume, în copilărie, şi, pe de altă parte, o perioadă cînd, dimpotrivă, există o detaşare a celui social de cel psihic, şi anume, din momentul în care se poate vorbi deja de existenţa structurilor formale ale gîndirii (ceea ce înseamnă şi un anumit nivel al maturizării personalităţii în ansamblu). Practica socială, după cum reiese din citatul lui V. I. Lenin, nu este posibilă, deci, numai pe baza *intuirii*. Pentru a fi posibilă, pe lîngă *intuirea vie* mai trebuie şi *gîndirea abstractă*. Şi, ceea ce asigură, în ultimă instanţă, realizarea în practică a omului (realizarea practicii sociale) este tocmai *gîndirea abstractă*.

Dar în afară de calea de trecere de la primul plan la cel de-al doilea plan al cunoaşterii, V. I. Lenin ne mai redă aici, de data aceasta, însă, implicit, şi calea de trecere inversă, respectiv, de la cel de-al doilea plan, adică din planul social (al practicii sociale) la primul plan, adică la planul psihic. În felul acesta, V. I. Lenin ne sugerează nu o *cale lineară* a cunoaşterii, ci un *circuit* (un proces care decurge prin preluarea perpetuă a ceea ce s-a realizat deja, un fenomen a cărui evoluţie nu constă în îndepărtarea absolută de punctul iniţial de referinţă, ci, dimpotrivă, dintr-o revenire perpetuă, dar din ce în ce mai bogată în determinări, la punctul său de plecare. Ceea ce putem deosebi în principiu în cadrul acestui *circuit* sînt *sensurile* lui. Primul sens este de la primul plan la cel de-al doilea plan, iar cel de-al doilea sens este invers, de la cel de-al doilea, la primul plan. În cadrul fiecărui plan avem de-a face cu două *trepte* (momente, nivele, laturi) ale cunoaşterii, în raport cu care, de asemenea, are loc o *trecere* de la o *treaptă* la *cealaltă*, numai că *treptele* existente în primul plan nu se identifică cu cele din al doilea plan. Dacă în primul plan, *intuirea vie* se poate, într-adevăr, identifica cu ceea ce, îndeobşte, se numeşte *treapta* (momentul, nivelul, latura) senzorială, iar *gîndirea abstractă*, cu ceea ce se numeşte *treapta* (momentul, nivelul, latura) raţională (formală, logică), în cadrul celui de-al doilea plan nu se mai poate, însă, proceda identic, astfel încît prima *treaptă* a cunoaşterii din cadrul celui de-al doilea plan al său nu mai poate fi identificată cu *intuirea vie*, aşa cum aceasta apare înţeleasă în primul plan, şi nici cealaltă treaptă, cu *gîndirea abstractă*, aşa cum apare ea, de asemenea, în primul plan. Trecerea de la primul la cel de-al doilea plan are loc prin intermediul *gîndirii abstracte*. Cu alte cuvinte, în planul social (al practicii sociale), prima treaptă a cunoaşterii nu apare ca ceva în opoziţie (din afară, exterioară) faţă de gîndirea abstractă, ci ca ceva care o presupune din capul locului pe aceasta, ca ceva care este mai presus de aceasta. Dar în acelaşi timp (prima treaptă din cel de-al doilea plan) nu apare în opoziţie (din afară, exterioară) nici faţă de *intuirea vie*, ci, de asemenea, ca ceva care o presupune dintr-un început şi pe aceasta. Aşadar, *în plan social (practic) cunoaşterea se caracterizează chiar de la prima sa treaptă (nivel) prin aceea că va exprima unitatea dintre intuirea vie (ca treaptă senzorială în plan psihic) şi gîndirea abstractă (ca treaptă raţională, formală, logică, de asemenea, în plan psihic).*

După cum se vede, dacă în cadrul planului psihic cele două trepte ale sale pot fi interpretate ca elemente de *infrastructură* (în sens de premise de bază, primare, fundamentale, necesare) a cunoaşterii, în cadrul celuilalt plan, al celui social (practic), cele două trepte ale acestuia pot fi interpretate în alt mod, şi anume, ca elemente *complementare* de cunoaştere, ceea ce împreună cu cele de infrastructură ar reprezenta *structura* cunoaşterii.

Dacă vom ţine cont că în raport cu primul plan (cel psihic), cunoaşterea se defineşte deja ca ceva existent (distinct, relativ independent), atunci putem proceda la o *reinterpretare* a celor două trepte ale cunoaşterii din acest plan, în care caz *ele nu mai apar ca elemente de infrastructură, ci ca elemente de structură*. Cu alte cuvinte, cele două *trepte* ale cunoaşterii puse în evidenţă prin analiza ei în raport cu primul plan (psihic) apar ca *bază (structură)* a cunoaşterii. În consecinţă, şi celelalte două trepte ale cunoaşterii, respectiv, cele puse în evidenţă în plan social (practic) vor trebui, la rîndul lor, *reinterpretate*. Astfel, ele *nu vor mai apărea ca ţinînd de structura cunoaşterii, ci de suprastructura acesteia.*

*Aşadar, dacă în cadrul primului plan nu se poate vorbi de cunoaştere decît în funcţie de existenţa concomitentă a celor două trepte considerate atît în unitatea lor indestructibilă*

*cît și în raportul lor de subordonare (cea dintîi față de cea de-a doua), în cadrul celui de-al doilea plan, putem vorbi deja de-o cunoaștere atît în raport cu prima sa treaptă, cît și cu cea de-a doua.*

Dacă cele două *trepte* puse în evidență în raport cu primul plan (psihic) exprimă, fiecare în parte, cunoașterea doar în mod *parțial*, și, numai luate împreună, în mod total (ca întreg, ca ceva unitar), de unde și adecvarea (corectitudinea) expresiei de „cele două trepte *ale* cunoașterii" (unice), celelalte două trepte puse în evidență în raport cu al doilea plan (social-practic) exprimă, fiecare în parte, cunoașterea, dimpotrivă, nu în mod parțial, ci în mod *total* (ca întreg, ca ceva unitar), de unde și adecvarea (corectitudinea) expresiei de „cele două trepte *de* cunoaștere". Folosind termenul de *nivele* în locul celui de *trepte*, în primul caz, vom vorbi, deci, de nivele *ale* cunoașterii, pe cînd în cel de-al doilea caz, de nivele *de* cunoaștere. Introducînd acest nou termen, cele două trepte determinate în raport cu cel de-al doilea plan pot fi redate mult mai explicit: prima treaptă exprimă un anumit *nivel* la care are loc *unitatea* dintre *intuirea vie* și *gîndirea abstractă*, altfel spus, dintre senzorial și abstract (logic, rațional), precum și *subordonarea* celei dintîi față de cea de-a doua, pe cînd cea de-a doua treaptă exprimă tot *unitatea* și *subordonarea* dintre aceleași trepte din cadrul primului plan (psihic), dar la un alt *nivel*. *În plan psihic, deci, nu poate fi vorba de cunoaștere decît dacă există ambele nivele. În plan social (practic), însă, se poate vorbi de cunoaștere, chiar și atunci cînd avem în vedere doar primul nivel.* De acest lucru ne putem da mai bine seama dacă vom căuta să înlocuim termenul de *nivel* cu cel de *grad*. Astfel, în primul caz, nu putem vorbi de „cele două grade ale cunoașterii", ci numai de „cele două nivele sau trepte ale cunoașterii", pe cînd în cel de-al doilea caz, este chiar mult mai potrivit termenul de *grad*, față de cel de *nivel* sau *treaptă*, de unde și caracterul mult mai explicit al unor astfel de expresii: „gradul de cunoaștere", „cunoașterea de un anumit grad", „cunoașterea de un grad mai înalt" etc.

Dat fiind faptul că termenul de *treaptă* este mai sugestiv în raport cu primul caz (cu planul psihic), iar cele de *nivel* și de *grad* în raport cu cel de-al doilea caz (cu planul social-practic), vom conveni să-l folosim pe primul în mod diferențiat față de ceilalți doi, cu alte cuvinte, ca fiind nesinonim față de ceilalți doi. Prin urmare, cînd folosim termenul de *treaptă* vom înțelege că ne referim la cunoașterea așa cum ne apare ea în raport cu planul psihic, iar cînd folosim termenul de *nivel* sau pe cel de *grad*, că ne referim la ea așa cum apare în raport cu planul social (practic). În felul acesta am realizat primul mare pas spre eliminarea echivocului din conceptele privitoare la structura cunoașterii. Un alt pas, mult mai mare, va fi realizat tot prin convenție de limbaj, dar nu prin negarea sinonimiei termenilor, ci, dimpotrivă, prin menținerea acesteia. Astfel, vom conveni ca în locul termenilor de *nivel* și de *grad* de cunoaștere să-l folosim, cu același sens, pe cel de *tip* de cunoaștere. Prin urmare, de data aceasta, ceea ce se va opune din punct de vedere logic (ca ceva distinct, specific) treptelor cunoașterii, va fi acel ceva care, din motive, evident, de simplificare, nu va mai fi desemnat prin termenul de *nivel* sau prin cel de *grad*, ci prin acela de *tip* de cunoaștere.

Revenind la termenul de *treaptă*, putem spune că prima *treaptă* (nivel, grad, tip) de cunoaștere, determinată în raport cu cel de-al doilea plan, este, deși nu se identifică, ceva totuși similar cu prima treaptă (moment nivel, latură) din primul plan. Același lucru se poate spune și despre cea de-a doua treaptă din ambele planuri. Adică, nu numai *intuirea vie*, ci și *gîndirea abstractă* poate fi considerată și ca treaptă a cunoașterii (deci, în plan psihic) și ca tip (nivel, grad) de cunoaștere, (deci, în plan social-practic), dar, aceasta nicidecum prin identificare. Astfel, în cadrul primului plan (psihic) există un anumit raport între intuirea vie și gîndirea abstractă, pe cînd în cadrul celui de-al doilea plan (social-practic) un alt raport, cu totul diferit, iar aceasta întrucît înșiși termenii raportului se prezintă într-un mod diferit față de cum erau în cadrul primului plan. În plan psihic, *intuirea vie* este subordonată de către gîndirea abstractă, în condițiile existenței unui raport direct, nemijlocit cu lucrurile, astfel încît, putem spune că în ansamblu avem de-a face cu *o cunoaștere a obiectelor concrete (fizice, material-substanțiale)*, cu alte cuvinte, cu o *cunoaștere concretă*. Termenul însuși de *intuire vie* apare, aici, ca *expresie* tautologică, respectiv, ca o expresie în care cuvîntul „vie" reprezintă un *pleonasm*, întrucît *intuirea*, după cum se știe, nici nu poate fi concepută în plan psihic fără a fi, prin ea însăși, *vie*, mai precis spus, ca *imagine* a obiectului real, ca produs reflectoriu nemijlocit al realului obiectiv, tot așa cum și termenul de *gîndire abstractă* apare ca *expresie tautologică*, respectiv, ca o expresie în care cuvîntul „abstractă" reprezintă un *pleonasm*, întrucît gîndirea, la rîndul ei, nu poate fi concepută în plan psihic fără a fi prin ea însăși abstractă, mai precis spus, *abstractizantă*. În plan psihic, intuirea vie, înseamnă, de fapt, *treapta senzorială* a cunoașterii (senzorialitatea), adică *imaginea* (atît ca proces, cît și ca produs) sub forma senzațiilor, percepțiilor, reprezentărilor, trăirilor afectiv-volitive, iar *gîndirea*

*abstractă, treapta abstractă* a cunoaşterii (logicul, raţionalul), adică ideea (atît ca proces, cît şi ca produs) sub forma judecăţii şi raţionamentului. În consecinţă, în plan psihic, despre *intuire* se poate spune nu atît că este *vie*, cît, mai degrabă, că este concretă, în sens de nemijlocită (legată direct de obiectele reale), iar despre *gîndire*, nu atît că este *abstractă*, cît, de asemenea, că este *concretă*, în sens tot de nemijlocită (legată tot direct de obiectele reale, dar nu ca simplă reflectare, ci ca *operare* asupra acestora, fie chiar, în unele momente, numai asupra substitutelor lor imediate, intuitive, senzoriale).

În plan social (practic), însă, raportul dintre *intuirea* vie şi *gîndirea abstractă* apare, de asemenea, ca subordonare a celei dintîi faţă de cea de-a doua, dar nu ca de la o parte (inferioară, simplă) la o altă parte (superioară, complexă) în limitele unui întreg (ca raport între două trepte structural-ierarhice; prin care un întreg se defineşte ca întreg; prin care un întreg îşi dezvăluie unitatea), ci, dimpotrivă, ca de la un moment la un alt moment în succesiunea evolutivă a întregului ca întreg (ca raport între două trepte structural-ierarhice ale evoluţiei întregului din momentul în care el a apărut ca întreg, prin care cunoaşterea, ca întreg, nu-şi mai dezvăluie atît unitatea, cît, mai degrabă, diversitatea; respectiv, pe scara progresului: ca nivele, grade, tipuri). Termenii înşişi de *intuire vie* şi de *gîndire abstractă* apar, de-acum, comparativ cu celălalt plan (psihic), după cum am mai spus, ca desemnînd un alt conţinut. Astfel prin *intuire vie* nu trebuie să mai înţelegem, ca în plan psihic, senzorialitatea, ca imagine senzorial-perceptivă a obiectelor reale, ci trebuie să o înţelegem ca un prim nivel (grad) la care se realizează raportul (unitatea) dintre senzorial şi raţional, cu alte cuvinte, *ca un prim nivel de cunoaştere*, iar prin *gîndire abstractă* nu trebuie să mai înţelegem *raţionalitatea*, ca operaţii derivînd din structura formală (logică) a gîndirii naturale (a omului concret, viu), altfel spus, ca *judecare* (idee sau gîndire sub forma mai amplă, mai desfăşurată, de raţionament), ci, de asemenea, ca un nivel (grad) la care se realizează raportul (unitatea) dintre senzorial şi raţional, adică tot ca un nivel (grad, tip) de cunoaştere, şi anume, ca *un alt nivel* al evoluţiei acesteia. Este vorba, desigur, de *gîndirea abstractă*, nu ca *simplă gîndire* (întîlnită la oricare om normal), ci ca *gîndire teoretică* (aşadar mai presus de *gîndirea oricărui om normal*, realizată de *unii*, şi doar posibilă la restul). În acest context, putem spune că de data aceasta termenii de intuire vie şi de gîndire abstractă nu mai apar ca *expresii tautologice* sau *pleonastice*, ci, doar, ca *figuri de stil*. În conformitate cu citatul din V. I. Lenin, în plan social (practic), cunoaşterea apare mai întîi ca fiind de un anumit nivel (inferior, elementar, primar, comun) şi, apoi, ca fiind de un alt nivel (superior primului). Primul nivel nu este altceva decît intuirea vie, aşa cum apare ea în plan social (practic), iar al doilea nivel, gîndirea abstractă, aşa cum de asemenea, apare în acelaşi plan. În consecinţă, în plan social (practic) cunoaşterea apare mai întîi la *nivelul* de *cunoaştere intuitivă*, în sensul de *cunoaştere empirică* şi, apoi, la *nivelul* de *cunoaştere abstractă*, în sensul de *cunoaştere teoretică*.

*Identitatea cunoaşterii*, adică ceea ce este ea faţă de ea însăşi, indiferent de diversitatea formelor sale concrete de manifestare *iese în evidenţă tocmai în raport cu cel de-al doilea plan (social-practic), şi anume, abia de îndată ce este determinat acest plan. Planul social (practic) al cunoaşterii este planul în care ies în evidenţă formele social-istorice ale cunoaşterii, este planul în care se evidenţiază identitatea prin diversitate a cunoaşterii.*

După cum vedem, în raport cu planul social (practic), pe lîngă termenii de treaptă, nivel, grad şi tip de cunoaştere, despre care am vorbit pînă acum, mai intervine şi termenul de *formă*. Prin urmare, structura cunoaşterii mai poate fi desemnată şi cu ajutorul acestui termen. Dar, în scopul preciziei termenilor, vom recurge de asemenea, la o convenţie de limbaj. Astfel, deşi în plan social termenul de formă a cunoaşterii apare ca sinonim al celorlalţi termeni amintiţi mai sus, vom reveni, totuşi, la ceea ce am convenit încă de la început, şi anume că prin forme ale cunoaşterii vom înţelege numai (şi numai) rezultatul (produsul) cunoaşterii. Vom conveni în plus să folosim, însă, termenul de *forme social-istorice ale cunoaşterii* ca desemnînd diversitatea cunoaşterii, în plan social (practic), cu alte cuvinte, ca sinonim al celui de *tipuri* de cunoaştere, iar acesta, în opoziţie (ca ceva exterior, distinct, din afară), desigur, cu cel de *forme ale cunoaşterii*. *Identitatea cunoaşterii* iese prima dată în evidenţă sub acea formă social-istorică denumită tocmai *cunoaştere intuitivă (empirică)*. Aşadar, atunci cînd am admis că în plan psihic cunoaşterea luată în ansamblu (unitar) are un caracter concret, am procedat, de fapt, anticipativ, întrucît, după cum vedem, abia în plan social (practic) ies în evidenţă caracteristicile (atributele) cunoaşterii, ca întreg. Ceea ce am numit atunci caracter concret al cunoaşterii, şi aceasta ca expresie a raportului direct, nemijlocit al procesului psihic al cunoaşterii cu obiectele reale, ne apare acum ca un caracter intuitiv al cunoaşterii, şi aceasta nu numai ca expresie al acestui raport, ci şi ca opoziţie faţă de nivelul teoretic de cunoaştere. *Cunoaşterea intuitivă (empirică) este o cunoaş-*

*tere concretă a obiectelor (reale), și, în același timp, o cunoaștere opusă (distinctă) celei teoretice (abstracte).*

*Cunoașterea în plan psihic este, deci, întotdeauna o cunoaștere în plan social (practic), adică o cunoaștere care apare fie ca o cunoaștere empirică (intuitivă), fie ca o cunoaștere teoretică (abstractă). Cu alte cuvinte, întotdeauna determinarea cunoașterii în plan psihic este o determinare a acesteia în cadrul unuia din tipurile cunoașterii.* Numai că planul psihic ne dezvăluie *preistoria (geneza) cunoașterii* (din punct de vedere antropogenetic, ontogenetic și funcțional), pe cînd planul social (practic) ne dezvăluie *istoria (evoluția, dezvoltarea, progresul) cunoașterii* (pe de o parte, din punct de vedere atît social-istoric, cît și individual, iar pe de altă parte, din punct de vedere funcțional).

Prin cele dezvoltate pînă aici am văzut cum ne apare caracterul concret propriu cunoașterii în plan psihic, iar acesta în raportul său cu primul *tip* de cunoaștere (cu cea empirică). Este necesar, deci, să vedem cum ne apare acest caracter și în raport cu cel de-al doilea *tip* de cunoaștere, respectiv, cu cea *teoretică*. Evident, dacă în primul caz, am avut de-a face cu un *concret intuitiv*, aici vom avea de-a face, exprimîndu-ne paradoxal, cu un *concret abstract*, cu ceea ce în literatura de specialitate mai este denumit *concret logic*. Credem am fi reușit totodată să explicităm deplin, prin interpretarea noastră, și conținutul latent al formulei lui V. I. Lenin din *Caiete filozofice*. Ca formulare aforistică, ea reprezintă, credem, exprimarea cea mai succintă, dar și cea mai plină de conținut a *căii dialectice a cunoașterii adevărului*. Nefiind vorba de un text filozofic propriu-zis, ci mai degrabă de o formulă aforistică, aceasta se cere cît mai complet înțeleasă de către acei care se ocupă de structura cunoașterii, de procesul cunoașterii, de calea dialectică a cunoașterii adevărului, și care recurg în acest scop la această formulă.

Pentru a determina în continuare statutul „concretului logic" în cunoaștere, vom porni tot de la o formulă celebră, de data asta aparținînd lui K. Marx. Este vorba de textul referitor la „reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii" ca *metodă* aplicată în domeniul economiei politice. Dar să reamintim celebrul pasaj.

„Concretul este concret pentru că reprezintă sinteza mai multor determinații, deci unitatea în diversitate. De aceea în gîndire el apare ca un proces de sinteză, ca rezultat și nu ca punct de plecare, deși el reprezintă punctul de plecare real și deci punctul de plecare al intuiției și al reprezentării. *Pe primul drum, reprezentarea completă se volatilizează în determinații abstracte; pe cel de-al doilea, determinațiile abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii.*

De aceea Hegel a fost victima unei iluzii concepînd realul ca rezultat al gîndirii care se sintetizează, se adîncește în sine și se dezvoltă din sine însăși, pe cînd metoda ridicării de la abstract la concret nu e decît modul în care gîndirea își însușește concretul, îl reproduce sub formă de concret *spiritual*. În nici un caz însă aceasta nu constituie procesul genezei concretului însuși (subl. ns.— *I.F.*)"[15].

Rezultă, așadar, că trecerea de la *concretul real* la *concretul spiritual* presupune două drumuri distincte. Primul începe cu momentul prim al *întregului* proces, și anume, cu contactul direct, nemijlocit al *omului real* (individul uman viu) cu *concretul real*. Acest prim drum presupune, la rîndul lui, două etape distincte. În prima, concretul este reprodus (transpus) în mintea (conștiința) omului real numai în ceea ce privește determinările (aspectele) sale *senzorial-perceptibile*, la sfîrșit ajungîndu-se la o reproducere (transpunere) sub forma *reprezentării*. Rezultatul primei etape, deși mai sărac, față de concretul real, este, totuși, încă unitar, ceea ce se exprimă, așa cum arată K. Marx, în aceea că reprezentarea este o reprezentare *completă*. Cea de-a doua etapă pornește tocmai de la aceasta și constă în prelucrarea acestei reprezentări, ceea ce înseamnă că de-acum avem de-a face cu *mijlocirea*, datorată, evident, cuvîntului, care, în primul rînd, fixează, cristalizează reprezentarea și, în al doilea rînd, o vehiculează (utilizează) atît ca „materie primă", cît și ca „instrument". În *prima etapă*, procesul de prelucrare avea un caracter *preponderent intuitiv*, pe cînd în cea de-a doua etapă, unul *preponderent abstract*. Spunem preponderent, întrucît cele două etape ne apar numai ca distincte, dar nu și complet (exclusiv) opuse. Apar în parte ca aceleași și în parte ca diferite. În consecință, rezultatul celei de-a doua etape constă dintr-o altă categorie de determinări, și anume, din *determinări abstracte*. Față de cele senzorial-perceptive, acestea sînt, pe de o parte, mai sărace, în sensul atît de a fi îndestul de șterse din punct de vedere intuitiv (de lipsite de vivacitate), cît și de a fi mai puțin numeroase, și, pe de altă parte, ceva mai mult, *tocmai ca lipsite, în ansamblu, de un caracter unitar*. Dar, tot față de aceste determinări senzorial-perceptive, ele se pre-

[15] K. Marx, *Introducere* (aug. 1857), în partea I a culegerii manuscriselor sale economice din anii 1857—1859 (varianta inițială a *Capitalului*), editată ca *Bazele criticii economiei politice* vol. I, București, Edit. politică, 1972, p. 34.

zintă, însă, nu numai sub aspect *negativ*, ci şi sub unul *pozitiv*. Ele reproduc (transpun) în mintea (conştiinţa) omului concret nu atît ceea ce este fenomenal, singular sau întîmplător, cît ceea ce ţine de esenţă, adică repetabilul, comunul, generalul (întîmplătorul, nu ca expresie a singularului, ci a necesarului). Numai că aceste determinări necesare apar la sfîrşitul celei de-a doua etape ca determinări unilaterale, izolate. Din punctul de vedere al redării concretului, adică a unităţii determinărilor, cea de-a doua etapă este, după cum se vede, inferioară celei dintîi. Dar în acelaşi timp, din celălalt punct de vedere, al surprinderii determinărilor relativ stabile, este, dimpotrivă, superioară. Întrucît rezultatul celei de-a doua etape reprezintă ceva *unilateral* în raport nu numai cu *determinările senzorial-perceptibile* (ale concretului real, ale obiectului real), ci şi cu *determinările senzorial-perceptive* (sub forma rezultatului primei etape, adică sub forma reprezentării complete), trecerea de la prima la a doua etapă a primului drum ne apare, aşa cum se exprimă K. Marx, ca o *volatilizare* a reprezentării *complete* în determinări *abstracte*.

*Cel de-al doilea drum la care se referă Marx este o continuare a primului drum.* Numai că această continuare trebuie văzută din perspectiva ambelor aspecte menţionate mai sus, respectiv, cel negativ, de pierdere treptată a *unităţii* determinărilor şi cel *pozitiv*, de reproducere (transpunere) a unor determinări necesare, esenţiale (nu de suprafaţă şi trecătoare, ci profunde şi relativ-stabile). Prin urmare, cel de-al doilea drum nu reprezintă o *simplă* continuare a celui dintîi, el exprimînd şi o deosebire esenţială, constînd în aceea că *primul sens al procesului realizat în cadrul celui de-al doilea drum este un sens contrar primului sens existent în cadrul procesului propriu primului drum.* Din *negativ* în cadrul primului drum, devine *pozitiv*. În felul acesta, la sfîrşitul celui de-al doilea drum se ajunge din nou la o unitate a determinărilor, la o sinteză a acestora, astfel încît avem, pe de o parte, un *concret real*, adică cel existent în mod obiectiv, independent de cunoaştere, de la care a pornit primul drum, şi, pe de altă parte, *un alt concret*, şi anume, un *concret spiritual*, ca formă în care apare reprodus (transpus) concretul real în mintea (conştiinţa) individului uman (a omului concret, viu).

Procesul cunoaşterii, în ansamblu, presupune, după cum se vede, o *cale dialectică* şi, ca orice cale de această natură, una plină de *peripeţii*, în care *dramatismul* început în cadrul primei etape a primului drum atinge, la sfîrşitul celei de-a doua etape a aceluiaşi drum, forma *tragicului*, după care, printr-o *revitalizare* (datorată, după cum imediat vom vedea mai în detaliu, în parte *individului* şi în *parte societăţii*; de fiecare dată, cînd mai rapidă, cînd mai lentă, cînd mai *reuşită*, cînd *mai puţin reuşită*) se ajunge la *reelaborarea* determinărilor abstracte, de data aceasta, în sensul *reconstruirii lor unitare*, al asamblării lor, cu alte cuvinte, *la refacerea subiectivă (mentală) a concretului real*. Vom nota aici că *aceasta se realizează într-un alt mod faţă de felul în care era realizat în cadrul primului drum*. De ce? Întrucît procesul cunoaşterii nu ni se mai dezvăluie atît în *plan psihic*, cît mai ales în *plan social*. Într-adevăr, *sinteza determinărilor abstracte, unilaterale* apare la prima vedere ca fiind exclusiv de natură individuală, psihologică. De regulă, după cum se ştie, cu toţii sîntem înclinaţi să credem (uneori refuzînd orice alternativă) că sinteza (refacerea unităţii determinărilor abstracte) reprezintă numai un efect al capacităţii individuale, un merit strict individual, o expresie doar a dotării (înzestrării, geniului) individului sau că ea (sinteza) s-ar datora şi societăţii numai în măsura în care individul este văzut ca un produs al socialului şi nu ca un reprezentant material, specific al societăţii, ca element concret al acesteia. Cu alte cuvinte, de regulă, noi sîntem înclinaţi să credem că nu putem vorbi de sinteză în cunoaştere decît ca efect al procesului cunoaşterii în plan psihic şi nicidecum în plan social. Cel de-al doilea drum se deosebeşte de primul drum tocmai prin aceea că exprimă cunoaşterea ca produs nu numai în plan psihic, ci şi în plan social, dar o exprimă astfel încît ea să apară aşa cum este, şi anume, ca un *proces unic*, ceea ce este posibil numai dacă el este văzut ca fiind realizat numai (şi numai) la nivelul individului, întrucît numai individul posedă conştiinţă, iar *conştiinţa socială* există numai *în* şi *prin* conştiinţa individuală.

Primul drum, luat în ansamblu (în întregime) este expresia preponderenţei planului psihic în funcţionarea mecanismului cunoaşterii. Spunem preponderent pentru că *şi aici, ca şi în cazul considerării celor două etape ale sale, avem de-a face cu un proces unic al cunoaşterii, în care părţile nu numai că se presupun reciproc, în sensul existenţei uneia ca o condiţie (premisă) necesară pentru existenţa celeilalte, dar sînt şi implicate reciproc*, desigur, în proporţii diferite, ceea ce, în caz contrar, n-ar mai fi vorba de un caracter al lor specific (distinct). Cel de-al doilea drum, deşi apare ca o expresie mult amplificată a planului psihic, se prezintă, totuşi, în plină şi în ultimă instanţă, ca o expresie a preponderenţei planului social în procesul cunoaşterii. Cînd s-a arătat mai sus că primul drum este expresia preponderenţei planului psihic în procesul cunoaşterii s-a spus, de fapt, pe de o parte, că acest drum este expresia în

primul rînd a planului psihic și abia în al doilea rînd, și în mult mai mică măsură, a planului social (caz în care avem de-a face cu un început al unei unități dintre aceste două planuri așa cum se întîlnește ea în cadrul celui de-al doilea drum, unde planul psihic este amplificat de către cel social numai în cadrul procesului de antropogeneză și ontogeneză) și, pe de altă parte, că acest drum este expresia preponderenței planului psihic nu numai în raport cu cel social, ci și în raport cu ceea ce este caracteristic celui de-al doilea drum, adică în raport cu *unitatea indestructibilă* realizată la un nivel mai înalt dintre cele două planuri (aspecte), unde cu greu se mai poate face distincție între ele două (caz în care avem de-a face cu o punere în evidență, pe de o parte, a unei existențe relativ independente a planului psihic atît față de planul social, cît și față de unitatea dintre ele două, și, pe de altă parte, a existenței într-o măsură însemnată a unor structuri care nu corespund unor modele ereditare, ci unora elaborate social-istoric, respectiv, unor structuri algoritmice). Astfel, se poate spune că primul drum are la bază numai structurile logice (formale, raționale) în raport cu care se definește orice om ca om (matur, capabil de gîndire), structuri care reapar în ontogeneză, dar care au premise ereditare, pe cînd cel de-al doilea drum are la bază pe lîngă aceste structuri și unele supraadăugate (algoritmice). Primul drum poate fi interpretat în special din perspectiva sociogenezei structurilor logice (formale, raționale) și a ontogenezei acestora, iar cel de-al doilea drum nu numai din această perspectivă, ci, cu necesitate, și din aceea a *sociogenezei modurilor de gîndire*, adică a structurilor determinate social-istoric, proprii unui anumit nivel al dezvoltării societății, a căror specificitate apare, deci, în funcție de fiecare epocă istorică în parte. Prin urmare trebuie să facem distincția între sociogeneza structurilor logice (formale, raționale) și sociogeneza modurilor de gîndire (sau, altfel spus, a modurilor de cunoaștere).

În cadrul primului drum, după cum reiese din celebrul pasaj al lui Marx, gîndirea este prezentă atît în prima etapă, cît și în a doua etapă. Luat în întregime, primul drum reprezintă *gîndire primară*, adică gîndirea așa cum este ea generată în funcție de *izvorul primordial (primar)* al cunoașterii, respectiv, de natură (de lumea materială, fizică). Cu alte cuvinte, primul drum ne redă ceea ce este gîndirea însăși, adică așa cum apare ea la origine, așa cum era ea în perioada de început a omenirii și așa cum este ea astăzi dincolo de acea limită de la care deja putem vorbi despre ea ca despre ceva existent, distinct. Se poate vorbi, deci, în două sensuri de o *gîndire de origine:* atît în *sens istoric*, adică umanogenetic (fie antropogenetic, fie ontogenetic), cît și în *sens funcțional*. În ambele cazuri *gîndirea de origine* este gîndirea care se instituie (se generează) în cadrul raportului dintre omul concret și realitatea obiectivă. La origine, gîndirea este deci un proces (raport) direct, nemijlocit între omul concret și concretul real (realitatea obiectivă, datul natural, material-fizic, inclusiv societatea și gîndirea sub aspectul materialității lor). *Gîndirea de origine* este prin ea însăși *o cunoaștere de origine*. Termenii aceștia vor desemna aici, spre deosebire de „ideea unui *moment zero*" în cunoaștere despre care vorbea M. Flonta [16], instituirea (apariția, geneza) gîndirii ca proces și nicidecum apariția unui conținut inițial (original, de început absolut), așa-zis autentic sau, altfel spus, nealterat de acele cunoștințe care, acumulate de omenire, devin în raport cu omul concret atît parte din ceea ce reprezintă punctul de plecare al cunoașterii sub forma manifestării lor fie în *produse spirituale* (cărți etc.), fie în *produse materiale* (unelte etc.), cît și instrumente ale mentalului (ale idealității), fără de care însăși *gîndirea de origine (însăși cunoașterea de origine)* n-ar putea surveni (nu s-ar putea institui).

După cum vedem, între *planul psihic* și *cel social* există dintr-un început o interdependență, mai precis spus, o implicație reciprocă. Numai că în cazul primului său drum, cunoașterea își dezvăluie în mod preponderent planul său psihic. Aici, însă, se pun unele întrebări în legătură cu ceea ce ne apare ca una din cele mai *actuale* probleme de teoria cunoașterii, și anume: cunoașterea de origine ar fi un alt termen pentru ceea ce la ora actuală unii autori * numesc cunoaștere perceptivă?; dacă nu, putem, totuși, să admitem că există o cunoaștere perceptivă? *Cunoașterea de origine* este atît în primă instanță, cît și în ultimă instanță un proces bazat pe un raport direct, nemijlocit, numai că acest raport are ca un al doilea termen însăși realitatea obiectivă, și nu un substitut al acesteia, cum este acela de tipul *determinărilor abstracte* sau acela de tipul *obiectelor ideale*. Făcînd această distincție, atunci sîntem nevoiți să considerăm așa-zisa *cunoaștere perceptivă* numai ca o latură (moment, etapă, treaptă) a *cunoașterii de origine*. Dacă acceptăm expresia „cunoaștere perceptivă", o subînțelegem de fapt ca *produs perceptiv al cunoașterii*, sau ca *formă perceptivă a cunoașterii*. La fel e cazul expresiei „*cunoaștere abstractă*". Căci nici etapa a doua, luată separat, nu reprezintă o cunoaș-

---

[16] M. Flonta, *op. cit.*, p. 501.

* Este vorba de V. A. Smirnov, M. Flonta etc.

tere în sensul strict al acestui cuvînt. Am putea vorbi, însă, în mod asemănător cu cazul de mai sus, de un *produs abstract* al cunoaşterii sau, ceea ce este acelaşi lucru, de *forma abstractă a cunoaşterii*. Din aceste motive este mai indicat să asociem cunoaşterii în locul perechii atributelor „perceptivă" şi „abstractă" perechea deja folosită aici de „cunoaştere *primară*" (sinonimă cu „cunoaştere de *origine*") şi „cunoaştere concretă". *Cunoaşterea primară* sau *de origine*, avînd la bază *gîndirea primară* sau *de origine*, este o cunoaştere al cărei izvor direct este, după cum am văzut, concretul real. Deşi prin rezultatele (produsele) sale se îndepărtează de concretul real, pînă la punctul în care realizîndu-se determinările abstracte, nici nu se mai poate vorbi de un concret, ba dimpotrivă, de *ceva neunitar, neconcret, adică unilateral, nesintetic (elemente izolate)*, cunoaşterea, aşa cum are ea loc în cadrul primului drum, are totuşi — şi aceasta în mod paradoxal — un *caracter concret*. Paradoxul dispare de îndată ce ne amintim că atît gîndirea, cît şi, prin aceasta, cunoaşterea se realizează în cadrul primului drum în raport direct, nemijlocit cu realitatea obiectivă, apărînd, astfel, ca un ansamblu de *operaţii materiale concrete*, fie ele şi întru totul artificiale (adică, în care cunoaşterea este deja inclusă, dar sub forma produselor ei obiectivate, cristalizate, materializate). Formulînd paradoxul şi găsindu-i rezolvarea n-am făcut altceva decît de a surprinde dialectica cunoaşterii realizate în cadrul primului ei drum. *Astfel, putem spune că generînd din contactul direct, nemijlocit cu concretul real, cunoaşterea nu-l poate reproduce pe acesta decît sub forma contrariului său, mai întîi ceva mai unitar, sub o formă perceptivă, dar în mod fenomenal, respectiv, în forma unei reprezentări complete, şi, apoi, chiar într-un mod de-a dreptul lipsit de unitate (într-un mod unilateral, izolaţional), sub o formă abstractă, dar în mod esenţial (surprinzînd generalul, relativ — stabilul), respectiv, în forma determinărilor abstracte, unilaterale.*

Importanţa conceptului de cunoaştere concretă este, printre altele, tocmai aceea că serveşte la *demistificarea expresiei de cunoaştere abstractă*. După cum am văzut, în cadrul primului drum, cunoaşterea ni se dezvăluie mai mult în plan psihic, apărînd atît sub forma unor produse *perceptive (imagini)*, cît şi sub forma unora *abstracte (idei)*. Cristalizate într-un mod unic, prin intermediul *cuvîntului*, aceste două forme de produse devin, de data aceasta, comunicabile (transmisibile interuman), şi anume, sub *forma conceptului*. Astfel, după cum arăta K. Marx, conceptul ia naştere nu „în afara sau deasupra intuiţiei şi reprezentării", ci din însuşi procesul „prelucrării ... intuiţiei şi reprezentării". Primul drum al cunoaşterii trebuie privit, deci, ca un proces ale cărui produse apar, pe de o parte, în *forme intraintime*, adică *ideale*, şi anume, ca *imagini* şi *idei*, ceea ce într-o anumită măsură sînt necomunicabile, iar într-o altă măsură comunicabile, şi, pe de altă parte, sub *formă interintimă*, adică *spirituală*, şi anume, ca *concept*, ceea ce prin excelenţă este comunicabil. Privit din perspectiva genezei sale, *conceptul* este *forma ideală* în care apare rezultatul (produsul) cunoaşterii, pe cînd privit din perspectiva obiectivării (cristalizării, materializării, exteriorizării) şi comunicării sale, adică a transformării sale în ceea ce se cheamă cunoştinţă, el este *forma spirituală* sub care rezultatul (produsul) cunoaşterii apare, prin intermediul cuvîntului.

Dacă în cadrul primului drum cunoaşterea ca proces ne-a apărut ca ceva a cărei geneză era identică cu cea a gîndirii, ceea ce înseamnă că aici cunoaşterea rezulta din însăşi geneza gîndirii, astfel încît *nu puteam vorbi de cunoaştere decît în măsura în care puteam vorbi de geneza gîndirii*, în cadrul celui de-al doilea drum, cunoaşterea, tot ca proces, nu mai poate fi privită numai în felul acesta, ci şi într-un mod exact opus, astfel încît, de acum încolo, *nu putem vorbi de cunoaştere decît în măsura în care putem vorbi deja de gîndire*. În cadrul primului drum, gîndirea nu era un dat în raport cu cunoaşterea; geneza (instituirea, înfiinţarea) ei însemnînd însăşi cunoaşterea, pe cînd, în cadrul celui de-al doilea drum, gîndirea, dimpotrivă, apare din capul locului, ca un dat în raport cu cunoaşterea. Cunoaşterea însăşi în cadrul primului drum nu apărea ca un ceva dat, ci ca un ceva în devenire, pe cînd în cadrul celui de-al doilea drum, dimpotrivă, din capul locului ca un dat în raport cu ea însăşi.

În raport cu primul drum, *expresia de gîndire abstractă* este o expresie *tautologică*, întrucît gîndirea nu există în afara abstractizării, pe cînd în raport cu cel de-al doilea drum această expresie nu mai apare ca *tautologică*. Acelaşi lucru se poate spune şi în legătură cu *expresia de cunoaştere abstractă*. Dar, după cum am văzut, în raport cu primul drum pentru a putea fi acceptată, această expresie trebuia mai întîi să fie *demistificată*. În raport cu cel de-al doilea drum, însă, nu mai este nevoie de acest proces de *demistificare*. De ce acest lucru? Este şi normal aşa ceva de îndată ce ne amintim că în raport cu primul drum, cunoaşterea ne apărea ca fiind concretă. Cel de-al doilea drum apare, cel puţin în raport cu unul din cele două sensuri arătate mai sus, ca fiind de o natură *contrară acestuia*. Contrarul cunoaşterii concrete, este, desigur, cunoaşterea abstractă (respectiv, al gîndirii concrete, gîndirea abstractă). Dar şi aici,

în redarea aspectului dialectic al problemei, întîlnim un paradox, și anume că, deși cunoașterea, respectiv, gîndirea, în cadrul celui de-al doilea drum, capătă un caracter din ce în ce mai abstract, îndepărtîndu-se în felul acesta din ce în ce mai mult de concretul real, ea ajunge totuși să-l redea nu numai din ce în ce mai diversificat, dar și într-un mod din ce în ce mai *unitar*, ceea ce în final apare ca o *reconstrucție* sub forma *concretului spiritual (logic)*. Și atunci, cum rezolvăm contradicția dintre abstract și concret în cadrul celui de-al doilea drum? După cum am văzut mai sus, K. Marx, arăta că pe cel de-al doilea drum „determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu *ajutorul* gîndirii (subl. ns. — *I.F.*)". Cu alte cuvinte, K. Marx ne arată că de acum încolo determinările abstracte apar ca rezultate (produse) deja realizate, deja apărute în cadrul genezei însăși a gîndirii, geneză exprimată de primul drum, și că aceste determinări abstracte intră ele însele într-un proces de prelucrare, și anume, în unul realizat de o gîndire, de asemenea, deja existentă (preexistentă, față de acest proces de prelucrare a lor).

Dar și în cadrul primului drum există un proces de prelucrare. Acolo, însă, acest proces (realizat atît într-o primă etapă, ca prelucrare a determinărilor reale, ale obiectului real, cît și într-o a doua etapă, ca prelucrare a primului substitut al acestora, al reprezentărilor) însemna însuși procesul de cunoaștere. Respectiv, prelucrarea reprezentărilor însemna însuși procesul de gîndire. Cu alte cuvinte, acolo, *gîndirea și cunoașterea nu preexistau acestei prelucrări, ci, dimpotrivă, se generau și ființau prin însăși această prelucrare*. În cazul de față, al celui de-al doilea drum, este vorba, însă, de o prelucrare cu totul diferită. Aici nu mai avem de-a face cu un proces de geneză a gîndirii, respectiv, a cunoașterii. Cunoașterea și gîndirea, precum și unele produse ale lor, după cum am văzut, existau deja. De-acum gîndirea nu mai apare doar într-un raport direct, nemijlocit cu concretul real, ci și într-unul mijlocit. Pe primul drum, gîndirea era abstractă numai în măsura în care prelucra un prim substitut al concretului real (în măsura în care prelucra reprezentările). Acum, însă, ea este o dată în plus abstractă, și anume că prelucrează și un *alt tip de substitut* al concretului real, respectiv, *determinările abstracte*. Prin urmare, pe al doilea drum, gîndirea apare ca fiind dublu abstractă, Dar întrucît, pe primul drum, ea este abstractă prin însăși geneza ei, iar expresia de gîndire abstractă, apărea ca tautologică, atunci numai în raport cu cel de-al doilea drum ei i se poate asocia atributul de *abstract*, în caz contrar neputîndu-se pune în evidență prelucrarea celui de-al doilea tip de substitut al concretului real. Iată de ce, K. Marx, a simțit nevoia să folosească în legătură cu cel de-al doilea drum expresia „cu ajutorul gîndirii". Prin această expresie, K. Marx marchează nu numai cel de-al doilea plan (pe cel social), ci și pe *cel de-al treilea plan al determinării cunoașterii*, și anume, pe *cel logic*.

Ceea ce se situează la granița dintre cele două drumuri ale cunoașterii este reprezentat, pe de o parte, din *determinările abstracte* și, pe de altă parte, din *concept*. *Determinările abstracte* sînt acel ceva în funcție de care cele două drumuri apar ca separate, ca distincte, pe cînd *conceptul* este acel ceva în funcție de care ele apar ca unitate (ca o cunoaștere așa cum apare ea dincolo de limita genezei). Prin existența determinărilor abstracte, cunoașterea ne apare doar la granița celui de-al doilea drum. Prin existența conceptului, ea ne apare ca fiind deja pe cel de-al doilea drum. *Conceptul marchează, deci, trecerea (saltul) de la primul la cel de-al doilea drum. În cadrul primului drum, cunoașterea reprezintă geneza sau izvorul conceptului. În cadrul celui de-al doilea, ea reprezintă mișcarea conceptului (schimbarea, dezvoltarea, negarea lui evolutivă)*.

Pe cel de-al doilea drum, gîndirea apare, de asemenea, în plan psihic și social, atît *din punct de vedere funcțional*, cît și din punct de vedere al structurilor sale de bază (formale, logice, raționale, așa-zis logico-matematice), dar se *manifestă, totodată, atît o dată în plus în planul social, cît, de-acum, și în plan logic*, în ambele din aceste două ultime cazuri *în măsura în care prelucrează concepte elaborate și transmise de-a lungul generațiilor*, fapt ce face ca dimensiunea sa abstractă să apară ca amplificată. În felul acesta cunoașterea capătă un caracter din ce în ce mai intensiv și extensiv în raport cu concretul real. Devenind din ce în ce mai abstractă, cunoașterea devine din ce în ce mai capabilă să redea concretul. *În raport cu primul drum, cunoașterea avea caracter concret, deși produsele sale erau abstracte (unilaterale, analitice), pe cînd în raport cu cel de-al doilea drum, ea are un caracter abstract, deși produsele sale sînt concrete (unitare, sintetice)*.

Abia începînd cu cel de-al doilea drum, cunoașterea ne apare ca *fiind discursiv-rațională*. Dar prin aceasta încă nu-și evidențiază în mod distinct planul logic. *Acest plan al cunoașterii poate fi determinat numai (și numai) plecînd de la existența conceptelor, respectiv, a modurilor de gîndire constituite social-istoric*, iar aceasta nu atît prin disocierea lui mai întîi de planul psihic, cît mai întîi de planul social. *Caracterul rațional al cunoașterii iese în evidență mai întîi în plan social, iar numai după aceea în plan logic, și abia în final în plan psihic*. A căuta raționalul

mai întîi în plan psihic înseamnă a aplica o metodă dinainte sortită eșecului, o metodă care se dovedește în întregime nu numai *sterilă*, din punct de vedere al adevărului, ci și ca fiind *extrem de derutantă (atît din perspectiva ipotezelor, cît și a concluziilor posibile)*.

Pînă acum, dacă primul drum a fost privit atît în mod unitar, cît și pe etape, cel de-al doilea drum a fost privit numai în mod unitar. Nu cumva, însă, poate și el să fie tratat în mod diferențiat? Această problemă este ceva mai laborioasă decît în cazul primului drum, întrucît aici va trebui să-l avem în vedere pe individul uman concret din mai multe puncte de vedere : și în raport cu domeniile realității obiective pe care le cunoaște ; și în raport cu epocile istorice ; și în raport cu tipurile de activitate, individuale și sociale, pe care le realizează ; și în raport cu metodele și instrumentele pe care le utilizează etc., etc. În cazul celui de-al doilea drum nu mai putem vorbi, însă, de etape. Dat fiind, pe de o parte, *criteriul evoluției mijloacelor cunoașterii*, în sensul de ridicare a calității (nivelului) conceptelor cu care operează și, în același timp, de creștere cantitativă a acestora, și, pe de altă parte, *criteriul aprofundării, al apropierii de structurile obiectului real*, în sensul de *adevărare la obiect*, criterii ce se impun cu pregnanță abia în raport cu acest drum, atunci în raport cu cel de-al doilea drum se poate vorbi mai degrabă de *nivele*. În raport cu primul drum, conceptul de *etapă* era necesar și sugestiv, întrucît era vorba de părți ce nu puteau reprezenta întregul decît una în continuarea celeilalte (o parte a drumului fără cealaltă *neputînd* exista), deși puteau fi interpretate și ca nivele (dar numai din punct de vedere infrastructural) pe cînd în raport cu cel de-al doilea drum, acest concept, dimpotrivă, devine impropriu, întrucît, aici, nu mai poate fi vorba de părți ale unui întreg, ci de cu totul altceva, și anume, de *momente* semnificative, de limite în dezvoltarea întregului, dezvoltare ulterioară formării (apariției) lui. În cazul primului drum, ambele limite erau date o dată pentru totdeauna, pe cînd în cazul celui de-al doilea drum, așa ceva se poate afirma numai despre prima limită, adică numai despre punctul de plecare, care, de altfel, într-un anumit sens, coincide cu limita superioară a primului drum. Cealaltă limită a celui de-al doilea drum, cea superioară, nu poate, deci, fi considerată aici ca ceva dat odată pentru totdeauna, ci, dimpotrivă, ca ceva variabil, iar aceasta atît pe axa *timpului* individual, cît și pe cea a *timpului* social-istoric. În cadrul celui de-al doilea drum, cunoașterea apare ca o trecere de la o limită la alta (sau, uneori, ca o revenire la o limită anterioară), de fiecare dată, însă, evidențiindu-și caracterul ei unitar.

# DIMENSIUNILE FILOZOFICE ȘI SOCIALE ALE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE MODERNE

## — Dimensiunea socială și cea cosmologică —

DE

SIMION GHIȚĂ

Studierea revoluției științifice moderne prezintă interes nu numai pentru istoria științei ci și pentru filozofia științei, contribuind la cunoașterea științei în general și a revoluției științifice și tehnice contemporane în special. Natura științei moderne și a celei contemporane este, în esență, aceeași, iar unele din trăsăturile revoluției științifice și tehnice din zilele noastre își au originea în revoluția științifică începută în secolul al XVII-lea. Însăși noțiunea de „revoluție științifică" nu poate fi elucidată fără cercetarea comparativă a celor două revoluții, pentru a le putea surprinde dimensiunile, structura, legile și mecanismul desfășurării lor. Dealtfel, așa au procedat principalii teoreticieni ai R.S.T. contemporane. În afară de aceasta, revoluția generală a științei nu poate fi înțeleasă fără raportarea la revoluțiile din științele particulare care au avut loc de-a lungul epocii moderne. Revoluțiile nu reprezintă însă decît momentele „explozive" ale dezvoltării științei și nu pot fi înțelese decît în legătură cu lungile etape

evolutive care le-au pregătit. Astfel, *istoria științei* este concepută de teoreticienii științei ca *o dimensiune a filozofiei științei* și capătă o *valoare epistemologică* [1].

Așadar, studierea revoluției științifice moderne poate aduce contribuții importante la definirea noțiunii de „revoluție științifică" și la cunoașterea unor aspecte ale revoluției științifice și tehnice contemporane.

★

Cu toate că problema este mult dezbătută, noțiunea de „revoluție științifică" nu este încă bine precizată. Vorbind de „revoluție științifică", majoritatea cercetătorilor se referă cînd la revoluțiile în cadrul unei singure, științe — produse de teoriile lui Copernic, Newton, Lavoisier, Lyell, Darwin, Einstein —, cînd la revoluția științifică din zilele noastre, care, cum se știe, cuprinde aproape toate științele naturii. Nu se face o deosebire netă între *revoluția științifică generală*, care implică o transformare radicală a întregii științe — cu importante repercusiuni asupra filozofiei în ansamblu — și *revoluțiile* sau, mai degrabă, *mutațiile* produse în diverse științe particulare de marile descoperiri sau teorii.

În studiul de față, mă refer la *revoluția științifică generală*, înțeleasă ca un lanț de cuceriri și transformări fundamentale în mai multe ramuri ale științei, care duc, într-un interval de timp mai îndelungat, la schimbarea radicală a modului de a privi cosmosul și la mutații structurale în întreg sistemul cunoașterii științifice. În cadrul revoluției științifice generale se transformă structura științei, metodologia și idealul ei explicativ, se schimbă locul pe care-l ocupă știința în cultură, raporturile ei cu filozofia, precum și condiția omului în lume.

Asemenea revoluții științifice generale, care au marcat ridicarea gîndirii științifice la un nivel epistemologic superior, au fost, după părerea mea, două în istoria gîndirii umane, iar a treia se produce în secolul nostru.

*Prima revoluție epistemologică* s-a produs în antichitate, odată cu *apariția gîndirii filozofico-științifice grecești* prin emanciparea ei de religie și de empirie. Într-adevăr, în civilizațiile orientale antice, deși gîndirea umană făcuse, de-a lungul multor veacuri, progrese foarte mari, știința nu era autonomă, căci știința generală (filozofia) era subordonată religiei, iar „științele particulare" — dacă se poate vorbi de astfel de științe în acea perioadă — erau subordonate practicii înguste: agricole, medicale, meșteșugărești etc. Cu gîndirea greacă, știința — în sensul larg al cuvîntului, cuprinzînd și filozofia, considerată știința ideală — devine disciplină autonomă. Refuzînd apelul la forțe supranaturale în explicarea lumii, precum și în acțiunea asupra ei, gîndirea greacă a emancipat știința de religie și de magie. Prin *detașarea științei de religie*, s-a trecut la *un nou nivel epistemologic*. Civilizația elenă a fost „originea unei noi concepții asupra semnificației, rolului și structurii de ansamblu a științei, a unei concepții mult mai profunde, mai abstracte și mai raționale decît toate cele care au precedat-o" [2].

Știința capătă conștiința de sine, devine universală și critică. Savanții greci au emancipat, de asemenea, știința de practica îngustă și de empirie. Cunoștințele și formulele empirice ale egiptenilor devin la greci teorii și demonstrații cu valoare de știință. În evoluția gîndirii a avut loc trecerea de la mit la logos și de la empirie la știință.

În știința despre cosmos se generalizează datele experienței cotidiene, ale percepției sensibile și ale simțului comun. Elementele concret-sensibile — apă, pămînt, aer, foc — capătă valoare ontologică, reprezentînd esența materiei. Ideea geocentrică și diferența de esență dintre pămînt și cer — pietre unghiulare ale cosmologiei antice — se întemeiază de asemenea, pe experiența cotidiană.

*A doua revoluție științifică* cu semnificație generală *epistemologică* a avut loc în secolul al XVII-lea, cînd s-au pus bazele științei și filozofiei moderne. Spre deosebire de cea antică, gîndirea științifică modernă nu mai pleacă de la datele percepției sensibile și ale simțului comun, ci, criticînd aceste date, se sprijină pe simboluri și calcule matematice, sau pe experiențe științifice. Spre deosebire de vechea *știință a calității* care avea ca ideal contemplarea esenței lucrurilor, noua știință este o *știință a cantității*, avînd ca ideal determinarea cantitativă a fenomenelor. Știința se dezontologizează, nu se mai preocupă de cauze prime, de esențe, de forme substanțiale etc., ci de lucruri și fenomene. De aici, tendința științei moderne de a se emancipa nu numai de religie, ci și de vechea metafizică. Treptat, știința modernă își stabilește propriile sale criterii de validare a adevărurilor, criterii mult diferite de cele ale metafizicii. Abia acum se naște *spiritul științific* propriu-zis, opus nu numai religiei și empiriei, ca spiritul

[1] „Istoria științei, dacă nu e privită doar ca un depozit de anecdote sau ca o cronologie, poate produce o transformare decisivă a imaginii despre știința dominantă astăzi" (Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, London, 1967, p. 19).

[2] *Istoria generală a științei*, publicată sub conducerea lui René Taton, București, Edit. științifică, vol. I, 1970, p. 205.

filozofic raționalist din antichitate, ci și *spiritului metafizic speculativ*. Știința renunță la explicații definitive și absolute. În schimb, prin acumularea succesivă a adevărurilor relative și provizorii, știința devine capabilă de progres.

*Astăzi*, asistăm la *o nouă revoluție științifică*, revoluție ce tinde să capete o nouă semnificație epistemologică. Punctele de sprijin absolute ale științei mecaniciste — atomul, masa, spațiul, timpul etc. — se dovedesc a fi relative.

Spre deosebire de fizica newtoniană, fizica nouă se întemeiază pe unitatea dintre spațiu, timp și materie și dintre masă și energie. Materia nu mai este redusă la corpuscul, ci cuprinde și noțiunea de cîmp, „cea mai importantă invenție de la Newton încoace" (Einstein). Teoria relativității, născută din problemele ridicate de teoria cîmpului, modifică legile mecanicii clasice [3]. Fizica clasică întemeiată pe modelul mecanicist intuitiv, care explica fenomenele prin particole în mișcare, și-a dovedit incapacitatea de a explica fenomenele electrice și cele termodinamice. În secolul nostru, fizica a fost revoluționată de teoria relativității și de mecanica cuantică. „În acest secol — scrie W. Heisenberg, referindu-se la cele două teorii — în știința noastră au fost două mari revoluții științifice care au deplasat fundamentele fizicii și, prin aceasta, au modificat întreaga construcție a acestei științe"[4].

Teoria relativității, a mecanicii cuantice și altele au dus la apariția unui nou spirit științific, caracterizat printr-o și mai mare îndepărtare de percepția sensibilă și de simțul comun. „Fiecare progres în știință înseamnă îndepărtare de simțul comun", spunea Einstein. Gaston Bachelard fixează apariția noului spirit științific — fapt semnificativ pentru trecerea la un nou nivel epistemologic — în 1905 „în momentul în care revoluția einsteiniană demola concepte primordiale care se credeau a fi veșnice și neschimbătoare"[5]. De fapt revoluția științifică și tehnică contemporană a început odată cu descoperirea radioactivității, adică a structurii complexe și a transmutabilității atomului și s-a generalizat prin crearea mecanicii cuantice, a teoriei relativității și altor cuceriri științifice și tehnice epocale. Ea a transformat din temelii știința clasică și a schimbat complet viziunea omului asupra universului; a modificat radical raporturile omului cu natura, omul devenind posesorul ei necontestat. „Homo faber" contemporan nu numai că stăpînește natura, dar o și transformă radical. Cum menționează Werner Heisenberg: „Astăzi trăim într-o lume atît de complet transformată de om, încît peste tot întîlnim structuri create de om, ne întîlnim într-o măsură anumită, mereu cu noi înșine"[6]. Problema principală nu mai este, ca în știința modernă stăpînirea naturii — care a devenit de acum o chestiune de practică —, ci ocrotirea ei, respectarea echilibrului biologic și a condițiilor naturale de viață pentru om și celelalte viețuitoare. Datorită progresului științei și tehnicii, care au fuzionat într-un singur sistem, știința a devenit o forță nemijlocită de producție, capabilă să revoluționeze societatea însăși. Astfel „o revoluție în știință a pregătit o revoluție prin știință"[7].

★

Revenind la revoluția științifică modernă precizăm că ea n-a apărut ca o explozie, dintr-o dată, și nu s-a consumat în acel secol al XVII-lea. Revoluția științifică modernă a fost pregătită de transformările din conștiința și din știința Renașterii (teoria heliocentrică a lui Copernic, critica mecanicii aristotelice, concepția anatomică a lui Vesalius) și a continuat să se consolideze și să se extindă în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea prin dezvoltarea mecanicii, a astronomiei și a fizicii și prin revoluționarea chimiei (Lavoisier), geologiei (Lyell), biologiei (Darwin) etc.

Cotitura hotărîtoare s-a produs însă în secolul al XVII-lea, cînd s-au făcut descoperiri epocale — legile astronomice ale lui Kepler, mecanica și astrofizica lui Galilei, geometria analitică a lui Descartes, teoria circulației sîngelui elaborată de Harvey, optica și astronomia lui Newton etc. — care au pus temeliile științei moderne. În intervalul de la Galilei la Newton s-au produs mutații fundamentale în însăși structura și natura științei, mutații care reprezintă o revoluție în dezvoltarea generală a gîndirii științifice. Ele marchează crearea unei științe cu totul noi, alimentată din alte izvoare gnoseologice, avînd alt ideal explicativ și altă finalitate socială. Știința a creat nu numai un nou sistem al lumii fizice, ci și un nou sistem de adevăruri fundamentale și de criterii de validare a adevărurilor viitoare, un nou cadru epistemologic. S-a creat

---

[3] Albert Einstein și Leopold Infeld, *Evoluția fizicii*, București, Edit. tehnică, 1957, p. 195.

[4] Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, București, Edit. politică, 1977, p. 286.

[5] Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1965, p. 7.

[6] Werner Heisenberg, *op. cit.*, p. 119.

[7] Roger Garaudy, *Le grand tournant du socialisme* (capitolul „Qu'est-ce que la nouvelle révolution scientifique et technique"), Gallimard, 1969, p. 24.

o altă imagine despre lume, de altă natură decît cea tradițională, marcînd trecerea de la *„cosmosul - organism"* al vechii filozofii a naturii, la *„universul-mecanism"* al științei moderne, de la cosmosul aristotelic, finit și ierarhic structurat, la universul modern infinit, cu spațiu omogen, complet desacralizat și dezantropomorfizat. Aceste cuceriri ale științei noi au dus la stabilirea unor noi raporturi între om și cosmos, la schimbarea condiției omului în lume, a idealurilor și aspirațiilor sale.

Odată cu știința, s-a transformat întreaga cultură, s-a produs o răsturnare a vechiului sistem de valori. Știința naturii, rezultat al experienței umane, s-a emancipat de supranatural, de religie și de vechea metafizică. Ea a pătruns și în sfera vieții materiale a societății, legîndu-se tot mai strîns de tehnică, căreia i-a conferit demnitatea socială și antropologică pe care n-o avea în epocile precedente. Știința începe să capete prioritate față de religie, devenind o speranță tot mai mare pentru ameliorarea condiției umane în această lume. Ea nu mai este cultivată, ca știința tradițională, în universități aflate sub controlul bisericii, ci în academii și asociații științifice laice, fiind pusă în slujba progresului social.

Pe scurt, *revoluția științifică modernă* a fost un fenomen complex cu profunde implicații sociale și spirituale și a avut mai multe dimensiuni cu semnificație filozofică :

1. *dimensiunea socială :* știința pătrunde în sfera vieții materiale și devine un factor de progres social;

2. *dimensiunea epistemologică :* schimbarea naturii științei însăși, a metodologiei și a idealului ei explicativ;

3. *dimensiunea ontologică :* schimbarea radicală a imaginii despre univers : trecerea de la cosmosul tradițional finit și ierarhic structurat scindat într-o lume cerească și alta pămîntească, fiecare cu structura și legile ei proprii, la universul modern infinit, cu spațiu omogen, constituit din aceeași materie și dominat de aceleași legi generale;

4. *dimensiunea antropologică :* schimbarea condiției omului în lume, a raporturilor lui cu natura și cu divinitatea, precum și a raporturilor dintre știință și conștiință, atît de strîns legate în cultura tradițională.

## 1. NOUA DIMENSIUNE SOCIALĂ A ȘTIINȚEI

Crearea unei științe active și eficiente, capabilă să contribuie la progresul material, este legată de transformările sociale și de ridicarea unei noi clase — burghezia — purtătoare a unor noi interese și idealuri, care a impus o altă atitudine față de existență și un alt mod de acțiune și de gîndire.

Cotitura produsă în secolul al XVII-lea vizează o transformare radicală și în condiția socială a științei. Știința tradițională era integrată doar în sfera vieții spirituale a societății, fără legături directe cu sfera vieții materiale, cu tehnica. Ultima era considerată o îndeletnicire umilitoare, nedemnă de oamenii liberi. Încă Herodot nota că grecii, ca și barbarii, îi consideră inferiori pe meseriași și pe descendenții lor. Cetățenii liberi ai cetăților antice se împărțeau în două categorii : cei care își cîștigau existența prin muncă manuală, fiind destinați să fie supuși, și cei care se eliberaseră de povara muncii manuale, fiind destinați să comande. În mare cinste se aflau războinicii și reprezentanții culturii intelectuale. Știința și tehnica erau apanajul unor clase sociale deosebite. De aici și împărțirea, încă din secolul 1 e.n., a îndeletnicirilor în *arte liberale* (între care se integrau și științele), adică demne de oameni liberi, și *artele mecanice*, meseriile, considerate utile societății, dar nedemne de oamenii din clasele superioare. Menirea științei antice și medievale era contemplarea esențelor și nu acțiunea asupra fenomenelor, pentru a produce obiecte artificiale.

Abia Renașterea a început să introducă în societate conceptul de demnitate a muncii manuale și în primul rînd a artelor mecanice. Această aspirație la o recunoaștere formală a demnității se întemeia pe funcția socială pe care artele mecanice erau chemate tot mai insistent s-o îndeplinească.

Interesul pentru tehnică a crescut mult în sec. al XVII-lea, fapt care va avea o puternică influență asupra dezvoltării științei. Dar nu atît asupra dimensiunilor, e drept fără precedent, ale mișcării științifice, cît mai cu seamă asupra naturii științei. Prin apropierea de tehnică, *știința a devenit capabilă să contribuie la progresul material*, dobîndind astfel o dimensiune socială nouă. Știința a început să beneficieze de invenții tehnice, ca luneta sau microscopul care au sporit de sute de ori dimensiunile lumii cunoscute pînă atunci.

Dar influența tehnicii asupra științei a fost mult mai profundă. Secolul al XVII-lea a descoperit și valorificat *dimensiunea teoretică-epistemologică* a tehnicii, în special a mașinii, a mecanismelor tehnice. Descoperirea *mașinii* ca *model teoretic de cercetare* a dus la generalizarea principiilor mecanicii în științele fizice și a constituit temelia pe care s-a construit noua știință activă și eficientă. De aici se va naște și un nou *model epistemologic — mecanicismul —* care va influența nu numai gîndirea științifică, ci și cea filozofică.

Cristalizarea științei moderne a marcat și apariția unui *nou tip de savant:* un om al laboratorului și al observatorului, care folosește în cercetări aparate tehnice și calcul matematic. Întruchiparea acestui nou tip de savant o reprezintă Galileo Galilei. Savantul italian a apreciat valoarea tehnicii ca instrument de cercetare și a construit el însuși o lunetă cu care a descoperit petele solare, sateliții lui Jupiter și a mărit de treizeci de ori orizontul sideral cunoscut pînă atunci. Este semnificativ și faptul că discuția din *Dialoguri asupra științelor noi* se petrece în arsenalul din Veneția — expresia cea mai înaltă a tehnicii renascentiste.

Cel care a teoretizat însă noua condiție socială a științei și legarea ei de tehnică a fost, în această perioadă, *Francis Bacon*. Prin argumentarea rolului științei în dezvoltarea economică și socială și prin organizarea socială a cercetării științifice, filozoful englez a inspirat academiile științifice moderne și a anticipat idei ce pot fi integrate în R.S.T. contemporană [8].

În calea cunoașterii și stăpînirii naturii stătea opoziția milenară dintre știința teoretică și tehnică (artele mecanice, practicile de laborator etc.). La baza acestei opoziții — — arată Robert Lenoble [9] — se aflau factori de ordin metafizic, etic și social-politic. Pentru reabilitarea „științei artizanului", Bacon va lupta pe toate aceste fronturi, favorizat fiind de cuceririle științifice și de transformările sociale ale vremii.

Pe planul metafizicii, se considera că natura este esențial deosebită de combinările artificiale operate de artele mecanice și de practicile de laborator. Căldura solară — pretindeau aristotelicienii — este de altă natură decît cea a furnalelor, căci prima face parte din lumea cerească incoruptibilă, pe cînd cea din urmă din materia terestră coruptibilă. Revoluția copernicană, care a *lichidat opoziția de natură dintre lumea* cerească a aștrilor și cea terestră, a deschis calea reabilitării științelor tehnice și a unificării lor cu cele teoretice. Ca și Galilei, Bacon nu vede în cer decît forțe asemănătoare celor pe care noi le manipulăm pe pămînt. El consideră tehnica, artele mecanice, capabile nu nnmai să împlinească natura, dar să o și transforme. „O altă prejudecată care s-a înrădăcinat în spirit — scria Bacon — este de a privi arta/tehnica/doar ca pe un fel de apendice al naturii, conform presupunerii că tot ce se poate face este de a împlini natura și nicidecum de a o transforma. Oamenii trebuie să se pătrundă profund de acest principiu : lucrurile artificiale nu diferă de lucrurile naturale prin formă sau prin esență, ci numai prin cauze eficiente" [10].

Bacon a luptat pentru reabilitarea muncii de laborator și pentru demnitatea socială a savantului de tip nou. Lucrurile merg prost — argumenta el — pentru că în posturile de conducere sînt promovați savanții oficiali, metafizicienii, și nu cercetători de laborator [11].

Cît privește aspectul etic-umanist al noii științe, Bacon se dovedește mai modern decît Descartes, de pildă. Împotriva teologilor, moraliștilor și a altor intelectuali tributari încă mentalității tradiționale, care considerau că cercetătorul de laborator nu exercită o profesie nobilă, deoarece se ocupă de lumea fizică și nu de înnobilarea sufletului, Bacon argumentează că prin cunoașterea lucrurilor omul de știință ajunge să comande asupra lor, afirmînd astfel demnitatea umană.

Valoarea teoretică și practică a științei — spune el — stă în puterea pe care o dă omului de a stăpîni natura. Scopul așezămîntului său științific (Casa lui Solomon) din *Noua Atlantidă* este cunoașterea lucrurilor și „lărgirea hotarelor puterii omenești" [12]. Iar cunoașterea și stăpînirea naturii prin știință reprezintă cea mai înaltă demnitate și superioritate a geniului uman.

★

O cotitură radicală s-a produs și în *organizarea vieții științifice*. Noua știință nu s-a născut în universități, care au rămas focare ale culturii tradiționale și se aflau de obicei sub controlul ideologic al bisericii. Mișcarea științifică s-a desfășurat în cercuri, asociații sau academii, care editau de obicei și publicații științifice periodice. Patria mișcării științifice a fost și la începutul secolului al XVII-lea tot Italia. Încă în 1560, Gianbattista della Porta întemeiase la Napoli „Academia secretorum naturae" care a fost însă desființată de biserică. În 1603 s-a înființat la Roma „Academia dei Lincei", prima academie științifică. Prințul Federico Cesi — fondatorul ei — a găzduit-o în palatul său și a înzestrat-o cu un cabinet de istorie naturală, o

---

[8] Vezi B. Farrington, *Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science*, New York, 1959. În traducerea italiană din 1967, cartea lui Farrigton e prezentată de Paolo Rossi — el însuși autor al unor interesante lucrări despre Bacon — ca un fel de antidot la influența lui Marcuse și a școlii de la Frankfurt.

[9] Robert Lenoble, *Origine de la pensée scientifique moderne*, în *Histoire de la science*, Encyclopédie de la Pléïade, p. 424—426.

[10] Fr. Bacon, *De dignitate et augmentes scientes scientiarum*, II, 2.

[11] *Ibidem*, I, 18.

[12] Fr. Bacon, *Noua Atlantidă*, București, Edit. științifică, 1962, p. 62.

grădină botanică și o bibliotecă. Această academie scotea și o publicație „Gesta lyncaeorum" care făcea cunoscute oamenilor de știință din Italia și din Europa lucrările membrilor ei. În 1651, Academia dei Lincei și-a încetat activitatea.

În 1657, marele duce de Toscana, Ferdinand al II-lea, a înființat la Florența „Academia del Cimento", adică de cercetări experimentale. Cei mai mulți membri activi erau savanți din școala lui Galilei. Un fapt semnificativ pentru tendința mișcării științifice a vremii este colaborarea unor membri corespondenți străini. Deși a funcționat numai zece ani „Academmia del Cimento" a afirmat spiritul științific modern prin cercetări experimentale și prin lucrări colective. Pentru a rupe cu metodele tradiționale, discuțiile filozofice, adică întemeiate pe speculația pură, erau interzise. Orientarea cercetărilor era legată de nevoi practice: cercetări asupra proprietăților fizice ale atmosferei (presiune, temperatură, umiditate), cercetări de optică, balistică, magnetism etc. În 1667 au fost publicate lucrările acestei instituții sub titlul *Saggi di naturali esperienze fatte nel Accademia del Cimento*, care, traduse în latină, engleză, franceză etc. au fost folosite ca un îndreptar de cercetări experimentale în toată Europa. „Accademia del Cimento" a fost cîntecul de lebădă al mișcării științifice italiene.

După modelul italian, dar într-un cadru mai larg, s-au înființat academii naționale în Anglia, Franța, Germania, Rusia etc. În 1662 a fost oficializată și decretată academie națională „Societatea regală din Londra", care număra printre membrii ei pe Boyle, Hooke, Locke, Newton. În statutele, redactate de Robert Hooke, este exprimată clar misiunea academiilor și a societăților științifice moderne: „Misiunea Societății regale este: să perfecționeze cunoașterea lucrurilor din natură, precum și a tuturor meșteșugurilor, manufacturilor, aplicațiilor practice ale mecanicii, mașinilor și invențiilor utile prin experimentare (fără să se amestece în religie, metafizică, morală, politică, gramatică, retorică sau logică)"[13].

În aceeași perioadă, a fost oficializată și „Academia franceză" (1666) care a editat publicația „Journal des savants".

Un rol important în organizarea mișcării științifice l-a avut Leibniz, care a contribuit la înființarea Academiei din Berlin (1700) și a celei din Petersburg (1713); Leibniz edita, încă din 1682, *Acta eruditorum* — important instrument de colaborare al savanților vremii.

În afară de aceste instituții oficiale, existau cercuri științifice ca acela al lui Mersenne de pildă, care a adus o mare contribuție la viața științifică modernă. Remarcăm de asemenea, înființarea, în această perioadă, a marilor observatoare astronomice europene. Așadar, mișcarea științifică, în formele ei moderne și contemporane, a luat naștere în secolul al XVII-lea și a constituit prin natura și formele ei, un element de discontinuitate față de știința tradițională.

## 2. DE LA COSMOSUL TRADIȚIONAL LA UNIVERSUL ȘTIINȚEI MODERNE (DIMENSIUNEA COSMOLOGICĂ)

O cotitură revoluționară s-a produs în secolul al XVII-lea și în concepția despre univers. Marile cuceriri teoretice ale științei moderne au construit o nouă imagine despre lume, opusă celei tradiționale. De fapt nu era doar o imagine nouă — căci imagini noi au fost numeroase în istoria științei și a filozofiei — ci o imagine de altă natură, construită pe baza unor metode și instrumente moderne de cercetare.

Nu mai este vorba de *o viziune globală* asupra universului, elaborată pe cale speculativă, ca în vechea știință metafizică sau ca în filozofia renascentistă a naturii, ci de o *concepție științifică riguroasă*, care s-a constituit treptat, prin teorii, aprofundate și lărgite pînă au cuprins întregul univers și s-au cristalizat în *sistemul cosmologic* al științei newtoniene. Punctul de plecare al noii concepții cosmologice a fost teoria heliocentrică a lui Copernic, fundamentată, dezvoltată și corectată de Kepler, Galilei și Newton.

Pornind de la rezultatele științei moderne, în special de la noua mecanică, s-a ajuns la *o concepție generală mecanicistă* despre lume, exprimată îndeosebi în sistemele filozofice ale lui Descartes, Hobbes și ale altora. *Mecanicismul* a avut nu numai *o valoare metodologică și operațională*, cum au încercat unii să-l interpreteze, ci și o *latură ontologică*, exprimînd, într-o formulă schematizată, structura însăși a realității.

Sinteza mecanicistă a imaginii lumii este opusă, prin natura ei, vechilor sinteze. Pe cînd sintezele antice, medievale și renascentiste reprezintă o viziune organistă-finalistă asupra lumii, asimilînd lumea fizică celei vii, sinteza mecanicistă modernă tinde să reducă și fenomenele vieții la fenomene fizice, să aplice și lumii vii modelul mecanic, din care sînt eliminate forțele vitale și cauzele finale. Datorită descoperirii sistemului de circulație a sîngelui de către Harvey, modelul mecanic

[13] Apud J. D. Bernal, *Știința în istoria societății*, București, Edit. politică, 1964, p. 318.

s-a putut extinde și la corpul omenesc (Descartes), ba chiar și la explicarea fenomenelor psihice și sociale (Hobbes).

Noua natură este emancipată complet de divinitate și de antropomorfism. Se trece de la tradiționala *Natura mater*, la natura gîndită, la universul abstract. Imaginile tradiționale despre lume erau viziuni cosmologice care implicau atît legi naturale cît și norme morale, elemente estetice și religioase. Noul univers, rece și abstract, obligă omul să stabilească alte raporturi cu natura și să construiască o antropologie autonomă, lipsită de tutelă dar și de securitatea absolută pe care credea că i-o dă integrarea sa în destinul cosmic.

La construirea imaginii moderne a lumii o contribuție de neprețuit au adus marile cuceriri ale matematicienilor: logaritmii, geometria analitică, calculul infinitezimal etc. precum și instrumentele tehnice. Acestea din urmă sînt de două categorii: optice (telescopul, microscopul) și de măsurat (termometrul, barometrul, mașina pneumatică).

Telescopul și microscopul, mărind de sute sau poate de mii de ori dimensiunile universului cunoscut, au contribuit nu numai la sporirea dimensiunilor imaginii despre cosmos, ci și la ameliorarea calității acestei imagini, prin posibilitățile de măsură, calcul și verificare pe care le ofereau. De aceea, deși instrumentele optice reprezintă o prelungire a percepției, noul univers nu este construit pe coordonatele percepției sensibile — ca universul aristotelic de pildă — ci se integrează în coordonatele utilajului rațional, axat pe calculul matematic și, în genere, pe măsură.

La rîndul lor, aparatele tehnice de măsurat — termometrul (Galilei), barometrul (Toricelli), mașina pneumatică (Otto von Guerike) etc. au constituit utilaje care se integrau în perspectiva metodologică mecanicistă, ca și utilajul intelectual (calculul matematic).

Pentru a înțelege structura și natura cu totul nouă a universului construit de știința modernă, trebuie să-l raportăm la natura și structura cosmosului tradițional, în special la cel aristotelic.

Cosmosul aristotelic, care a dominat în evul mediu și în Renaștere, era ierarhic structurat, cu zone diferite prin constituția materiei și prin legile mișcării, cu spațiu terestru de asemenea structurat, cuprinzînd „locuri naturale" și „mișcări privilegiate". Unitatea universului aristotelic era grav subminată de opoziția dintre lumea cerească, de origine divină, perfectă prin substanța alcătuitoare și prin natura mișcării, și lumea sublunară, alcătuită din altă sunstanță, imperfectă și supusă altor legi. De aici și existența a două mecanici la Aristotel: mecanica terestră și cea cerească. Cea mai mare contribuție adusă de știința modernă a fost tocmai *refacerea unității universului* precum și a științei, căci cosmosul modern este dominat de aceleași legi generale. Altă caracteristică a cosmosului aristotelic era ruptura dintre materie și mișcare. Corpurile cerești erau privite ca fiind mișcate de spirite, iar mișcarea din lumea sublunară ca provenind, în ultimă instanță, din acțiunea sferelor cerești, considerate divine. Restabilirea *unității mișcării într-un spațiu omogen* a fost condiția primordială care a făcut posibilă aplicarea matematicii în științele fizice.

În construirea cosmosului antic, pe lîngă cunoștințele științifice, și acestea destul de modeste, intrau convingeri ce proveneau din experiența cotidiană întemeiată pe percepția sensibilă, precum și credințe religioase și morale, care aveau un rol important în organizarea materialului științific. Știința modernă se va alimenta din alte surse și se va ridica tocmai împotriva percepției sensibile și a credințelor religioase.

În sistemul cosmologic aristotelico-scolastic, elementele din care e alcătuită lumea sublunară — pămînt, apă, aer și foc — sînt date ale percepției sensibile ridicate la rang metafizic. Chiar ideea fundamentală a sistemului cosmologic — geocentrismul — se sprijină aproape exclusiv pe experiența cotidiană și nu pe experiențe sau date științifice ca sistemul heliocentric. Fiecare om constată zilnic, pe baza percepției sensibile, că Pămîntul rămîne imobil, în timp ce Soarele se învîrtește în jurul lui. De asemenea opoziția dintre cer și pămînt. Antrenat în vîrtejul schimbărilor și transformărilor de pe pămînt a căror ordine și raționalitate îi rămîneau neînțelese, omul antic și cel medieval priveau cu admirație cerul, care le apărea mai pur, mai nobil, imperturbabil în sine dar capabil să perturbeze fenomenele terestre. De aici și vechea credință religioasă că cerul ar fi sediul divinităților.

Concepția aristotelică despre mișcare are la bază tot experiența cotidiană, întemeiată pe percepția sensibilă. Într-adevăr, în viața de toate zilele oamenii constată că lucrurile stau pe loc, iar atunci cînd se mișcă, intervine o forță exterioară care le pune în mișcare. Prin urmare, starea normală ar fi cea de repaos, iar mișcarea, efemeră, s-ar datora unor factori exteriori lucrurilor care se mișcă.

Un rol important în alcătuirea vechiului tablou al lumii l-au jucat și certitudinile de sursă religioasă și morală. Astfel, ideea că mișcarea planetelor este circulară și uniformă — întruchipînd mișcarea perfectă — a dominat pînă la începutul secolului al XVII-lea, cînd Kepler a demonstrat netemeinicia ei.

Legată de ideea perfecțiunii cercului era și aceea a perfecțiunii sferei. Se știe că planetele și stelele erau considerate ca fixate pe sfere

cerești transparente și că pămîntul însuși era considerat sferic. Cercul și sfera, ca forme perfecte, erau plasate în ceruri, deoarece lumea siderală era considerată de origine divină. Această credință a jucat un rol important în opțiunea pentru geocentrism și în respingerea heliocentrismului. Într-adevăr, în timp ce *geocentrismul* venea în sprijinul ideii religioase a opoziției dintre cerul perfect, sediu al divinității, și pămîntul imperfect, *heliocentrismul*, integrînd pămîntul în rîndul celorlalte planete — plasîndu-l în cer — punea în discuție caracterul divin al cerului și desființa prăpastia dintre pămînt și cer. Acesta a fost un motiv serios pentru care, dintre numeroșii astronomi și filozofi care au trăit în multiseculara epocă elenistică, numai unul, Seleucos (sec. II î.e.n.), a adoptat sistemul heliocentric al lui Aristarc din Samos.

Temelia pe care s-a înălțat noua imagine despre univers este heliocentrismul copernican. Elaborată în Renaștere, teoria heliocentrică din astronomie va căpăta întemeiere științifică și valoare cosmologică abia în secolul al XVII-lea, prin contribuțiile lui Kepler, Galilei și Newton. În secolul al XVI-lea, sistemul heliocentric a fost considerat mai mult o teorie astronomică cu valoare matematică decît fizică și cosmologică. În afară de aceasta, heliocentrismul copernican n-avea suficientă întemeiere fizică și conținea numeroase elemente tradiționale.

De aceea, unii autori susțin că *revoluția copernicană* — adică organizarea unei cosmologii heliocentrice — *este de fapt o revoluție galileană*, savantul italian fiind acela care a adus argumentele hotărîtoare în favoarea heliocentrismului[14]. Copernic n-ar fi fost un savant în sensul modern al cuvîntului, ci un umanist hrănit din cultura Renașterii, inspirat din teoriile pitagoreice și folosind aceeași metodologie în cercetare; Copernic nu și-a întemeiat teoria pe unirea matematicii cu experiența ca modernii.

Adevărul — după părerea mea — este că ceea ce numim *revoluție copernicană* este *un proces complex* care *începe cu enunțarea teoriei heliocentrice de către Copernic și se realizează științific abia în secolul al XVII-lea prin contribuțiile hotărîtoare ale lui Kepler, Galilei și Newton.* La capătul acestei revoluții se va încheia construirea noii imagini moderne a universului, din care vor fi eliminate elementele antropomorfice și axiologice, rațiunea și calculul matematic vor trece — în spiritul științei moderne — înaintea percepției sensibile, iar structura ontologic ierarhizată a cosmosului va fi înlocuită cu o structură funcțională într-un cadru ontologic omogen, dominat de aceleași legi generale. Această unificare a cosmosului va duce la unificarea mecanicii cerești cu mecanica terestră și va permite generalizarea aplicării matematicii.

Cum spuneam, heliocentrismul intră într-o fază științifică abia odată cu cercetările astronomice ale lui *Johannes Kepler* (1571—1630). Și astronomul german, ca și Gilbert, considera planetele și Soarele ca niște magneți. El depășește însă cu mult intuițiile acestuia, construind un sistem solar „cu forțe motrice — de atracție și magnetice — și descrie mișcări corecte"[15].

Direcția principală în care astronomul german și-a îndreptat cercetările a fost fundamentarea unui *sistem astronomic cu valoare fizică*, adică depășirea atît a astronomiei antice, care se preocupa mai mult de explicarea, în mod separat, a mișcării fiecărei planete din sistemul geocentric cît și a copernicanismului care nu dădea o explicație satisfăcătoare fenomenelor cerești reale, ci se preocupa mai mult de demonstrarea raporturilor matematice în cadrul sistemului heliocentric. Johannes Kepler a respins tendințele fenomeniste manifestate în antichitate și în Renaștere, care interpretau teoriile astronomice ca simple ipoteze matematice fără valoare fizică, simple modele matematice utile pentru „salvarea fenomenelor", dar fără pretenția de a explica realitatea cosmică. În Renaștere, aceste atitudini au reprezentat o tendință de emancipare a astronomiei față de cosmologia aristotelică geocentrică, — dogmatizată în evul mediu. O angajare a luptei pe plan cosmologic n-avea șanse de izbîndă atît din cauza opoziției crîncene a bisericii cît și pentru că heliocentrismul nu dispunea atunci de o bază fizică. Așa se explică și tendința dominantă în secolul al XVI-lea de interpretare a heliocentrismului doar ca model matematic.

Odată această fază depășită, în secolul al XVII-lea s-a pornit la fundamentarea științifică- mecanică a sistemului heliocentric și la interpretarea lui cosmologică. Preocupat, sub influența pitagorismului și a platonismului, să surprindă ordinea universului, a structurii și a proporțiilor sale armonice, Kepler a pornit la fundamentarea și dezvoltarea heliocentrismului în această direcție. El observă că întemeietorul heliocentrismului, deși pusese Soarele în centrul Universului, calculase distanțele și locurile planetelor nu în raport cu centrul Soarelui, ci cu cel al orbitei terestre, deci ca și Ptolemeu. Intențiile lui Copernic

[14] Cf. George Gusdorf, *La révolution galielénne*, Tome premier, Payot, Paris, 1969, p. 65.

[15] R. Lenoble și Y. Belaval, *Revoluția științifică din sec. XVII*, în *Istoria generală a științei*, vol. II „Știința modernă", București, Edit. științifică, 1971, p. 215.

arată Kepler, erau astronomico-matematice și nu cosmologice, și de aceea, pentru el nu era prea importantă stabilirea exactă a proporțiilor orbitelor planetare.

Pentru a da heliocentrismului o valoare cosmologică, Kepler își îndreaptă cercetările asupra mișcării reale a planetelor, nu în raport cu un punct imaginar, ci în raport cu centrul real, cu Soarele. Rezultatele la care ajunge astronomul german sînt *descoperirea legilor mișcării planetelor*, care reprezintă o fundamentare dar și o corectare a copernicanismului; 1. orbita pe care se mișcă planetele este o elipsă, nu un cerc, iar unul din focarele acestei elipse este Soarele; 2. raza vectoare de la Soare la planetă acoperă arii egale în timpi egali; 3. legea proporțiilor: pătratele perioadelor de revoluție ale planetelor sînt proporționale cu cuburile distanțelor lor medii de la Soare.

Toate aceste legi astronomice au o mare importanță cosmologică și filozofică, întrucît contribuie la crearea noii imagini a universului. Ele n-au doar o funcționalitate matematică, ci vizează structura reală și funcțională a sistemului nostru solar. „Din punct de vedere strict filozofic, inovația sa cea mai esențială rezidă în faptul că el a contribuit, prin opera sa, într-o manieră determinantă, la schimbarea sensului folosirii tradiționale a matematicii în astronomie: instrumentele matematice nu mai sînt scheme geometrice introduse pentru «salvarea fenomenelor», ci modele adevărate și proprii de cercetare, apte să descopere mișcări reale"[16]. O importanță deosebită are *legea mișcării eliptice a planetelor*, care răstoarnă mitul mișcării circulare din știința tradițională, mișcare considerată specifică corpurilor cerești deoarece ar fi perfectă. Este înlăturat astfel, unul din elementele axiologice introduse în imaginea cosmosului, în care vechea știință metafizică plasa și destinul omului.

Cu toate aceste afirmări ale spiritului modern, Kepler n-a mers pînă la capăt în această direcție. Preocupat de aspectul ontologic al sistemului heliocentric, astronomul german n-a urmat pînă la capăt epistemologia mecanicistă, n-a împins suficient de departe geometrizarea spațiului pentru a ajunge la noțiunea nouă de mișcare ce rezultă de aici. În spirit aristotelic, el se străduiește să explice cauza mișcării și a legării planetelor de Soare (prin ipoteza atracției magnetice), lăsînd să se înțeleagă că repausul constituie starea normală. „Repausul — scrie Koyré, sesizînd limita mecanicii keplerien — n-are nevoie de explicație. Mișcarea dimpotrivă, are nevoie de o explicație, de o forță ... Eșecul lui Kepler se explică, fără îndoială, prin faptul că, dominat de ideea unei lumi bine construite, el nu o poate admite pe aceea a unui univers infinit"[17]. Trebuie remarcat, însă, că, deși fizic structurat și limitat de sfera stelelor fixe ca și cel tradițional, spațiul cosmic keplerian nu este ierarhizat ontologic ca cel aristotelic; „nu mai este vorba de un spațiu calitativ; în el nu mai există «locuri naturale»; toate locurile sînt echivalente. Și în această privință progresul tehnicii implică o nouă viziune a lucrurilor"[18].

Limitele principale ale concepției kepleriene au fost depășite de *Galileo Galilei* (1564—1642), care va aduce contribuții hotărîtoare la fundamentarea științifică a heliocentrismului și la răsturnarea științei tradiționale. Metoda sa de cercetare se deosebește fundamental de cea tradițională, folosită și de Cusanus sau Bruno care au anticipat heliocentrismul pe cale speculativă, și au făcut apel la experiență doar pentru a confirma teorii elaborate în afara experienței. Acordînd, dimpotrivă, experienței, în prealabil reînnoite, primul loc, Galilei va rupe în mod deliberat cu demersul tradițional și va face, dintr-odată, ca problema cunoașterii fizice a lumii să intre în faza ei modernă.

Construindu-și singur o lunetă, Galilei a folosit-o în cercetările sale astronomice, făcînd descoperiri epocale care au impus definitiv copernicanismul și au adus o enormă contribuție la construirea noii imagini despre univers. Pentru prima dată în istoria gîndirii, o problemă de „filozofie naturală" a fost soluționată prin interogarea sistematică a experienței.

Deși astronomia este în esență o știință bazată pe observație, pînă la Galilei considerațiile teoretice au avut prioritate. Această restabilire a observației drept criteriu de validare a adevărurilor astronomice se datorește noilor posibilități pe care le oferea luneta și folosirii observației în aspecte și probleme cruciale. Începînd din 1610, Galilei a făcut o serie de observații asupra Lunii, planetelor și Soarelui, care au răsturnat definitiv nu numai imaginea cosmosului aristotelic, dar și știința tradițională pe baza căreia a

---

[16] Gianni Micheli, *Sviluppo delle scienze reali nel XVII secolo: fisica, chimia, biologia*, în Ludovico Gaymonat, *Storia del pensole e scientifico*, volume secondo, Milano, 1970, p. 514.

[17] Alexandru Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.U.F., Paris, 1966, p. 45.

[18] R. Lenoble și Y. Belaval, *Revoluția științifică în sec. al XVII-lea*, în *loc. cit.*, p. 215.

fost construit. El a impus definitiv în astronomie observația ca metodă de cercetare și criteriu de validare.

Îndreptîndu-și luneta mai întîi asupra Lunii, astrul cel mai apropiat de Pămînt, Galilei a descoperit existența reliefului lunar, a similitudinii dintre structura unui corp ceresc și Pămînt, considerate în cosmologia tradițională ca ținînd de două lumi ontologic diferite. Era un prim pas ireversibil spre unificarea universului.

Un alt pas l-a constituit observarea petelor solare, a unor formațiuni efemere a căror naștere, evoluție și dispariție se poate constata în modul cel mai convingător. Or, existența acestor pete arăta că Soarele însuși care în concepția tradițională întruchipa perfecțiunea lumii cerești, incoruptibile, în care nu există naștere și distrugere, este sediul unor fenomene de aceeași esență ca și cele de pe Pămînt. A fost un al doilea pas, hotărîtor în demolarea cosmosului aristotelic, în expansiunea viziunii terestre asupra cerului și în unificarea completă a universului.

Procesul de unificare a continuat prin observarea de către Galilei a fazelor planetei Venus și prin descoperirea sateliților lui Jupiter.

Încoronarea cercetărilor astronomice și mecanice ale lui Copernic, Kepler, Galilei, Descartes și ale altora și-au găsit împlinirea în concepția lui *Isaac Newton* (1642—1727), a cărui operă reprezintă o magnifică sinteză mecanică a sistemului solar. Marele savant englez a demonstrat că mișcările corpurilor cerești și căderea „naturală" a corpurilor pe pămînt sînt supuse unei legi unice — legea gravitației universale. Pe plan astronomic, legea gravitației universale explică și unifică legile mișcării planetelor formulate de Kepler. Susținînd că legea gravitației universale acționează în aceleași condiții și dincolo de sistemul solar, Newton a cuprins într-o singură lege, formulată matematic, întreg universul căruia îi stabilește ordinea arhitectonică pe baza modelului mecanic. Pentru prima dată mintea omenească a putut stabili, în mod riguros științific, o lege a întregului univers.

Identificînd forța de atracție a Lunii de către Pămînt cu căderea corpurilor la suprafața Pămîntului, Newton a dovedit unitatea dintre mecanica cerească și cea terestră.

Universul se înfățișa acum ca un imens mecanism care funcționează în ansamblu și în părțile lui pe baza legii atracției universale. Newton a extins valabilitatea atracției universale și asupra microcosmosului, arătînd că și cele mai mici particule de materie se atrag reciproc proporțional cu masele lor. Cuprinzînd, astfel, întregul univers — de la stele pînă la atomi — într-o singură lege, concepția newtoniană s-a impus ca o admirabilă cucerire a rațiunii umane. De aici marele ei prestigiu în secolul al XVIII-lea, cînd a devenit un model de cunoaștere nu numai pentru celelalte științe, ci și pentru filozofie. Pe baza legii atracției universale, Halley a reușit, pentru prima dată în istoria omenirii, să prevadă apariția unei comete, fapt care mai tîrziu s-a verificat.

Concepția newtoniană are și limite importante, mai ales filozofice: recursul la primul impuls divin și la intervenția divină, considerată necesară pentru a menține și restabili ordinea mecanică; explicarea numai a funcționării nu și a formării universului, ruptura dintre spațiu, timp și materie etc. Primele dintre acestea au fost înlăturate în secolul al XVIII-lea de teoriile cosmogonice ale lui Kant și Laplace, care explică și formarea universului, respectiv a sistemului solar, tot pe baza mecanicii newtoniene, fără a mai recurge la intervenția divină. Concepția cosmologică a lui Laplace — care a dominat întreg secolul al XIX-lea — nu reprezintă în fond decît o dezvoltare a teoriei astronomice a lui Newton, adică a revoluției științifice din secolul XVIII.

★

Tot în secolul al XVII-lea, modelul epistemologic mecanicist a fost extins și în *biologie*, contribuind la scoaterea acestei științe din făgașul ei empiric și la întregirea tabloului materialist al lumii. Disciplina biologică ce se preta mai mult la o interpretare mecanicistă a fost *fiziologia*.

În acest domeniu s-a făcut marea descoperire biologică a secolului — sistemul circulației sîngelui — de către Harvey *(De motu cordis et sanguinis*, 1628). Ea a constituit punctul de plecare pentru dezvoltarea noii fiziologii mecaniciste. Într-adevăr, pornind de la constatarea circulației generale a sîngelui în corp, se putea conchide logic că toate mișcările din organism sînt interpretabile mecanicist, după modelul unei mașini hidraulice. Aplicarea modelului mecanic în fiziologie a dus la interpretarea materialistă a fenomenelor ce se produc în organismul animal, excluzînd apelul la forțe vitale sau cauze finale. Este semnificativ faptul că Descartes și Hobbes au admis repede și fără rezerve teoria lui Harwey, integrînd-o în sistemul lor de explicații mecaniste ale naturii. Descartes a generalizat modelul mecanicist la toate funcțiile organismului, ajungînd la conceptul de animal-mașină, iar Hobbes a extins mecanicismul la explicarea fenomenelor psihice și sociale.

Astfel, știința modernă a ajuns la o concepție despre natură *diametral opusă* celei

tradiționale. În timp ce vechea filozofie a naturii însufleţea întreaga materie, concepînd natura ca un imens organism, noua ştiinţă consideră natura, precum şi organismele animale, după modelul mecanic şi elimină viaţa chiar şi din fiinţele vii.

Ştiinţa secolului al XVII-lea a oferit filozofiei un model de explicaţii ce a putut fi generalizat la întreaga existenţă (la toate nivelele) — *mecanicismul* — care a dus la construirea unui nou tablou al lumii. Ştiinţa modernă a intervenit astfel în mod substanţial în orizontul filozofiilor, care n-au mai putut-o ignora. De acum înainte ştiinţa devine un centru permanent de referinţe şi o sursă de generalizări pentru gînditori. Marile teorii ştiinţifice vor constitui pentru ei piatra de încercare şi criterii de apreciere a valorii şi modernităţii sistemelor filozofice.

## Revue philosophique de louvain

(Belgia)

Nr. 33/1979

Din sumar: RAYMOND PIETERCIL, De la „Fenomenologia spiritului" la „Lecţiile de estetică". Continuitate şi evoluţie în interpretarea hegeliană a tragediei; ANDRÉ CLAIR, Mitul lui Faust şi conceptul kierkegaardian al demoniacului; GILBERT HOTTOIS, Insistenţa limbajului în fenomenologia post-husserliană.

## Aut=Aut

(Italia)

Nr. 167—168/1978

Din sumar: MICHEL FOUCAULT, Precizări asupra noţiunii de putere. Răspuns unor critici; MICHEL FOUCAULT, „Guvernamentalitatea"; PASQUALE PASQUINO, *Theatrum politicum*. Genealogia capitalului — „poliţia" şi statul prosperităţii; GIOVANNA PROCACCI, Economia socială şi guvernul mizeriei; ROBERT CASTEL, „Război sărăciei" în S.U.A., statutul mizeriei într-o societate a abundenţei; GILLES DELEUZE, Asceza „socialului"; JACQUES DONZELOT, Mizeria culturii politice; VALERIO MARCHETTI, Cu privire la genealogia conştiinţei muncitoreşti; A. PRETE, Pentru o genealogie a literaturii; GIULIANO BUSELLI, Muncă şi putere; ANTONIO NEGRI, Despre metoda criticii politicii; JEAN-PAUL DE GAUDEMAR, Preliminarii pentru o genealogie a formelor de disciplină ale procesului capitalist.

# Voprosî Fîlosofii

(U.R.S.S.)

## Nr. 1/1979

Din sumar: A. G. EGOROV, Socialism și personalitate — drepturi și libertăți; Ț. A. STEPANIAN, Intelectualitatea sovietică și căile principale ale formării sale: P. L. KAPIȚA, Influența ideilor științifice contemporane asupra societății; P. N. FEDOSEEV, Filozofia și problemele ideologice ale științei timpului nostru; V. I. SVIDERSKI, R. A. LOBOV, Relația — categorie a dialecticii materialiste; MASĂ ROTUNDĂ: Rolul dezbaterilor în cunoașterea științifică (opinii ale oamenilor de știință); A. A. LEONTIEV, Activitate și comunicare; E. V. DEMECIONOK, De la „industrialism" la „postindustrialism": evoluția concepțiilor tehnocrate; E. M. FIALKOVA, Aspecte metodologice ale psihologiei analitice a lui K. G. Jung;

## Nr. 2/1979

Din sumar: A. G. EGOROV, Socialism și personalitate: drepturi și libertăți; D. L. GRIBANOV, Concepția filozofică a lui Albert Einstein; E. M. CIUDINOV, Einstein și problema infinității universului; A. N. AVERIANOV, E. M. ORUDJEV, Contradicții dialectice în dezvoltarea cunoașterii; MASĂ ROTUNDĂ: Probleme social-filozofice ale sistemului om-mașină (opinii ale oamenilor de știință); I. S. SAMOSLENKO, Rolul metodologic al abordării sistemice în studiul structurii legislației sovietice; V. I. METLOV, Analiza critică a tratării evoluționiste a teoriei cunoașterii lui Karl Popper; V. D. GUBIN, Percepția și problema adecvării imaginii; T. I. OIZERMAN, Problema raționalității și antiintelectualismul filozofic contemporan; A. D. URSUL, Realizări și limite ale matematizării; K. E. RAZLOGOV, Probleme ale transformării narațiunii; G. E. STRELȚOVA, Fenomenul Pascal; V. A. PODOROGA, Problema limbajului în filozofia „negativă" a lui T. V. Adorno.

# Archives de philosophie

(Franța)

## Caiet 2, apr.-iunie 1978

Din sumar: ROBERT SPAEMANN, Morală și violență; PAUL VIGNAUX, Filozofie și teologie trinitară la Jean de Ripa; WILLIAM KNEALE, Ultimul cuvînt al lui Frege privind conceptele.

## Caiet 3, iulie-sept. 1978

Din sumar: ANDRÉ RAVIER, Dumnezeul lui Rousseau și creștinismul; OTTO PÖGGELER, Hegel și Machiavelli. Renașterea italiană și idealismul german; IRING FETSCHER, Marxismul și Max Adler.

# CRONICA IDEILOR

## O REABILITARE A INTERACȚIONISMULUI?*

DE

MIRCEA FLONTA

Relațiile dintre creier și conștiință, dintre procesele din sistemul nervos și trăirile subiective, constituie astăzi un subiect de cercetare științifică și, în același timp, de controversă filozofică. Caracterizarea conștiinței ca o „funcție a creierului" și a creierului ca „substrat material al conștiinței" reprezintă formulări generale ale principiului materialismului: procesele psihice, viața spirituală a omului în ansamblul ei, sînt indisociabile de viața organismului, de activitatea fiziologică a sistemului nervos și a creierului.

Aceste formulări nu ne spun însă nimic despre conținutul particular și despre natura specifică a corelației dintre conștiință și creier. Expresii ca „funcție" și „substrat" nu pot avea decît o semnificație metaforică atunci cînd sînt utilizate pentru a caracteriza corelații între procese materiale, obiective, care sînt obiectul unor cercetări cu valoare intersubiectivă, și procese ideale, subiective.

Problematica corelației conștiință-creier sau problema psihofizică sînt, prin urmare, strîns legate, dar distincte de problema fundamentală a filozofiei. Punctul de vedere al materialismului filozofic, care subliniază depedența conștiinței și a vieții subiective în general de procese și evenimente materiale determinate ce au loc în organism, în sistemul nervos și în creier, precum și concepția materialismului dialectic și istoric despre rolul vieții sociale, a muncii și a limbajului în apariția și dezvoltarea conștiinței, constituie doar cadre generale ale abordării problemei psihofizice. Aceste principii filozofice, care au astăzi o solidă întemeiere științifică, nu implică logic o anumită soluție pentru problematica specifică a naturii corelației dintre evenimentele ideale, mintale și evenimentele materiale, neurofiziologice concomitente. Au fost formulate sau au fost gîndite diferite soluții, toate compatibile, cel puțin principial, cu aceste cadre filozofice generale. Distincția dintre problema fundamentală a filozofiei și problema psihofizică este larg acceptată în filozofia materialist-dialectică contemporană. Unii autori merg chiar mai departe și afirmă că această problemă nu este o problemă filozofică, ci o problemă științifică interdisciplinară, care va putea fi abordată cu succes prin unirea eforturilor cercetătorilor în domeniul psihologiei, fiziologiei, biochimiei, biofizicii, medicinii etc. [1] Caracterizarea problemei psihofizice ca o problemă în același timp filozofică și științifică specială [2], și anume ca o problemă care ilustrează în mod exemplar întrepătrunderea dintre filozofie și științe, pare însă mai potrivită. Cel puțin în momentul actual,

---

* K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer International, Berlin, Heidelberg, London, New York, 1977, 597 p.

[1] „Totuși, structuri filozofice categoriale, care îndeplinesc funcții de integrare a tuturor domeniilor cunoașterii, sînt ele însele inadecvate pentru sarcina de a descrie și de a rezolva problema spirit-creier. Ultima nu este tocmai o problemă filozofică (ea nu trebuie să fie confundată cu problema materie-spirit, deși ele sînt fără îndoială strîns interconectate)". D. J. Dubrovski, *Informational Approach to the „Mind-Brain" Problem*, în *16th World Congress of Philosophy, 1978, Section Papers*, Düsseldorf, 1978, p. 205.

[2] „Susținem că această problemă aparține domeniului de intersecție al științei și filozofiei, astfel încît probele experimentale au aceeași relevanță în raport cu ea ca și analiza filozofică". M. Bunge, *The Mind-Body Problem in the Light of Neuroscience*, în *op. cit.*, p. 131.

Rev. filoz., **XXVI**, *2*, p. 173—186, București, 1979.

aspectele filozofice și aspectele științifice particulare ale acestei probleme pot fi cu greu tratate în mod separat.

În mod firesc, probleme de acest fel sînt cele în a căror elaborare contactul strîns și colaborarea dintre filozofi și specialiști sînt cu deosebire recomandabile. Iată de ce, cartea publicată recent de unul din cei mai cunoscuți filozofi contemporani, Karl R. Popper, și de un nu mai puțin cunoscut neurolog, John C. Eccles, laureat al premiului Nobel, sub titlul semnificativ *„Eul și creierul său"*, în care este discutată pe larg corelația conștiință-creier, a fost întîmpinată cu mult interes. Cartea are trei părți: primele două părți au fost scrise separat de Popper și respectiv Eccles, în timp ce partea a treia cuprinde 12 dialoguri asupra temelor și punctelor de vedere expuse în primele două părți. Dialogurile evidențiază atît acordul larg al celor doi autori cît și unele divergențe care persistă între ei.

Cartea lui Popper și Eccles abordează o mare varietate de subiecte. În prima parte, Popper, de exemplu, propune o sinteză evoluționistă a datelor științifice actuale privitoare la nivelele calitative de organizare a naturii vii și a naturii lipsite de viață și la natura corelațiilor dintre nivelele superioare și nivelele inferioare, formulează ipoteze asupra genezei conștiinței, asupra deosebirilor dintre psihicul animalelor superioare și eul conștient, asupra rolului limbajului în dezvoltarea conștiinței de sine, asupra raportului dintre natură și cultură, despre influența culturii obiective asupra conștiinței subiective. Aceste teme și idei sînt dezvoltate în cadrul concepției sale generale despre raporturile dintre cele trei lumi: lumea 1 — lumea obiectelor fizice, inclusiv a ființelor vii; lumea 2 — lumea trăirilor subiective proprii animalelor superioare, și în primul rînd omului; și lumea 3 — lumea creațiilor spirituale obiective, a culturii spirituale, în primul rînd a creațiilor științifice, literare și artistice. Un deosebit interes prezintă critica pe care o face Popper, în acest context filozofic general, concepțiilor reducționiste, odată cu sublinierea însemnătății științifice a diferitelor „programe reducționiste", precum și considerațiile sale asupra priorității factorilor sociali, culturali în raport cu cei biologici în evoluția omului. Contribuția lui Eccles, care se mișcă în cadrele generale ale concepției popperiene asupra celor trei lumi, conține o sinteză cuprinzătoare a principalelor rezultate ale neurologiei contemporane, pe care se brodează apoi reflecțiile și ipotezele autorului asupra problemei psihofizice. *Tema principală* a cărții este însă, fără îndoială, apărarea și *dezvoltarea concepției interacționiste asupra raporturilor dintre conștiință și creier*. Concluziile la care ajung cei doi autori au constituit baza referatului prezentat de Eccles [3] în cadrul celei de-a treia secții a Congresului mondial de filozofie de la Düsseldorf, intitulată „Conștiință, creier, lume exterioară".

Interacționismul nu este o teorie de dată recentă. Dimpotrivă, el are o lungă tradiție; Popper se străduiește să reconstituie rădăcinile istorice ale acestei tradiții în unul dintre capitolele cărții. Caracteristic interacționismului tradițional, precartezian și postcartezian, este că gîndea spiritul ca o substanță care este în raporturi de interacțiune cauzală cu substanța materială, în particular cu corpul. De obicei, în teoriile interacționiste acțiunea cauzală a spiritului asupra corpului apare în prim plan. Punctul de vedere al interacționismului este deosebit de intuitiv și de familiar din simplul motiv că în lunga sa istorie dualismul interacționist a pătruns și s-a sedimentat în simțul comun. Expresii din cele mai obișnuite și de largă circulație ale limbii de toate zilele sugerează ideea acțiunii cauzale a stărilor subiective asupra comportării: „Tremura de nerăbdare"; „S-a luminat la față de bucurie"; „Toate gesturile lui trădau siguranță și încredere". Argumentul principal în favoarea interacționismului a fost și rămîne acela că această teorie oferă o explicație simplă și firească pentru un fapt fundamental al experienței cotidiene și al experienței științifice: legătura dintre *stările subiective și comportare*. Este ceea ce filozofii numesc „rolul activ al conștiinței" sau „eficacitatea conștiinței". Ipoteza unei acțiuni cauzale a conștiinței asupra proceselor din creier este cea mai simplă explicație a numărului uriaș de corelații uniforme, stabilite empiric, dintre stările subiective, pe de o parte, starea organismului, reacțiile comportamentale și acțiuni, pe de altă parte.

Împotriva interacționismului au fost produse atît argumente filozofice cît și argumente cvasiempirice. S-au semnalat, mai întîi, dificultățile conceptuale pe care le implică ipoteza existenței unor relații cauzale între procese sau evenimente mintale, subiective și procese și evenimente materiale care au loc în creier. S-a arătat apoi că ipoteza existenței unei interacțiuni cauzale între evenimente neurofiziologice și evenimente mintale implică și anumite consecințe empirice. Să presupunem, bunăoară, că stimulii exteriori determină cauzal anumite procese neurofiziologice iar acestea, la rîndul lor, generează percepții determinate, și mai departe că percepțiile vor da naștere altor stări subiective, care vor cauza anumite procese neuronale și prin

[3] *Neural Machinery of the Brain and the Brain-Mind Problem*, citat după copii ale textului referatului, pus la dispoziția participanților la Congres.

mijlocirea lor anumite reacții comportamentale sau acțiuni voluntare. Dacă ținem seama de faptul că numai verigile materiale, fizice și neurofiziologice, ale unui asemenea lanț cauzal sînt accesibile cercetării empirice, urmează că observația ar trebui să pună în evidență, în toate situațiile de acest fel, o întrerupere *în lanțul cauzal*. Or, așa ceva *nu* se întîmplă. Faptul că această consecință pe care o implică ipoteza interacționistă nu a putut fi pusă în evidență prin cercetări neurofiziologice este considerat de unii autori [4] ca un argument empiric împotriva interacționismului. Aceste argumente critice nu au rămas fără rezultate; ele au slăbit audiența celor care consideră mai departe interacționismul ca o soluție filozofic și empiric acceptabilă a problemei raportului conștiință-creier. În ultimul secol, interacționismul și-a găsit tot mai puțini susținători în rîndul cercetătorilor creierului și al psihologilor. Astăzi el este asociat, de cele mai multe ori, cu o viziune substanțialistă asupra spiritului și este apreciat, în general, în cercurile științifice, ca o perspectivă filozofic naivă, implauzibilă și lipsită de valoare euristică cu privire la natura corelației dintre conștiință și creier.

În această atmosferă generală, poziția lui Eccles și Popper în problema psihofizică [5], care a cunoscut cea mai largă și cuprinzătoare elaborare în recenta lor lucrare comună, poate fi caracterizată ca o *încercare de reabilitare a interacționismului*, O asemenea încercare ridică în mod firesc unele întrebări: Care sînt noile argumente ale autorilor în favoarea tezei interacționiste? Care este valoarea acestor argumente? Reușesc ei oare să reabiliteze interacționismul?

Popper, și pe urmele lui, Eccles integrează teoria interacționistă asupra raportului *conștiință-creier în cadrul unei concepții* generale evoluționiste despre natură și univers. Organismul omenesc și creierul (ca părți ale „lumii 1"), conștiința (care împreună cu psihicul animalelor superioare formează „lumea 2") și cultura („lumea 3") constituie, în această ordine, trepte superioare ale scării evolutive. Fiecare din nivelele scării evolutive este deschis influențelor cauzale de la nivele inferioare (cauzalitate ascendentă) cît și influențelor cauzale de la nivele superioare (cauzalitate descendentă). Teza interacționistă decurge ca o consecință firească din caracterizarea *conștiinței* ca o *calitate emergentă*, deosebită de creier și organism; această calitate interacționează, ca orice calitate superioară, cu nivelele inferioare de organizare. Conștiința suferă acțiunea cauzală a creierului (cauzalitate ascendentă) și la rîndul ei exercită o acțiune cauzală asupra creierului (cauzalitate descendentă). *Legătura dintre conștiință și creier* constituie *esența problemei psihofizice*; clarificarea acestei legături echivalează cu soluționarea problemei psihofizice.

Autorii nu speră, este adevărat, că această problemă va putea fi soluționată vreodată *într-un mod pe deplin satisfăcător*, dar *socotesc* că anumite progrese în direcția soluționării ei sînt totuși posibile. Eccles apreciază că progresele recente ale neurologiei fac posibilă „dezvoltarea unei noi teorii cu privire la felul cum interacționează conștiința cu creierul" [6].

Voi prezenta, foarte fragmentar, sumar și netehnic, conținutul „noii teorii" interacționiste, urmînd expunerea pe care i-o dă Eccles. Ca și în teoriile interacționiste tradiționale, *creierul* și *conștiința* sînt caracterizate ca *entități diferite*. Ele aparțin unor lumi diferite, lumea 1 și lumea 2. Lumea 1 este descrisă, spre deosebire de lumea 2, ca o lume substanță-energie. Interacțiunea are loc la frontiera ce desparte lumea 1 de lumea 2. Unitățile anatomice prin care creierul intră în conexiune cu conștiința și suferă acțiunea cauzală a conștiinței sînt așa-numiții „moduli", formații constituite dintr-un mare număr (aproximativ 2500) de neuroni. Ei pot fi reprezentați ca niște coloane discrete care străbat întreaga adîncime a creierului, fiind orientate ortogonal în raport cu suprafața lui. Fiecare modul este conectat neuronal cu alți moduli din aceeași

---

[4] Vezi, de exemplu, H. Feigl, *The „Mental" and the „Physical"*, în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol, II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1958, p. 379: „Mai concret, odată ce stările mintale au apărut, apariția lor se presupune că va schimba relația funcțională dintre variabilele neurofiziologice într-un fel în principiu susceptibil de confirmare". Vezi și p. 381, 386.

[5] J. C. Eccles, care mărturisește că a fost împins spre neurologie în primul rînd de dorința de a găsi o soluție a problemei psihofizice, și-a expus punctul de vedere într-o serie de lucrări mai vechi, dintre care menționez *The Neurophysiological Basis of Mind*: *The Principles of Neurophysiology*, Oxford, Clarendon, 1953; *Facing Reality*: *Philosophical Adventures of a Brain Scientist*, Springer Verlag, 1970. Pentru apărarea ipotezei interacționiste în alte lucrări ale lui Popper, vezi mai ales *Language and the Body-Mind Problem* și *A Note on the Body-Mind Problem*, în *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, precum și *A Realist View of Logic, Physics and History*, în eds. W. Yourgrau, A. D. Breck, *Physics, Logic and History*, New York, London, Plenum Press, 1970.

[6] Vezi K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, p. 355.

emisferă şi din cealaltă emisferă. Excitarea unui modul determină în puţine milisecunde excitarea modulilor cu care este conectat, aceştia excită la rîndul lor alţi moduli ş.a.m.d. Se consideră că modulii acţionează ca unităţi fundamentale în activităţile funcţionale ale scoarţei. Ei sînt caracterizaţi de Eccles ca fiind acele elemente componente ale scoarţei prin care aceasta este „deschisă" acţiunii eului conştient. Numai o parte din cei minimum două milioane de moduli din scoarţă se plasează în zona de separaţie dintre eu şi creier. Chiar şi aceştia sînt „deschişi" acţiunii cauzale a eului numai cînd se găsesc la un nivel determinat de activitate funcţională. Acţionînd asupra modulilor „deschişi", eul influenţează şi modulii „închişi" prin mijlocirea conexiunilor dintre aceştia şi modulii „deschişi", cauzînd „deschiderea" acestor moduli. Modulii selectaţi în acest fel constituie partea din lumea 1 care interacţionează la un moment dat cu lumea 2. Zona de pe scoarţă care este în interacţiune cu conştiinţa se schimbă continuu. Se poate presupune că ea cuprinde în fiecare moment ansamblul modulilor care prelucrează informaţia de interes imediat pentru realizarea activităţii de integrare a eului conştient. Relaţiile dintre eu şi moduli sînt reciproce : eul realizează, pe de o parte, o selecţie a informaţiei din moduli şi o integrează, înfăptuind în fiecare moment unitatea trăirilor subiective pasagere şi, pe de altă parte, acţionează asupra modulilor, modificînd caracteristicile lor spaţio-temporale. Eul exercită astfel un rol interpretativ şi de control superior asupra proceselor neuronale. Interacţiunea dintre psihic şi creier este caracterizată de Eccles ca un flux de *informaţie*, nu de *energie*.

Noua teorie interacţionistă a lui Eccles şi Popper ridică o serie de probleme filozofice. Este vorba, în primul rînd, de caracterizarea creierului şi conştiinţei ca *două entităţi diferite*, aparţinînd la *două lumi diferite* (lumea 1 şi lumea 2). Autorii subliniază, este adevărat, că o activitate intensă a creierului este o condiţie necesară pentru producerea oricăror procese mintale, că, în acest sens, se poate spune că procesele din creier „cauzează" procesele mintale sau că „acţionează" asupra lor [7]. Ei încearcă însă, în acelaşi timp, să întemeieze cu argumente noi principiul metafizicii dualiste tradiţionale despre rolul conducător al conştiinţei (spiritului ) în interacţiunea cu creierul şi cu corpul în general. Acest principiu poate fi însă cu greu despărţit de o viziune substanţialistă asupra spiritului. În mod surprinzător, autorii nu îşi ascund simpatia faţă de o asemenea viziune în măsura în care ea subliniază, desigur într-o formă naivă, că spiritul este o entitate independentă şi are un rol activ în raport cu corpul. Dimpotrivă, Popper cultivă, în ciuda repulsiei sale declarate faţă de esenţialism, forme de expresie care evocă un mod de a concepe psihicul şi conştiinţa pe care ne-am obişnuit să le considerăm ca aparţinînd trecutului. El scrie că a vorbi despre un eu substanţial „este departe de a fi o metaforă rea" [8] şi că analogii ca cea a cîrmaciului care conduce corabia (Platon), a vizitiului care conduce căruţa sau chiar viziunea caricaturală a „stafiei în maşină" (G. Ryle) pot fi acceptate ca modele, este adevărat grosolane, dar totuşi ca modele ale interacţiunii dintre lumea 1 şi lumea 2 [9]. Titlul cărţii, „Eul şi creierul său", urmăreşte subliniereа aceleiaşi idei [10]. Consideraţiile de acest fel culminează cu observaţia că, spre deosebire de istoria concepţiilor asupra materiei, istoria concepţiilor asupra spiritului se caracterizează prin faptul că descoperirile cele mai importante au fost făcute încă în vremuri îndepărtate, în timp ce mai recent „a existat o intensă activitate critică, dar aceasta nu a dus la mari idei revoluţionare" [11] (? !). Dacă asemenea declaraţii se armonizează foarte bine cu „convingerile personale" ale lui Eccles privitoare la supravieţuirea spiritului după moarte, nu văd în schimb cum ar putea fi ele împăcate cu alte afirmaţii, lipsite de echivoc, ale lui Popper, pe care le întîlnim în această

---

[7] Vezi *op. cit.*, p. 99 şi 357. Nu pot să comentez aic controversa dintre cei doi autori cu privire la ideea nemuririi sufletului (vezi dialogul XI, îndeosebi p. 556 — 560). Popper respinge orice sugestie de acest fel ca inacceptabilă din punct de vedere ştiinţific („ ... nu mi se pare că există vreun temei pentru a crede într-un suflet nemuritor sau într-o substanţă psihică care poate exista independent de corp" — p. 146 ; „ ... eul care are conştiinţă de sine mi se pare a fi, într-un mod foarte clar, un produs al creierului omenesc". — p. 560), în timp ce Eccles înclină să îmbrăţişeze această idee, ca şi ideea unei creaţii supranaturale, din motive morale şi religioase. El recunoaşte, ce-i drept, că acestea sînt credinţe personale şi nu idei ce pot fi întemeiate prin dovezi obiective. Este totuşi uimitor şi în acelaşi timp semnificativ că un mare om de ştiinţă al zilelor noastre poate împărtăşi convingeri personale incompatibile cu concluzii ştiinţifice general acceptate. Asemenea cazuri de dezbinare şi lăuntrică precum şi cauzele lor de ordin cultural şi social merită o discuţie aparte.

[8] *Op. cit.* p. 146.

[9] *Op. cit.*, p. 464, 474, 486, 494 — 495.

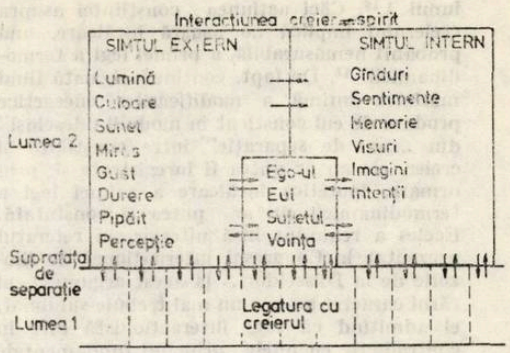
[10] *Op. cit.*, p. 120 şi 473.

[11] *Op. cit.*, p. 153.

carte, și-anume că viața psihică a omului și conștiința sînt un produs al creierului (vezi nota 7). Oricum, întoarcerea spre izvoarele istorice ale dualismului, ca și respingerea din principiu a ipotezelor mai noi asupra problemei psihofizice, care s-au dezvoltat ca reacții față de metafizica dualist-interacționistă [12], exprimă în mod semnificativ izolarea în care ajung autorii în încercarea lor de a actualiza principiul doctrinei străvechi despre acțiunea cauzală a sufletului asupra corpului.

Ideea interacțiunii cauzale dintre conștiință și creier nu este, așa cum au subliniat criticii moderni ai interacționismului [13], o idee rațional clară. Numai relațiile dintre procese sau evenimente materiale, cu determinări spațiale, substanțiale sau energetice, pot fi gîndite ca relații de interacțiune cauzală. Această idee este lipsită de sens dacă este aplicată pentru a caracteriza interacțiunea dintre procese și evenimente subiective, mintale, care nu au caracteristici spațiale, substanțiale sau energetice, și procesele din creier, care au asemenea caracteristici. Tot așa de lipsită de sens este ideea unei *frontiere* sau *suprafețe de separație (interface)* între conștiință și creier reprezentat intuitiv în schema de mai jos [14].

O altă dificultate majoră, strîns legată de cea semnalată, pe care o conține ideea acțiunii cauzale a conștiinței asupra creierului, este incompatibilitatea ei cu principiile termodina-




micii. Într-adevăr, interacționismul încalcă primul principiu al termodinamicii în măsura în care atribuie unor entități care nu au caracteristici energetice capacitatea de a modifica caracteristici energetice ale proceselor din creier, și încalcă al doilea principiu al termodinamicii în măsura în care atribuie conștiinței o acțiune antientropică. Aceste argumente au avut, se pare, un rol hotărîtor în formarea opiniei, larg răspîndită astăzi, că interacționismul este o ipoteză inacceptabilă din punct de vedere științific [15]. Popper și Eccles nu ignoră această dificultate a interacționismului, dar trec peste ea cu neașteptată ușurință, apreciind că starea actuală a fizicii este nesatisfăcătoare. Fizica, cred ei, va trebui revoluționată pentru a da socoteală de „deschiderea" lumii 1 față de lumea 2 sau, altfel spus, de acțiunea cauzală a lumii 2 asupra

[12] Este vorba îndeosebi de teoria paralelistă și de teoria identității, pe care autorii le califică ca „materialiste" sau „fizicaliste", și le consideră greșite fiindcă susțin că lumea 1 este „închisă" și nu admit că stările mintale ar putea avea o acțiune eficientă asupra proceselor din creier.

[13] Vezi, de exemplu, J. Piaget, *Situația științelor antropologice în sistemul științelor omului*, în *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, Edit. Didactică și Pedagogică, 1972, p. 100 — 101, sau A. Rosenblueth, care referindu-se la lucrări mai vechi ale lui Eccles, în care acesta expune o teorie interacționistă conștiință-creier, și la speculații parapsihologice, își precizează poziția astfel: „Personal nu găsesc această filozofie satisfăcătoare fiindcă cred că implicațiile ei contrazic anumite premise care sînt fundamentale pentru știință. Privitor la relația creier-spirit, deși am postulat că evenimente materiale și percepții sînt în legătură cauzală, nu consider că percepțiile sînt o verigă în lanțul cauzal. Aceste lanțuri cauzale sînt constituite exclusiv din evenimente materiale; evenimentele mintale aparțin unei categorii diferite" (Vezi *Mind and Brain*, The MIT Press, 1970, p. 85).

[14] *Op. cit.*, p. 360.

[15] Vezi lucrările lui Piaget și Rosenblueth, citate mai sus. Rosenblueth, un neurolog care se bucură astăzi de o reputație comparabilă cu cea a lui Eccles, scria: „Argumentele pe care le-am prezentat mă conduc la concluzia inacceptabilității punctului de vedere că spiritul poate controla creierul. Acest punct de vedere nu poate fi acceptat fără a fi constrînși să violăm unele dintre legile fizicii. Această violare este inadmisibilă pentru mine ca om de știință. Fizica trebuie să fie aplicabilă și compatibilă cu toate evenimentele ce se produc în universul material. Dacă s-ar descoperi că evenimente verificate în mod adecvat se află în afara cunoașterii fizice actuale, fizica ar trebui să fie modificată în așa fel încît să le poată acoperi. Nu cred, totuși, că s-a descoperit vreunul pînă acum; fără îndoială, noțiunea de spirite, ca entități individuale independente, capabile de a influența direct materia, nu are temei sau validitate științifică" (Vezi *op. cit.*, p. 90 — 91).

lumii 1[16]. Căci acțiunea conștiinței asupra creierului implică „o ușoară încălcare, una probabil nemăsurabilă, a primei legi a termodinamicii" [17]. De fapt, continuă ei, dată fiind mărimea infimă a modificărilor energetice produse de eul conștient în modulii „deschiși" din „zona de separație" între conștiință și creier, ele nu ar putea fi înregistrate și, prin urmare, ipotetica încălcare a primei legi a termodinamicii nu ar putea fi constatată. Eccles a renunțat însă ulterior, în referatul prezentat la Congresul internațional de filozofie de la Düsseldorf, la acest argument, al cărui caracter ad-hoc nu mai trebuie subliniat, el admițînd că teza interacționistă este în contradicție cu unele principii fundamentale ale fizicii actuale [18]. Numai această recunoaștere, coroborată cu utilizarea obscură pe care o dă Eccles termenului de informație atunci cînd afirmă că acțiunea conștiinței asupra creierului este un flux de *informație*, nu de *energie* [19], pot să explice faptul, relatat de presă [20], că nici unul din ceilalți referenți la această temă (T. Engelhardt, B. Lomov, J. J. Smart) sau din participanții la discuția care a urmat prezentării referatelor nu au susținut sau acceptat punctul de vedere formulat de Eccles.

Pentru emiterea unei judecăți de ansamblu asupra ipotezei interacționiste propusă de Popper și de Eccles, este important de asemenea să ne facem o idee asupra măsurii în care ea satisface anumite cerințe generale de ordin metodologic. Popper crede că ipoteza interacționistă poate fi caracterizată astăzi ca un program de cercetare, care ridică un număr de probleme parțiale distincte ce vor putea primi răspunsuri numai prin elaborarea unor teorii particulare, în timp ce Eccles descrie situația metodologică a ipotezei interacționiste în termenii următori: „În sfîrșit, se poate susține că ipoteza aparține științei, fiindcă *este întemeiată pe date empirice* și *este obiectiv testabilă*. Trebuie subliniat că la fel cu alte teorii științifice, cu *mare putere explicativă*, ipoteza de față *trebuie să fie supusă controlului empiric*. Oricum ,pretind că ea nu este infirmată de nici o cunoștință existentă. Se poate prezice, în mod optimist, că va surveni o lungă perioadă de remodelare și dezvoltare, dar nu o falsificare iremediabilă" [21].

Aceasta nu este o apreciere izolată. Cel puțin în partea scrisă de Eccles, revine continuu caracterizarea unor ipoteze parțiale asupra interacțiunii conștiință — creier ca idei empiric controlabile și confirmate empiric, chiar dacă autorul remarcă faptul că fizica și neurobiologia de astăzi sînt încă prea primitive pentru a permite elaborarea unor explicații științifice satisfăcătoare asupra diferitelor aspecte ale acestei interacțiuni [22]. Se susține, de exemplu, că anumite experiențe, experiențele lui Kornhuber asupra subiecților umani, ar arăta modul cum poate voința să provoace anumite procese neuronale. Prin aceste experiențe s-ar fi descoperit, bunăoară, că voința „determină un potențial negativ cuprinzător deasupra părții superioare a creierului, iar acesta se dezvoltă pentru aproape o secundă, concentrîndu-se, eventual, asupra celulelor piramidale care comandă acțiunea" [23]. Despre acest potențial se spune mai departe că „poate fi considerat ca fiind consecința neuronală a comenzii voluntare" [24]. Concluzia întregului capitol asupra mișcării voluntare este formulată astfel: „Problema de rezolvat în ceea ce privește controlul voluntar al mișcării este desigur acțiunea de-a curmezișul suprafeței de separație dintre conștiință, pe de o parte, și modulii cortexului cerebral, pe de altă parte. Existența acestei influențe este stabilită de experimentele empirice ale lui Kornhuber și ale colaboratorilor săi, dar nu există, desigur, o explicație cu privire la modul cum are ea loc" [25]. Eccles susține de asemenea că explicațiile viselor și a memoriei prin ipoteze interacționiste ar fi confirmate de date empirice [26].

Este greu de înțeles ce are în vedere Eccles cînd face aceste afirmații. Într-adevăr, cum ar putea proba anumite experimente că voința, ca stare (sau eveniment) subiectivă cauzează anumite procese neuronale, că un anumit potențial, ca realitate energetică, neurofiziologică, este consecința unei decizii voluntare și că procese subiective, în general, determină producerea sau modificarea unor procese neurofiziologice? Se poate, oare, contesta că observații sau experimente cu valoare intersubiectivă, oricare ar fi acestea, pot controla doar ipoteze privitoare la procese și relații neurofiziologice sau la raporturile temporale dintre anumite stări psihice și anumite procese neurofiziologice? Orice afirmație cu privire la posibilitatea de a testa empiric ipoteze despre acțiunea cauzală a anumitor stări sau acte de conștiință asupra

[16] Vezi K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, p. 543.

[17] *Op. cit.*, p. 544.

[18] Vezi *Neural Machinery of the Brain and the Brain-Mind Problem*, p. 3.

[19] *Op. cit.*, p. 3 și 15.

[20] Vezi, de exemplu, *Reinische Post* din 31 august 1978.

[21] Popper, Eccles, *The Self and its Brain*, p. 375 — 376 (subl. ns.).

[22] *Op cit.*, p. 282.

[23] *Op. cit.*, p. 275.

[24] *Op. cit.*, p. 285.

[25] *Op cit.*, p. 294.

[26] *Op. cit.*, p. 371 — 372, 378 — 379.

anumitor procese din creier este, în cel mai bun caz, neclară. Asemenea ipoteze nu sînt, prin natura lor, testabile empiric. Ele nu pot fi puse pe același plan nici cu ceea ce Popper numește în mod obișnuit „ipoteze metafizice" sau „programe metafizice de cercetare". Acestea din urmă sînt idei explicative generale, este adevărat netestabile în momentul în care sînt caracterizate astfel, dar idei clare care pot să devină în viitor testabile sau să ofere principiul pentru formularea unor teorii mai particulare, care vor satisface cerința testabilității. Dimpotrivă, o asemenea evoluție a ipotezei interacționiste este exclusă. Declarațiile lui Popper și Eccles, ca cele menționate mai sus, cu privire la situația metodologică a ipotezei pe care o susțin nu pot stîrni decît nedumerire.

O ultimă observație. Popper și Eccles argumentează deseori în favoarea interacționismului pretinzînd că unele fapte și realități incontestabile ar putea să primească o explicație satisfăcătoare numai dacă admitem ipoteza acțiunii cauzale a conștiinței asupra creierului. Nu există, de exemplu, astăzi o teorie neurofiziologică care să explice modul în care marea diversitate de evenimente disparate care au loc simultan în creier pot fi sintetizate în trăirea conștientă unitară [27]; numai interacționismul poate oferi o explicație [28]. Dacă admitem, împreună cu Eccles, că neurofiziologia este încă la începuturile ei, cel puțin în perspectiva progreselor ce pot fi așteptate în viitor, ne putem întreba de ce în lipsa unei explicații științifice satisfăcătoare ar trebui să acceptăm, în acest caz sau în altele, o explicație ad-hoc. Iar dacă Eccles face un pas mai departe, afirmînd că unitatea trăirii conștiente nu ar putea primi, în principiu, o explicație neurofiziologică [29], nu putem decît să ne exprimăm surpriza că, în dorința de a susține teoria favorită, un mare om de știință nu se dă în lături de la a prejudicia asupra evoluției viitoare și de a proclama existența unor limite principiale ale cunoașterii în domeniul său de cercetare.

Este greu să nu fii de acord cu Eccles și Popper că nu există o soluție ușoară a marii probleme a naturii raportului dintre conștiință și creier și că, în ciuda progreselor importante ale neurologiei, sîntem încă departe de o explicație satisfăcătoare. Se poate spune însă și astăzi cîte ceva, cel puțin cu privire la căile pe care nu putem spera să ne apropiem de o asemenea explicație. Rațiuni filozofice fundamentale, cum sînt cele prezentate mai sus, vădesc că interacționismul nu este în măsură să ne indice drumul cel bun. Reacția generală negativă a lumii neurologilor și psihologilor față de încercările lui Eccles și Popper de a readuce în actualitate teoria interacționistă arată, cred, că asemenea rațiuni au pătruns adînc în conștiința științifică curentă. Cercetările asupra structurilor neurofiziologice, care ar putea să reprezinte corelatele obiective ale activităților integratoare ale conștiinței, sînt abia la început. Recunoașterea a ceea ce se numește în mod curent „rolul activ al conștiinței" nu constituie un temei științific pentru a accepta teza interacționistă [30].

Nu pot să mă opresc aici asupra prezentării și examinării critice, cît de sumare, a unor ipoteze alternative în raport cu interacționismul, cu largă circulație astăzi, cum ar fi izomorfismul paralelist sau așa-numita „teorie a identității". Cu toate că există atît rațiuni filozofice cît și empirice pentru a le prefera interacționismului, ele nu satisfac, cred, pe de-a-ntregul, cerințe elementare minime ale unei teorii satisfăcătoare asupra corelației conștiință-creier. Este vorba de cerințe filozofice cadru, cu totul neprohibitive în raport cu cercetarea științifică, și anume : a) principiul monismului materialist : conștiința nu este nici o realitate autonomă, care interacționează cu creierul, și nici o realitate care o dublează pe cea neurofiziologică, deci paralelă și independentă față de aceasta ; b) principiul specificității calitative sau principiul antireducționist, care implică depășirea tendințelor biologizante ce caracterizează unele ipoteze monist-materialiste recente (Place, Smart, Armstrong, Bunge) și explicarea determinării sociale și culturale a fenomenelor de conștiință. Este greu de spus astăzi ceva precis cu privire la căile particulare care ne-ar putea apropia de o teorie care să satisfacă aceste cerințe.

---

[27] *Op. cit.*, p. 362 și 512.

[28] Este semnificativ că aceleași cercetări ale lui R. W. Sperry asupra bolnavilor cărora li s-a practicat comisurotomia sînt invocate de Eccles ca fapte ce sprijină teoria interacționistă, și de Bunge și respectiv Rosenblueth, în lucrările citate, ca date ce pledează în favoarea teoriei identității și a teoriei paraleliste.

[29] Vezi, de exemplu, *op. cit.*, p. 508.

[30] Vezi J. Szentágothai, *The Neuronal Machine of the Cerebral Cortex as a Substrat of Psychic*, în *16th World Congres of Philosophy*, 1978, p. 611 — 614.

# MARXISM ȘI PSIHANALIZĂ LA WILHELM REICH

DE

ELORIN DRUȚĂ

În urmă cu un deceniu, Reich era, alături de Marcuse, printre cei mai citiți gînditori occidentali. Atunci, numele său s-a identificat cu ceea ce unele grupuri contestatare studențești au numit „eliberare sexuală". A justifica sau a respinge temelia acestei paternități ni se pare lipsit de interes; iar a căuta în Reich un vinovat de inflația problematicii sexuale în lumea occidentală actuală, obiect al atîtor controverse, ar fi neconvingător. Dacă Reich merită să fie citit sau recitit aceasta se întîmplă nu datorită glorificării constante și vehemente de către el a sexualității în om, ci datorită refuzului său (este adevărat, cu multe ambiguități) de a considera această sexualitate „în sine", fără legătură cu o anumită situație politică și culturală.

Într-una din primele sale lucrări, intitulată *Materialismul dialectic și psihanaliza*, Reich consideră că analiza unei asemenea situații nu poate fi făcută decît cu aparatul conceptual al filozofiei marxiste. Printr-o asemenea abordare a problemei, Reich aduce o nouă perspectivă asupra obiectului psihanalizei și asupra condiției umane în viziunea acesteia, încercînd o transpunere a conceptului de *inconștient* în afara domeniului său originar, considerînd (și argumentînd) că o astfel de transpunere nu poate avea loc decît pe baza materialismului dialectic și istoric. Reich încearcă lucrul acesta cu scopul mărturisit de a scoate psihanaliza din retragerea ei în structura și dezvoltarea subiectivă a omului, urmărind (mai mult decît a făcut-o Freud) inserția subiectului în practicile sociale curente. Lucrarea amintită, apărută în 1929, reprezintă prima încercare de a deschide confruntările marxismului cu psihanaliza. În ultimă instanță, ea rămîne însă tributară unei „îmbinări" eclectice, prin transferuri conceptuale, pe baza unor analogii, între teoria psihanalitică a alienării și teoria marxistă a înstrăinării în condițiile capitalismului, între vindecarea nevrozelor și înlăturarea exploatării, între cura psihanalitică și revoluția social-politică. Apropierea psihanalizei de marxism trebuie să ducă, după opinia lui W. Reich, la dezvoltarea conștiinței critice a maselor, la dezvăluirea „iluziilor politice" care paralizează puterea lor de acțiune. Psihanaliza, susține el, trebuie să fie o veritabilă atitudine față de viața însăși, să-i aprecieze pe oameni (așa cum spunea Marx) nu prin ceea ce spun ei, ci prin ceea ce sînt ei de fapt. Această poziție, exprimată constant în primele sale scrieri, o apreciem ca interesantă atît pentru analiza tendinței actuale de reproblematizare a gîndirii lui Freud cît și pentru stabilirea unor filiații de idei în interiorul freudo-marxismului contemporan. (Ideea de „societate non-represivă" la Marcuse, de pildă, se leagă în mod direct de primele scrieri ale lui Reich).

Wilhelm Reich este, înainte de toate, un cititor al lui Marx și Freud și reprezintă *prima tentativă consecventă* de a lega acești gînditori din punct de vedere teoretic și practic, tentativă care, în deceniul trei al secolului nostru (atunci cînd apare celebrul său studiu *L'application de la psychanalyse à la recherche historique*, nu a avut un mare ecou, dar care, în ultimul deceniu, a amplificat direcția teoretică intitulată *„freudo-marxism"*, orientare filozofică cu un vast registru problematic, cu multe similitudini între reprezentanții ei (H. Marcuse, E. Fromm, B. Bernfeld, R. Osborn), dar și cu deosebiri radicale de opinii și chiar momente de ostilitate teoretică.

Punctul de plecare al demersurilor sale teoretice este indiscutabil opera lui Freud, el reconoscînd cu numeroase prilejuri meritele magistrului său. W. Reich arată că acesta nu a stabilit doar existența proceselor inconștiente în general (o făcuseră și alții înaintea lui), ci, plecînd de la fenomenele concrete și observabile (simptomele nevrotice, visele și diferitele acte ale vieții cotidiene) a analiza *modul cum operează* procesele inconștiente. El nu împărtășește însă opinia potrivit căreia Freud a descoperit toate misterele vieții umane prin inconștient, complexul Oedip, prin repetiția în prezent a experienței infantile. După opinia sa, Freud n-a fost dezvoltat într-un sens radical, ci într-unul reformator care s-a mulțumit doar

cu demascarea a ceea ce numeroşi psihanalişti au numit „ipocrizia sexuală", motiv pentru care consideră că psihanaliza este ameninţată din interior de pericolul unei teorii conformiste care ar avea ca finalitate transformarea conflictului social real, într-unul nevrotic. Reich doreşte mai mult : nu simple ameliorări ale condiţiei umane printr-o tehnică psihanalitică, ci *o critică radicală a societăţii burgheze*, a principiilor ei manifeste şi ascunse. Pe acest temei, el consideră că „psihanaliza se poate constitui într-un sistem psihologic care să amelioreze devenirea socială printr-o reglementare raţională a raporturilor umane şi printr-o educaţie care să tindă spre dominarea conştientă a instinctelor" [1].

Modul diferit de înţelegere a rosturilor psihanalizei a dus la ruptura sa cu Freud. În aparenţă, conflictul dintre Reich şi Freud se poartă asupra existenţei pulsiunii morţii (sau asupra interpretării acesteia). În realitate, cadrul este mult mai vast decît acest concept limită despre care însuşi Freud spune în finalul operei sale că este „o speculaţie" şi o „vedere mistică". Realitatea este că Wilhelm Reich a dorit abandonul multor principii fundamentale ale psihanalizei. A selecţionat însă de la Freud *problema sexualităţii infantile* şi a *libidoului* (despre care spune ca şi medicul vienez că este „motorul fundamental al vieţii sufletului" [2]), *problema refulării sexualităţii* şi a *represiunii* acesteia în numele imperativelor morale externe. Cu toate aceste apropieri, se pot stabili suficiente puncte de divorţ între cei doi teoreticieni. Pentru Freud sexualitatea este în serviciul procreaţiei, în timp ce Reich nu va înceta niciodată să lupte împotriva cuplului sexualitate-procreaţie, în favoarea a ceea ce el numeşte „principiul realităţii erotice". Pentru Reich ca şi pentru Freud structura nevrozei este conflictuală. Dar dacă Freud subliniază în repetate rînduri că nevroza este de origine *intrasubiectivă*, Reich apreciază că nevroza îşi găseşte sursa în conflictul dintre Eu şi lumea exterioară, ducînd la elaborarea unor trăsături caracteristice. „*Nevroza este de origine socială*" [3], spune Reich, considerînd că magistrul său uită adesea că orice proces psihic, orice manifestare umană, fie ea instinctuală sau spirituală, se petrece într-un cadru social. Freud a remarcat că elementul fundamental al etiologiei nevrozelor rezultă din complexul Oedip, mai precis din componentele sexuale apărute din conflictul dintre copii şi părinţi. Dar a omis — spune Reich — să se întrebe care este *originea* acestor relaţii conflictuale. El îşi propune să degajeze cauza mai profundă a complexului Oedip, căutînd acest lucru în conflictul dintre societate şi individ, pe de o parte, şi în refularea instinctuală, pe de altă parte.

Din acest motiv, interpretările lor diferă şi în ceea ce priveşte originea şi evoluţia culturii. Cultura îi apare lui Freud ca fiind creată sub impulsul unor necesităţi vitale refulate şi structurată graţie sublimării unor pulsiuni inconştiente, funcţia culturii devenind eminamente represivă. Reich refuză un asemenea pesimism, neputînd admite — după cum spune un comentator al operei sale — că „pentru a salva cultura, este indispensabil ca întreaga umanitate să fie bolnavă" [4]. Nu este obligatoriu — spune Reich — ca impulsurile vitale să fie refulate pentru a menţine cultura. Este ridicol să stabilim o antinomie între necesităţile vitale şi cultură. Refularea instinctuală aparţine indivizilor nu numai bolnavi, ci şi incapabili de realizare culturală [5].

Considerăm că, în ansamblu, Reich l-ar fi vrut pe Freud (care din multe puncte de vedere şi-a depăşit limitele timpului său) mai radical decît a fost. Pentru că reproşul, adeseori făcut de el — acela de prea puţină incidenţă a conceptelor lui Freud cu mediul social — nu se susţine. Medicul vienez s-a referit în repetate rînduri la societatea în care a trăit. Dar, pe de altă parte, era adînc ancorat în prejudecăţile şi în filozofia epocii şi a clasei sale. Inconştientul freudian era, în special, sediul sexualităţii reprimate, „buna credinţă" era raportată mai ales la vicisitudinile libidoului în timpul copilăriei, iar criticile făcute de el societăţii se limitau la reprimarea sexuală. În marile sale descoperiri Freud s-a arătat nu o dată un gînditor radical şi curajos, dar — după cum apreciază şi Fromm — în aplicarea lor el a fost împiedicat şi de credinţa conform căreia această societate, deşi deloc satisfăcută era forma ultimă a progresului uman şi căreia nu i se putea îmbunătăţi nici o trăsătură esenţială [6].

Reich se mişcă totuşi în alte coordonate teoretice, iar apropierea lui de lucrările lui Marx se datorează, după opinia noastră, atît insatisfacţiilor provocate de lectura lui Freud, cît şi unei anumite situaţii politice din jurul anului 1929 în Europa occidentală, cînd întîl-

---

[1] W. Reich, *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, éd. La Pensée Molle, Paris, 1970, p. 16.

[2] *Reich parle de Freud*, Payot, Paris, 1974, p. 24.

[3] W. Reich, *L'Analyse caractérielle*, Payot, Paris, 1971, p. 251.

[4] André Nicolas, *Reich*, Edition Seghers, Paris, 1973, p. 126.

[5] W. Reich, *La Révolution sexuelle*, Payot, Paris, 1936, p. 56.

[6] Vezi, Erich Fromm, *La crise de la psychanalyse*, Paris, Edition Anthropos, 1972, p. 27.

nim o ascensiune a mișcării muncitorești. Wilhelm Reich se apropie cu pasiune de lucrările lui Marx, Engels, Kautsky și Mehring, iar această apropiere este sinceră, chiar dacă în ultimă instanță concluziile sale nu vor fi în spiritul marxismului.

Considerăm că unul din motivele încercării de apropiere dintre marxism și psihanaliză, atît la Reich cît și la reprezentanții actuali ai freudo-marxismului, este și *forța de atracție a marxismului*, recunoscută deschis de R. Osborn într-o carte de notorietate în înțelegerea acestei orientări filozofice: „Marxismul este doctrina a milioane de oameni, filozofia ce inspiră politica guvernamentală a milioane de oameni. A-l ignora, sau a-l înțelege greșit poate să fie fatal pentru umanitate" [7]. Din această perspectivă, considerăm că nu este întîmplător faptul că Reich a căutat un suport teoretic în interiorul marxismului.

Ceea ce poate fi numit freudo-marxismul lui Wilhelm Reich cuprinde următoarele direcții, care se împletesc: 1) analiza, dintr-o perspectivă proprie, a raporturilor teoretice între marxism și psihanaliză: 2) critica psihanalizei din perspectiva marxismului; 3) analiza represiunii ideologice în societatea burgheză.

Apropierea psihanalizei de marxism este văzută de Reich, nu ca o încercare de „a corecta" materialismul dialectic și istoric, ci ca o „îmbinare" prin care psihanaliza ar putea releva cu mai mare ușurință formarea ideologiilor în plan individual. „Psihanaliza — spune el —, datorită metodei sale, care ne permite să descoperim rădăcinile pulsionale ale activității sociale a individului este chemată să lumineze în detaliu influența societății asupra individului, să explice formarea ideologiilor în capul omului" [8].

Preocupat de modul și măsura în care socialul influențează comportamentul individului, Wilhelm Reich subliniază rolul deosebit al marxismului în înțelegerea raporturilor de reciprocitate între baza economică a societății și suprastructura ideologică a acesteia; el solicită psihanalizei ca prin aparatul conceptual al marxismului să abordeze nu numai „fenomenele individuale", ci și cele sociale, cum ar fi „conștiința de clasă", „voința revoluționară". „Analiza fenomenelor de masă nu exclude psihanaliza, așa cum consideră analiștii tradiționali. Adevăratul obiect al psihanalizei — spune el — este viața psihică a omului socializat" [9]. W. Reich este preocupat, totodată, de modul în care structurile psihologice acționează asupra proceselor economice. În acest context, își propune să analizeze ceea ce el numește „confluența conștiinței comune cu conștiința revoluționară", valorizînd prin aceasta rolul factorului subiectiv în istorie. După opinia sa, psihanaliza, integrată în materialismul dialectic și istoric ar putea să răspundă la această chestiune. Ea ar urma să intervină fertil în analiza raporturilor dintre existența socială și conștiința socială. Complexul Oedip — spune el — poate fi o confirmare a faptului că existența socială determină conștiința socială.

W. Reich cere totodată ca *psihanaliza* să fie acceptată ca *știință auxiliară a sociologiei marxiste*, în măsura în care ea poate degaja în psihismul individual „consecințele ideologiilor" și „procesele tipice" ale unei clase. El apreciază corect faptul că această conștiință de clasă nu este reductibilă la cunoașterea determinismelor istorice și economice; dar îi reduce surprinzător sfera considerînd că ea constă doar în aprecierea unor „nevoi concrete" a unor „mijloace" care fac posibilă satisfacerea acestor nevoi, la simpla sesizare a obstacolelor pe care le oferă ordinea socială a capitalismului, la inhibiții și angoase care alternează în aprecierea necesităților vieții. Anumite elemente ale conștiinței de clasă — consideră Reich — nu pot fi înțelese decît prin psihanaliză, deoarece sursele lor sînt iraționale. Pentru a dezvolta o psihologie științifică, după opinia sa, trebuie avut în vedere o tehnică și o interpretare psihanalitică în domeniul sociologiei, cu scopul de a determina ce este rațional și irațional în conștiința de clasă, de a determina locul și rolul pe care trebuie să-l acordăm fenomenelor iraționale. Psihanaliza își poate propune explicarea comportamentelor iraționale datorită faptului că este capabilă să explice reacțiile pulsionale ale inconștientului. Dar — spune el — trebuie să ținem seama de faptul că structurile inconștientului sînt produse de procese istorice socio-economice și că „în nici un caz mecanismele inconștientului nu pot fi opuse mecanismelor economice, dar că mecanismele inconștiente pot să fie considerate drept forțe care acționează ca mediatori între existența socială și comportamentul individului, acesta din urmă fiind puternic socializat" [10].

În studiul amintit, spre deosebire de alte lucrări, W. Reich acordă psihanalizei un cîmp de aplicabilitate mai restrîns în înțelegerea fenomenelor sociale, conștient fiind de faptul că ceea ce el numește „aplicarea" psihanalizei la studiul vieții sociale are limite

[7] R. Osborn, *Marxisme et psychanalyse*, Payot, Paris, 1965, p. 6.

[8] W. Reich, *L'application de la psychanalyse à la recherche historique*, în „L'homme et la société", 11, 1967, p. 8.

[9] W. Reich, *L'Analyse caractérielle*, Payot, Paris, 1971, p. 251.

[10] W. Reich, *L'application de la psychanalyse à la recherche historique*, în „L'homme et la société", 11, 1967, p. 7.

ce ţin de specificul psihanalizei. El recunoaşte că investigarea problemelor socialului nu poate fi epuizată cu metodele de cercetare ale psihologiei inconştientului, dar consideră că aceasta din urmă poate fi o formă eficace a cercetării în istorie şi politică. Problema care se pune, subliniază W. Reich, este aceea de a stabili cu precizie limitele în care psihanaliza poate opera. „Cu cît comportamentul este mai raţional — spune el — cu atît mai îngust este cîmpul de acţiune al psihologiei inconştientului şi cu cît este el mai iraţional, cu atît acest cîmp este mai larg, iar sociologia are nevoie de ajutorul psihologiei" [11].

Această recunoaştere a caracterului limitat al aplicării psihanalizei la cercetarea socială reprezintă o poziţie superioară celei apărate de Rohéim şi de alţi reprezentanţi ai unor „psihanalize aplicate". W. Reich a înţeles că nu se poate substitui teoriei sociale, că aceasta ar echivala cu o interpretare a societăţii exclusiv prin prisma inconştientului şi a libidoului. De aceea psihanaliza este văzută de el ca aplicabilă doar la nivelul individului şi incapabilă să epuizeze cauzele profunde ale fenomenelor sociale; psihanaliza, apreciază Reich, poate deveni însă fertilă în studiul raportului dintre baza materială şi suprastructura ideologică la nivelul individului, în înţelegerea mai profundă a înrădăcinării acestui raport în afectivitatea persoanei. Aceasta, deoarece, subliniază el, ideologia nu are doar rolul de a reflecta procesele economice, ci şi de a le înrădăcina în structurile psihice ale omului.

Este adevărat că, asemenea multor contemporani ai săi care reduceau marxismul cu precădere la un materialism economic, W. Reich critică gîndirea marxistă pentru ceea ce el numeşte lipsa ei de preocupare pentru modul de acţiune al conştiinţei asupra proceselor economice. Reproşul său este gratuit şi provine dintr-o optică greşită asupra marxismului, redus la una din ipostazele sale. Spre deosebire însă de Fromm, care acordă psihanalizei un spaţiu de aplicabilitate mai larg, considerăm mai realistă poziţia lui Reich din jurul anului 1930: teoria asupra inconştientului poate să explice cauzele psihologice ale unui comportament iraţional, subliniază el, vizînd rădăcinile psihologice ale religiei, cu precizarea, însă, că nici în acest caz demersul psihologic nu poate fi opus celui sociologic. „Psihanaliza poate explica modurile de comportare iraţionale cum ar fi cele religioase sau mistice ... pentru că doar ea este capabilă să exploreze reacţiile inconştientului. Ea poate realiza aceasta doar dacă ia în consideraţie factorii economici şi dacă îşi dă seama că structurile inconştiente care reacţionează într-o astfel de manieră iraţională au fost ele însele produse de procese istorice, socio-economice, că mecanismele inconştiente pot fi considerate doar ca forţe care acţionează ca mediatori între fiinţa socială şi modul de reacţie umană" [12].

Din acest punct de vedere, poziţia lui Wilhelm Reich merită să fie reţinută pentru deschiderile teoretice inedite pe care le oferă. În ceea ce priveşte tentativa psihanalizei de a explica viaţa socială, el arată că „nu putem preciza nimic cu privire la raţiunile profunde ale comportamentului uman care se situează în sectorul extra-psihic, asupra legilor economice care determină procesele sociale şi asupra legilor psihologice care guvernează aparatul pulsional, fără a lega imediat amiciţii cu filozofia [13]. Iar această filozofie este, după opinia lui Reich, materialismul dialectic şi istoric.

În aceste apropieri ale psihanalizei de marxism Reich se bazează pe ceea ce el numeşte „caracterul materialist al proceselor descrise de Freud". El argumentează că *psihanaliza* este *materialistă*, deoarece recunoaşte, împotriva spiritualismului, antecedenţa suportului biologic asupra psihicului şi faptul că întreaga activitate psihică, oricare ar fi calitatea ei, este o proprietate a acestui suport. În repetate rînduri el a insistat asupra caracterului materialist al teoriei libidoului şi a refulării. Motorul refulării — spune W. Reich — este instinctul de conservare, dar conţinutul şi modalităţile sale depind de existenţa socială a individului. Materialismul astfel conceput nu este însă consecvent, iar idealismul lui Freud răzbate mai ales prin ceea ce Lucien Sève numeşte „nerecunoaşterea excentrării sociale a esenţei umane" [14]

Reich îşi motivează sinteza şi prin virtuţile dialectice ale psihanalizei. Noţiunile freudiene cu privire la raporturile dintre Sine, Eu, Supra-Eu oferă într-adevăr numeroase implicaţii dialectice, în sensul că, unei maniere statice de interpretare a omului, Freud şi Reich îi opun o psihologie tratată în termenii *dinamicii tensionale* a forţelor inconştiente. Psihanaliza pune în evidenţă numeroase procese de natură dialectică: schimbarea calităţii psihice (libido-angoasă, amor-ură), transferul libidoului narcisic în libido al obiectului, interiorizarea contradicţiei dintre

[11] W. Reich, *op. cit.*, p. 17.

[12] W. Reich, *op. cit.*, p. 12.

[13] W. Reich, *La Révolution sexuelle*, Paris, 1936, p. 18.

[14] C. B. Clément, Pierre Bruno, Lucien Sève, *Pentru o critică marxistă a teoriei psihanalitice*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1975, p. 144.

instinctul Eului și lume (sub forma Supra-Eului). Viața psihică este concepută ca o unitate a forțelor contrare, elemente conștiente și inconștiente, a căror interacțiune realizează bogăția și varietatea de gînduri și sentimente umane.

În acest ansamblu, ideea *dialogului* dintre marxism și psihanaliză — așa cum apare la Reich (în scrierile din jurul anului 1929—1930) — este, după opinia noastră, generoasă, numai că în ultimă instanță reprezentanții freudo-marxismului consideră că dialogul s-ar purta între teoria lui Freud, care analizează lumea subiectivă a omului, și Marx, care analizează, după părerea lor, exclusiv lumea proceselor economice în care intră omul (această imagine deformată asupra marxismului reduce nejustificat teoria lui Marx la economism). Adăugăm la aceasta și tendința de tratare schematică a raportului dintre existența socială și conștiința socială, Reich apelînd la un raport cauzal simplist înțeles, în care ceea ce el numește „nevoia alimentară" se lovește de „condițiile economice" ale momentului, determinînd interesele de clasă. Toate acestea îl conduc pe W. Reich la cel puțin *două dificultăți teoretice*, care își pun amprenta asupra demersurilor sale filozofice.

Pe de o parte, o *psihologizare forțată a investigației socialului*, o explicare a istoriei prin termeni esențialmente non-istorici, situație care duce la elaborara unei teorii asupra societății înțeleasă ca *alternativă* la marxism. Rădăcina iraționalității societății capitaliste este, după el, sexualitatea reprimată, imposibilitatea fericirii sexuale, ajungînd în ultima parte a activității sale la concluzia că „nu presiunea economică constituie resortul revoluției, ci absența refulării sexuale'"[15]. Se ajunge la o *generalizare excesivă a psihanalizei*, reducîndu-se simțitor valoarea metodologică a acesteia. De pildă, respingînd analizele marxiste cu privire la cauzele ascendenței fascismului în Germania (criza economică și politică), W. Reich recurge la psihanaliză pentru a lua „temperatura ideologică" a acestei orientări politice, ajungînd la concluzia că fascismul este o apăsare politică și culturală născută din frustrarea sexuală cristalizată în familia patriarhală. El consideră orientarea politică inițiată de Hitler doar ca „expresie a structurii caracteriale iraționale a unor indivizi ale căror nevoi biologice primare au fost reprimate" sau ca „o formă exacerbată a misticismului biologic"[16]. Formulele sale critice la adresa nazismului sînt în multe cazuri valabile pentru un comportament de tip fascist, dar nu explică ceea ce de fapt Reich vrea: geneza fascismului, dovedind încă o dată că psihanaliza poate explica unele aspecte ale comportamentului individual, nefiind însă aplicabilă în cazul psihologiei de masă, așa cum consideră Reich.

Pe de altă parte, freudo-marxismul ajunge la un *eclectism mediocru* ce privează marxismul de dialectica obiectiv-subiectiv ce-l caracterizează, omițînd faptul că Marx n-a privilegiat în mod exclusivist economicul, ci a avut în vedere (chiar dacă n-a vorbit de conceptul de inconștient) individualitatea și subiectivitatea umană. Marx a subliniat în repetate rînduri că omul nu este un produs mecanic al condițiilor sale de existență, conduita sa avînd numeroase motivații subiective; el a acordat acesteia un rol considerabil tocmai pentru înțelegerea mai amplă a obiectivării, individualitatea neputînd fi epuizată de sfera relațiilor sociale.

Eclectismul este accentuat și de convingerea reprezentanților freudo-marxismului că dialogul este posibil în virtutea unor similitudini între marxism și psihanaliză, chiar în conceptele lor de bază, ajungînd la ceea ce P. Masset numește „un îngrozitor amestec de freudism fantezist și marxism heterodox... pe care-l dezavuează și discipolii lui Marx și susținătorii fervenți ai lui Freud"[17]. Similitudinile invocate ar viza cu precădere analizele de ordin social-istoric făcute de Marx și Freud (ultimul în *Totem și Tabu*), tentativa lui Freud de a furniza explicații globale de tip istoric în scrierile sale de metapsihologie, structura dialectică a conceptelor de bază în marxism și psihanaliză, precum și critica făcută în ambele cazuri societății capitaliste.

În cele mai multe cazuri, încercarea de complementaritate marxism-psihanaliză nu duce la soluții metodologice pozitive. A spune de exemplu (cum o face R. Osborn) că Freud a analizat elementul biologic al familiei, în timp ce Engels pe cel social, și pe acest motiv ei s-ar „completa" reciproc, nu rezistă unei atente analize. Aceasta și din motivul că întreaga infrastructură biologică se desfășoară în forme sociale determinate, suportînd din punct de vedere istoric o subtilă modelare din partea relațiilor existente în societate. În fapt, trebuie remarcat că o distingere a primatului biologicului în structura familiei la un moment inițial al ei (așa cum afirmă Reich) este aparentă. În realitate, nu putem decanta un timp al primatului biologicului în structura funcțional-socială a familiei. În această structură, biologicul se socializează

[15] W. Reich, *La Révolution sexuelle*, Payot' Paris, 1936, p. 36.

[16] W. Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, Payot, Paris, 1974, p. 12.

[17] P. Masset, *La pensée de Herbert Marcuse*, Toulouse, Ed. Privat, 1969, p. 8.

zează, capătă un aspect de raţionalitate, se realizează în modalităţi şi accente conferite de anumite constelaţii valorice pe care şi le propune socialul. Familia a presupus prin însăşi natura sa o dominare prin sensul şi rosturile sale sociale a „biologicului". De regulă, în studiul evoluţiei familiei s-a luat în considerare „aspectul primitiv" sau „mai puţin evoluat" al socioculturalizării sale şi nu *semnificaţia* familiei ca atare. Dealtfel, însăşi comparativul „mai primitiv" sau „mai evoluat" a fost considerat în raport cu un punct referenţial absolut: familia monogamă actuală. Or, indiferent de momentul istoric, familia a constituit întotdeauna o structură autonomă, în care diversele relaţii biologice capătă o precisă semnificaţie umană, o structură cu o legitate internă particulară, deosebită de orice structură biologică.

Dificultăţile sînt evidente şi în încercările freudo-marxismului de a face o analiză critică a societăţii capitaliste. Nici Freud şi nici Reich n-au fost adepţii unei veritabile revoluţii sociale, acesta din urmă ajungînd să confere „revoluţiei sexuale" un statut omolog revoluţiei sociale. Confuzia de planuri este evidentă. În cel mai bun caz, esenţa umană este concepută doar ca ansamblul relaţiilor intersubiective, structurate de complexul Oedip. Ceea ce este prea puţin pentru o viziune transformatoare asupra realului. Este adevărat că, pe căi diferite, marxismul şi psihanaliza studiază iraţionalul societăţii capitaliste — după cum spune Osborn, — dar psihanaliza nu trece dincolo de acest iraţional, expresie doar a subiectivităţii omului. Critica alienării psihice, obiect al investigaţiei psihanalizei nu este suficientă pentru realizarea veritabilei condiţii umane.


## Kant-Studien

(R.F. a Germaniei)

Nr. 4/1977

Din sumar: W. S. BOSSART, Deducţia transcendentală a lui Kant; H. HOLZ, Credinţă filozofică şi intersubiectivitate. Cu privire la problema credinţei în concepţia lui Kant şi Jaspers; S. O. WELDING, Dificultăţi în concepţia lui Frege despre fundamentele logicii. Noutăţi asupra lui Kant şi Sieyès. O scrisoare necunoscută a filozofului către A. L. Theremin (martie 1796); R. MALTER, Ultima prelegere de metafizică rămasă de la Kant; U. STEINVORTH, Determinism, libertate, morală. Skinner împotriva lui Popper.

Nr. 1/1978

Din sumar: G. B. SALA, „Uzul real al intelectului" în Disertaţia inaugurală a lui Kant din 1770; W. DETEL, Funcţia capitolului despre schematism din *Critica raţiunii pure*; G. WOLANDT, Reflecţii asupra conceptului kantian de experienţă; H. J. FOLSE, Aspecte kantiene ale complementarităţii; R. BRANDT, Despre „Prima Introducere în *Doctrina ştiinţei*" a lui Fichte.

# Człowiek i Światopogląd

[Omul şi concepţia despre lume]

(R.P. Polonă)

## Nr. 8—9/1978

Din sumar: HANNA GOŁUŃSKA, Bonaventura: omul şi lumea în ordinea existenţei; ALEKSANDRA LABUŃSKA, Kant şi sensurile istoriei; KATARZYNA ŁAŃCUCKA, Locul Poloniei în istoriografia lui Adam Mickiewicz; GRAŻYNA ŁUKA, Jean-Paul Sartre: ştiinţele şi filozofia; M. A. PARNIUK, Subiectul şi obiectul în interrelaţiile lor; J. N. PRICZEPIJ, Conştiinţa cotidiană şi ştiinţa — două forme ale funcţionării cunoaşterii; I. N. OGORODNIK, Problema stilului de gîndire în munca ştiinţifică; V. M. SVIRIDENKO, Practică şi experienţă; A. N. PONOMARENKO, Descrierea şi interpretarea fenomenelor chimice; P. A. TARASUN, Consecinţele imprevizibile ale acţiunilor oamenilor asupra naturii.

## Nr. 10/1978

Din sumar: STEFAN ZAMECKI, Începuturile chimiei fizice în Polonia; HAROLD HARTLEY, Michel Faraday (1791—1867) ca fizician-chimist; ROMAN MIERZECKI, Despre formarea noţiunii de interacţiuni moleculare; G. V. BÎKOV, Naşterea şi dezvoltarea teoriei clasice a structurii chimice; V. I. KUZNEŢOV, Conceptul de organizare chimică a substanţei şi categoria de formă chimică a mişcării materiei; WIKTOR P. WIZGIN, Despre definiţia obiectului chimiei contemporane; WŁODZIMIERZ ŁUGOWSKI, Formarea unei noi calităţi în procesul evoluţiei chimice.

## Nr. 11/1978

Din sumar: TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Comuniştii polonezi: naţiunea şi patria; BOŻENA KRZYWOBŁOCKA, Ideile şi oamenii. Gîndirea laică în ce-a de-a doua republică poloneză; STANISŁAW PIERÓG, Maurycy Mochnacki şi „filozofia acţiunii"; JERZY WOCIAL, Znaniecki şi echivocurile atitudinii antipozitiviste; JAN SZMYD, Introducere în psihologia religiei la W. Witwicki; MICHAŁ HOROSZEWICZ, Papa după conciliu; LUDMIŁA P. BUJEWA, Curentul iraţionalist în filozofia omului.

## Nr. 12/1978

Din sumar: TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Pentru o nouă formă a relaţiilor interindividuale; LECH ZACHER, Tehnica şi relaţiile interindividuale în muncă; DANUTA KUŁAKOWSKA, Fenomenul tolstoismului; DANUTA SZPERLING, Anatol Lunacearski despre voinţa de putere la Nietzsche; ARON J. GURIEWICZ, Cultura mondială şi contemporaneitatea; ANDRZEJ NOWICKI, Noul model al omului în concepţiile liber-cugetătorilor (1918—1939).

# ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

## TEZE CU PRIVIRE LA PRACTICA FILOZOFIEI

DE

IANUSZ KUCZYŃSKI (R. P. POLONĂ)

La un examen mai atent, problema funcției *filozofiei* s-a dovedit a fi deosebit de complexă. Ea comportă multe alte probleme particulare și necesită o abordare concretă sub raport ideologic, metodologic și istoric. Cuvîntul „funcție" (lat. *functio*) înseamnă în primul rînd activitate, muncă, obligație, destinație. În problema care ne preocupă avem de-a face cu activitatea celei mai generale forme a conștiinței sociale. Ca atare, nu ne putem propune, în cele ce urmează, decît să prezentăm modul propriu de a vedea această problemă și să schițăm o rezolvare a ei, fără pretenția de a da un răspuns definitiv și cuprinzător, care ar cere o lucrare de proporții și eforturile conjugate ale unui colectiv de cercetători.

### I. ONTOLOGIA FILOZOFIEI : IDEI — OAMENI — ACȚIUNE

1. *Ontologia filozofiei*, spre a delimita un atare cîmp de preocupări, va avea de răspuns la o altă problemă decît cea pe care a ridicat-o David Invincibilul, iar cu el, toți ceilalți filozofi, și anume : *ce este în sine filozofia sub raportul statutului său ontic*? Este ea o idee sau un sistem de idei? Sau un mod anumit de gîndire? O generație de înțelepți și gînditori și concepțiile lor? Din disciplinele filozofice de pînă acum numai *istoria filozofiei* — și numai în cele mai bune variante ale ei — a reprezentat *conștiința de sine a acestei științe*, un fel de metafilozofie (într-o măsură oarecare, unele interpretări ale dialecticii se ridică la nivel de metafilozofie). Însă cercetările de istoria filozofiei au un cu totul alt profil și nu îmbrățișează problema ce ne interesează cel mai mult aici.

2. Ontologia filozofiei trebuie să răspundă tocmai la problema statutului ontic, *id est* a modului cum există în realitate această formă a conștiinței sociale. Indicarea acelui *genus proximum* se arată insuficientă în acest scop și nu numai pentru că se cere determinată *differentia specifica*. Căci filozofia este și ea o formă specială a conștiinței (dar nu numai atît) al cărei specific în comparație cu religia, arta, știința etc. a fost relevat în repetate rînduri. Va trebui însă, în ceea ce ne interesează cel mai mult aici, să încercăm și o altă cale.

3. Statutul ontic nu este același pentru toate curentele filozofice. Marxismul a înfăptuit și în acest domeniu o cotitură radicală odată cu *Introducerea* la *Critica filozofiei hegeliene a dreptului* și cu *Tezele despre Feuerbach*, adică încă din pragul istoriei sale. Spre deosebire de filozofiile care, prin generalizare, s-ar putea numi „ale cuvîntului", *marxismul nu este numai idee, ci și acțiune*. Aceasta, desigur, nu atît în sensul hegelian al unității spirituale dintre teorie și practică, cît al pătrunderii filozofiei în practica materială, senzorială *pînă la producția de bunuri și mărfuri*, precum și în sfera fenomenelor. În accepția noastră filozofia nu se reduce la sfera ideilor, la universal, la abstracție, pentru care sînt suficiente de fapt interpretarea sau contemplarea, într-un demers pur ideatic. Depășind limitele generalizării abstracte, filozofia intră în sfera concretului, îmbogățindu-l în procesul obiectivării ei, al practicii sale specifice.

4. Dar filozofia marxistă este aceă acțiune prin care ea se leagă strîns și de relațiile sociale. Neidentificîndu-se cu abstracția cuprinsă în diferitele sisteme de gîndire, ea se manifestă în totalitatea relațiilor sociale în care filozofii intră ca gînditori, cu lucrările, prelegerile, publicațiile, discuțiile lor, în participările lor la conferințe, în realizarea ideilor lor în activitatea practică, în speță și cetățenească, morală, politică. Această acti-

Rev. filoz., **XXVI**, *2*, p. 187—198, București, 1979

vitate îi privește pe toți oamenii, căci din perspectiva marxismului fiecare om este de fapt filozof, și aceasta nu doar în momentele „de răgaz", ci mai cu seamă *în activitatea practică, socială și materială, de producție*. Acestea sînt dimensiunile revoluției pe care marxismul, potrivit premiselor sale clasice, este chemat s-o realizeze într-o măsură tot mai mare. Unul din aspectele acestui punct de vedere se traduce pentru noi în ferma convingere că *societatea socialistă și cu atît mai mult societatea comunistă nu pot fi construite fără realizarea și concretizarea filozofiei*, adică fără pătrunderea ei în principalele sfere ale activității umane.

5. Filozofia nu se identifică cu abstracția anumitor sisteme nici în sensul că, mărginită la sfera ideatic-verbală, la analize specializate, existența ei are o arie foarte îngustă și un caracter pur subiectiv. Chiar dacă se întîmplă obiectivarea ei culturală (în presă, lecții, referate etc.) ea rămîne tot subiectivitate socială, deosebită de formele materiale sau instituționale ale obiectivării. Va trebui să recunoaștem însă că și această obiectivitate socială a instituțiilor este într-o măsură tot subiectivitate socială.

6. Modul nostru de a trata problema reprezintă o încercare de a înlătura limitările sferei pur subiective, această problemă fiind desigur mult mai dificilă decît problema influenței filozofiei, a propagării ei, a răspîndirii cunoștințelor despre ea. *Procesul concretizării spirituale (al receptării) se produce sau începe încă în sfera răspîndirii sau mai exact a însușirii filozofiei*. Acest proces are o amploare deosebită în societățile socialiste.

7. Deși este o premisă esențială, răspîndirea filozofiei nu e totuși suficientă pentru ca ideile să cuprindă masele și să devină o forță materială. Pentru aceasta mai e necesară *trecerea de la concretizarea subiectiv-culturală a filozofiei*, realizată de unele personalități, *la concretizarea materială, la încorporarea acestor idei în practica de zi cu zi, inclusiv în practica social-materială*. Filozoful de profesie e dator să îndice cititorilor și auditorilor săi cum să realizeze acest lucru, însă procesele respective de concretizare le înfăptuiesc doar oamenii, în mod individual și prin efort colectiv, pe calea schimbului de experiență în cadrul comunității.

8. Practica, mai cu seamă practica filozofiei noastre, nu se limitează la propagandă și la răspîndirea filozofiei: ea devine *și parte integrantă a acțiunii sociale*. Posedă un atare rol numai grație procesului de dublă concretizare, culturală și materială, care reprezintă o mediere, o cale de traducere a ideii în acțiune și în viață. Filozofia există efectiv în sfera social-culturală numai în măsura în care ideile din cărți, prelegeri etc. sînt însușite de indivizii reali, devenind concrete, vii. Oamenii, mai degrabă ca subiecți receptori decît ca „furnizori", joacă un rol hotărîtor în existența *de facto* a filozofiei, în *practica* ei. În felul acesta filozofia pătrunde în sfera social-materială (de pildă a forțelor de producție, a producției materiale, într-o oarecare măsură a instituțiilor) numai datorită celui de-al doilea tip de concretizare.

9. Determinarea, completarea și traducerea în fapt a ideii și teoriei de către subiecții receptori dezvăluie *rolul hotărîtor al forțelor sociale în practica filozofiei* în societatea democratică (neafectată și necontaminată de „cultura de masă", în sensul peiorativ al acestui termen). Oamenii devin realmente purtătorii și creatorii colectivi ai practicii filozofiei, ai celor mai reale forme ale existenței sale. De aici și marea responsabilitate a celor ce răspîndesc ideile și teoriile.

10. Este contestabilă împărțirea în creatori și propagandiști activi ai marxismului, de o parte, și receptori pasivi de alta, în subiect activ și obiectiv pasiv al filozofiei.

În filozofie, expresia „receptor creator" joacă poate un rol și mai important decît în cazul receptării artei.

În procesul de receptare a filozofiei, trăirea nu are o intensitate emoțională atît de mare ca în cazul artei (oare întotdeauna trebuie să fie așa?), însă rezultatele raționalizării și chiar ale umanizării propriei comportări și a lumii înconjurătoare sînt, de regulă, mai trainice și mai adînci, mai importante sub aspectul lor ideologic, atitudinal și politic.

11. Una dintre dimensiunile esențiale ale concretizării filozofiei o constituie prezența permanentă a spiritului critic și creșterea spiritului de răspundere. În condițiile societății noastre, filozofia trebuie să acționeze constant după principiul negării și afirmării dialectice, al mișcării permanente, al depășirii rezultatelor obținute cu integrarea simultană a realizărilor certe.

Distorsiunile și devierile politice ale principiului negației nu sînt decît o caricatură jalnică a ceea ce este măreț în filozofia dialectică: permanenta mișcare revoluționară și aspirația către certitudine, înlăturarea efemerului și întruchiparea a ceea ce este etern. Ce trebuie să facem pentru a realiza năzuința către nou, către mai bun și a ne satisface simultan dorința de a opri timpul? Cum putem rezolva astăzi problema lui Faust? Acesta e unul dintre aspectele problemei sub raport antropologic.

12. De aceea filozoful de profesie este cel care inspiră și circumscrie orizonturile teoretice, iar filozoful practicii, care de fapt este de găsit în fiecare individualitate din socie-

tatea socialistă, concretizînd ideile, conferă existenței sale o posibilă dimensiune filozofică. Socialismul pune pe umerii fiecărui individ o „povară" uriașă: șanse reale și responsabilitate irecuzabilă pentru viața lui, care trebuie să fie nu numai un produs al artei, precum o dorea Renașterea, ci în același timp și un produs al filozofiei, către care, astăzi, trebuie să tindă toți.

13. În practica socialistă individul, traducînd filozofia în faptă, nu „filozofează cu ciocanul" (în nici un caz în sensul dat acestei expresii de autorul ei — Nietzsche), ci prin concretizarea socială și materială, prin înfăptuirea ideilor, de pildă în domeniul instituțiilor de stat, al autoconducerii, al consiliilor și, nu mai puțin, al ordinatoarelor și chiar al dispozitivelor cu comandă cifrică, al macaralelor etc. În orice caz această filozofare există întotdeauna cînd omul găsește un sens în activitatea sa socială și materială, iar sensul nu este decît calea de la abstract la concret și invers, de la singular la general. Sensul, ca idee care leagă, este calea de la izolare la integrare cu existența și comunitatea.

14. Practica filozofiei — cea socială și materială — se manifestă de asemenea și în trecerea dialectică de la abstract la concret în pătrunderea universalului (respectiv a binelui — cum doreau Platon și Hegel), a substanțialului, sau chiar a eternului în efemerul și sensibilul concretului. Pînă acum ideile păreau a fi mai trainice decît obiectele și oamenii; dar oare să fie valabilă mereu o atare opoziție? Opoziția dintre o eternitate abstractă și particularismul unei existențe efemere? La ce va mai fi nevoie atunci de filozofie peste o sută de ani, în civilizația comunistă?

15. Nu putem înțelege funcția și menirea filozofiei fără a lua în considerare *rolul contextului istoric, cultural-politic și social-material al răspîndirii, însușirii și acțiunii gîndirii.* Epocile, clasele și păturile sociale progresiste și revoluționare, ca și ideologii lor, se raportează într-un mod anumit la filozofie și au despre ea o imagine deosebită; filozofia iese din saloanele literare (de ex. ale iluminismului francez) și coboară în stradă de pe „înălțimile" catedrelor universitare (de ex. ale culturii germane tradiționale, mic-burgheze din secolul al XIX-lea), suindu-se uneori pe baricade, pătrunde în casele intelectualității progresiste, în întreprinderi și în mijlocul oamenilor muncii. Exemple edificatoare oferă în această privință exponenții democratismului revoluționar din Europa răsăriteană, care prin scrierile și activitatea lor ideologico-politică au croit în trecut calea spre libertate și spre marxism-leninism.

## II. CONTRIBUȚIA FILOZOFIEI LA FORMAREA COLECTIVĂ A OMULUI SOCIAL

1. *Problema practicii filozofiei și a funcțiilor ei comportă noi dimensiuni în contextul contemporan, epocă a construirii socialismului și comunismului, a răspîndirii și diferențierii gîndirii revoluționare și a săvîrșirii revoluției științifico-tehnice în civilizația planetară.* Astfel, în acord cu ideile expuse anterior, vom urmări această funcție a filozofiei marxiste pe plan *vertical* (unificarea subiectului cu obiectul activității sociale și materiale) și pe plan *orizontal* (răspîndirea și, simultan, unificarea mișcării și a gîndirii noastre pe plan mondial).

2. *Pe plan vertical* ne vom referi nu atît la „înrădăcinarea omului" — noțiune ce vizează doar teoretic lichidarea și negarea înstrăinării și atestă unele tendințe progresiste manifestate din orizontul de gîndire al lumii capitaliste — cît de fapt la *făurirea omului în procesul creării colective a unei lumi noi* și nu doar al reformării sau chiar al reconstruirii celei existente. Căci *esența omului nu este determinată numai de ansamblul relațiilor sociale, ca relații între oameni, ci și de relațiile subiectului cu obiectul material, de caracterul, intensitatea, proporțiile acestora etc.* Obiectul producției sociale nu reprezintă deloc un simplu obiect material inert, el devine și un semn al culturii care „suscită idei", ne informează asupra creatorilor lui. Astfel, el apare într-adevăr ca obiectualizare a relațiilor sociale, ca mediator activ sau cel puțin ca stimulator al comportării umane. În acest sens, *bogăția omului, găsindu-se în dependență directă de bogăția, intensitatea și autenticitatea relațiilor sociale,* depinde de asemenea de bogăția material-culturală; nu atît în sensul pragmatic-utilitar, de facilitare a vieții prin intermediul bunurilor materiale văzute ca instrumente, cît mai ales ca simboluri de cultură, ca „înfățișări sociale", un fel de acumulare materializată a acțiunilor sociale, a relațiilor interpersonale anterioare fructuoase.

3. Producția și reproducția nu au importanță numai pentru creșterea forțelor de producție și, ca rezultat al schimbării relațiilor de producție, pentru modul de viață în genere. Ele sînt dătătoare de seamă în mare măsură și pe tărîmul antropologiei filozofice, căci *esența omului, personalitatea și individualitatea sa, caracterul său se formează în primul rînd în procesul de producție, în practica de zi cu zi.* De unde rezultă că în procesul formării omului nou rolul filozofiei rezidă nu în sfătuiri sau precepte morale despre înțelepciunea în viață, funcția sa principală în acest domeniu trebuind să fie interacțiunea cu opera de creare material-socială a lumii, cu practica individuală de zi

cu zi. Principala funcție a filozofiei nu este consolarea, cum credea Boetius, și nici contemplarea, cum în fond o înțelegea Platon, nici sinteza cognitivă a celor înfăptuite, cum considera Hegel, și nici numai cunoașterea, după cum o înfățișează mulți filozofi inclusiv unii marxiști. *Prima funcție a filozofiei este interacțiunea: în terminologia noastră — a conferi împreună un sens lumii, istoriei, vieții.* Ideile trebuie să devină o forță materială și în cazul cînd pun stăpînire pe un individ sau persoană. Prin activitatea lui materială sau social-culturală, prin existența sa însăși și prin practica sa de zi cu zi omul călăuzit de idei stabilește legături variate și bogate cu obiectul activității sale, îl umanizează îmbogățindu-l anume cu notele individualității proprii. *Prin creațiile și expresiile individualității sale ca și prin înțelegerea sensului lor, omul exprimă în mod practic și filozofic atitudinea sa față de lume.*

4. Reiese de aici că în concepția marxistă omul este tratat și ca o *existență deschisă*, și luînd cuvîntul în sens istoric, ca o *existență neîncheiată*. Este îndoit lipsită de temei faimoasa definiție a lui Heidegger după care omul ar fi o „existență spre moarte". Întîi pentru că formula e pătrunsă de absurdul nihilist al lui Nietzsche (existența în genere nu are sens, iar omul, implicit, s-ar dezvălui tot ca o ființă fără sens), al doilea, pentru că Heidegger confundă finitudinea biologică a individului cu esența lui socială și inevitabilul sfîrșit în timp al acestei vieți cu finalitatea ei. Dacă sfîrșitul în timp ar fi identic cu scopul, am fi în situația sau chiar ar trebui să ne sinucidem de îndată ce am cunoaște „structura ființării". În afară de aceasta Heidegger nu observă în fond decît indivizii scăpînd din vedere genul ca „existență socială".

În realitate, însă, *omul ca o existență deschisă, este o existență spre viață, spre alții, spre lume. Natura sa neîncheiată în plan istoric constă în faptul că, chiar după moartea sa biologică, activitatea sa, roadele vieții sale continuă să acționeze*, deși de obicei în mod anonim. Pentru omul societății socialiste există nenumărate temeiuri sociale ca el să-și realizeze esența „deschisă" despre care am vorbit: natura clară a relațiilor sociale, lichidarea înstrăinării și a reificării etc. sînt tot atîtea condiții noi instaurate în locul barierelor din trecut între oameni și care îi făceə refractari, egoiști, ostili, dezbinați în stăpîni sau robi. Abia în socialism poate lua naștere o societate cu adevărat „deschisă" și odată cu ea un om „deschis".

5. Filozofia este chemată să lărgească această „deschidere", această orientare a omului „spre lume", ca și spre obiecte și semeni. Este chemată *să instituie legături simbolice și să întărească legăturile materiale conferindu-le un caracter umanist*; să-l înfruchipeze pe om ca ființă sensibilă și cugetătoare în roade ale creației lui sociale și conștiente, care constituie în același timp un fel de cîmp al activității umane. Acestea sînt țelurile și marile șanse ce definesc funcțiile filozofiei în accepția noastră.

6. Din toate acestea rezultă că, asemenea științei, pe măsura dezvoltării sociale, filozofia devine — mai ales în societatea socialistă — și o *forță nemijlocită de producție* (care, ca forță de producție mijlocită, joacă un rol uriaș). Devine o forță de producție deoarece contribuie la făurirea omului ca subiect și obiect al ansamblului de relații sociale noi, clare, deschise, umaniste și raționale. Ideile devin o forță materială doar în acțiunile omului, adică în acel tip de relații interpersonale și dintre om și lumea materială, care duce la schimbări obiective în sistemele instituționale, materiale și/sau sociale. Întotdeauna transformarea lumii are loc, indirect sau direct, prin intervenția omului, care, într-o anumită măsură, trebuie să se transforme pe sine mai înainte de a deveni revoluționar sau constructor, dezvoltîndu-și și întărindu-și aptitudinile mai tîrziu, în procesul de reconstrucție și de construcție a lumii noi. *Omul trebuie să se formeze el însuși ca creator înainte de a începe să creeze.*

7. Astfel filozofia noastră are menirea de a-l crea pe om, pe omul societății socialiste și al civilizației comuniste. În acest proces de autocreare a omului prin interacțiune cu semenii săi *sînt concentrate și mediate cele mai de seamă funcții social-etice ale filozofiei*: acordul reciproc (unitatea) dintre oameni, dintre esența umană și existența socială. *Măreția și înțelepciunea omului nu se mai definesc doar prin actul înțelegerii, ci și prin acțiune, prin forma sa supremă — creația.* Filozofia devine instrumentul fundamental al raționalității și înțelepciunii adevăratului demiurg uman și social al lumii: al demiurgului în ipostaza lui de subiect individual și colectiv al făptuirilor revoluționar-creatoare. Așa cel puțin e posibil și firesc să fie.

8. O condiție importantă a îndeplinirii acestei misiuni a filozofiei marxiste o constituie eliminarea excrescențelor dogmatice proliferate în multe domenii ale ei, înlăturarea pologhiei și a demagogiei ieftine, a frazeologiei și simplului comentariu. În condițiile noastre, prestigiul filozofiei depinde în primul rînd de calitatea ei: cuvîntul filozofic trebuie să fie întotdeauna legat de existență, trebuie să reflecte existența, să pătrundă în ea creînd noi sfere ale acesteia.

9. Aceste acțiuni ale *omului filozofiei*, numite „verticale" prin convenție și simplificînd la maxim, sînt desigur indisolubil legate

de *activitatea pe plan orizontal*: *unirea oamenilor, popoarelor, a întregii omeniri.* Ea se înfăptuiește pe baza unității (acordului) încheg ate inițial la nivelul clasei muncitoare și datorită ei, a acordului dintre om și existență. Acesta din urmă reprezintă fundamentul de nezdruncinat al unității civilizației umane. Unitatea mișcării muncitorești are pentru noi nu numai o însemnătate politică, ci în primul rînd ideologică, teoretică și profund filozofică. Ea ne oferă *șansa de a rezolva problema existenței omenești.*

10. *Practica filozofiei la acest nivel se exprimă în primul rînd în acțiunea politică a partidelor comuniste și muncitorești.* În ciuda tuturor dificultăților obiective și a greșelilor subiective, care sînt lesne de înțeles în cazul unor inițiative de amploare istorică, în ciuda diversiunii diplomației neoimperialiste și a împotrivirii înverșunate a exponenților claselor pe cale de dispariție, mișcarea noastră reunește cercuri sociale tot mai largi, concretizînd și înfăptuind astfel o măreață idee filozofică, *ideea unității general-umane cu lumea.* Putem sublinia în mod categoric faptul că tendința către unitate a mișcării muncitorești nu este numai o necesitate politică vitală, ea reflectînd într-o și mai mare măsură tendința spre înfăptuirea misiunii istorice a acestei clase, chemată să făurească acordul omului cu omul și cu lumea. Este vorba de dimensiunea antropologic-istoriosofică și ontologică a comunismului, dimensiune ce ne interesează aici în mod deosebit.

## III. MATERIALISMUL DIALECTIC ȘI UMANIST: CREATIVISMUL

1. Realizarea mai sus-amintitelor funcții ale filozofiei este posibilă desigur numai prin consolidarea unui anumit tip de filozofie și anume a marxism-leninismului. Mai mult decît atît, considerăm că în acest curent filozofic trebuie accentuată acea interpretare care să corespundă cel mai bine cu *situația actuală în știință și politică,* sarcinilor actuale ale acestei forțe sociale reale, care înfăptuiește unitatea reală dintre om și lume.

2. Unul dintre aspectele acestei interpretări trebuie să fie înlăturarea opoziției dintre interpretările așa-numite antropologică și scientistă ale marxismului. Dacă le absolutizăm ca momente, nici una dintre aceste interpretări nu va fi în stare să facă față independent sarcinilor amintite, dar fiecare în parte pune pe primul plan o problemă importantă. Înlăturarea opoziției dintre ele, accentuată anterior prin divergențe politice acum inexistente sau pe cale de dispariție, este posibilă numai pe baza materialismului dialectic și umanist. Această dublă determinare vrea să sublinieze atît *caracterul dialectic-materialist al legăturii omului cu lumea,* cît *și caracterul materialist-umanist al influenței omului asupra lumii înconjurătoare*: faptul prezenței multor contradicții și înlăturarea lor prin acțiunile omului care umanizează lumea.

3. Materialismul dialectic și umanist subliniază atît dimensiunea obiectivă a bazei și materiei activității umane, cît și poziția fundamental activă a omului exprimată în activitatea lui umanizatoare și creatoare de zi cu zi. Bazele materiale-naturale obiective cît și baza socială circumscriu granițele actuale ale acțiunilor omului, orizontul lor material-social. Dar aceste granițe nu sînt imuabile: prin munca sa omul le deplasează, iar prin creația sa le depășește, extinzîndu-le.

4. Tocmai de aceea noi acordăm creativității o deosebită însemnătate, deoarece, în condițiile unei abordări maximaliste, ea *lărgește oarecum bazele obiective ale acțiunii omului.* Marea creație, individuală și colectivă, făurește o lume nouă, o nouă realitate naturală prin aplicarea descoperirilor din științele naturii și revoluționării în domeniile tehnic și de producție, iar datorită activității social-politice a oamenilor se creează și o nouă realitate socială. *Creația fiecărei individualități* dezvăluie, de regulă, un caracter de așa-numită creație subiectivă; ea face din lumea corect cunoscută a omului o lume proprie, pe deplin cunoscută, raționalizată și umanizată.

5. De aceea, o atare poziție exprimă simultan un creativism materialist și antropologic-comunitar. Veritabilul, adevăratul demiurg al existenței sociale și naturale este subiectul uman colectiv, iar demiurgul antropologic real al lumii „individuale" a omului este fiecare personalitate creatoare în parte. Este greu de efectuat o demarcare între munca eliberată de înstrăinare și creativitate; în momentul de față ne-am putea limita la o definiție proiectivă. De aceea și ținem seama și subliniem aici caracterul procesual și nu sub formă de salt al trecerii de la munca eliberată la creativitate.

6. Văzînd lucrurile în această perspectivă, *filozofia marxistă modifică și conceptul tradițional al umanismului.* Cunoscutele cuvinte ale lui Engels privind schimbarea formelor materialismului ca rezultat al marilor descoperiri științifice, sînt aplicabile și la formele umanismului: umanismul contemporan, socialist, apărut din experiența culturii de clasă și a culturii general-umane, trebuie să dobîndească atît o nouă formă cît și un nou conținut, de pildă în procesul unei noi problematizări. El apare simultan ca un umanism al sintezei și al proiecției, al descrierii și normei, al înțelegerii și exigenței. El are de aceea atît o dimensiune morală cît și una ontologică. El este concepție despre lume și

mijloc de acțiune, de umanizare a lumii obiectuale, de ocrotire a bunurilor naturii și ameliorare a acesteia în conformitate cu noile exigențe ale omului.

7. Dacă filozofia are ca funcție atît descrierea cît și proiectarea unei lumi noi și edificarea ei, *„iubirea de înțelepciune" devine de asemenea iubire de acțiune și de viață ca proces de creație.*

Într-o asemenea abordare filozofia nu mai poate fi „numai" știință: ea este, în esență, cea mai multilaterală și mai activă formă a conștiinței sociale, este formă de acțiune intelectuală care pătrunde în practica socială și materială. Așa înțelegem și creșterea rolului factorului subiectiv pe măsura dezvoltării conștiinței socialiste: el nu se poate reduce cîtuși de puțin la propagandă. Se are în vedere, în primul rînd, procesul dialectic de cunoaștere și reflectare, iar apoi de proiectare și întruchipare a ideilor și cunoștințelor în realitatea edificată în comun, realitate din ce în ce mai impregnată de filozofie (expun aici foarte pe scurt, importanta și dificila problemă a creativității, întrucît recent a fost publicată cartea mea pe această temă intitulată *Homo creator. Introducere în dialectica omului*, Kziazka i Wiedza, 1976).

## IV. MULTILATERALITATEA FILOZOFIEI

1. Ca rezultat, în societățile socialiste filozofia trebuie să îndeplinească, în egală măsură, funcții de afirmare și funcții de critică. *Cunoașterea este pentru noi una din cele mai adînci forme de afirmare a lumii*: înțelegerea a ceea ce este așa cum este. Cunoașterea cel puțin interferează cu înțelegerea afirmativă. *Dar datorită diferențierii ea duce și la critică*: de aici rezultă că știința poate fi de asemenea și o forță profund revoluționară în dublu sens — prin indicarea răului și prin crearea, după principiul negației, a tabloului lumii noi.

2. Obligația filozofului este în egală măsură apărarea hotărîtă a esenței societății socialiste, dar și critica nemiloasă a oricăror elemente care contrazic această esență stabilită de știință. În raport cu societatea concretă în care acționează, materialismul dialectic și istoric trebuie să îndeplinească atît *funcția de a stabiliza cît și pe aceea de a revoluționa.* Și prima și a doua sînt indispensabile.

3. Pentru ca filozofia să-și îndeplinească funcțiile ce-i revin ea trebuie să se elibereze de propriile sale limitări și greșeli. Pentru ca acțiunea să fie revoluționară și creatoare este nevoie de *un instrument de acțiune revoluționar și creator*, în cazul de față este nevoie de o teorie corespunzătoare. Ea nu poate rămîne într-o formă tradițională și în limitele soluțiilor tradiționale, cu toate că ele reprezintă fundamentul clasic, incontestabil al inițiativelor noastre. Mai mult decît atît: dezvoltarea teoriei este o condiție pentru păstrarea fidelității față de moștenirea noastră clasică. Și, pe scurt: *spiritul revoluționar, ca paradigmă diriguitoare a marxismului clasic, se cere completat în zilele noastre cu paradigma creativității.* Îmbinate, spiritul revoluționar și creativitatea reprezintă paradigma gîndirii marxiste contemporane. Clasicii gîndirii noastre au așezat o temelie de neclintit, au elaborat o teorie științifică a realității și totodată dialectica, metodă pentru acțiunea revoluționară și creatoare.

4. Cauza internă a slăbiciunii unei părți a filozofiei noastre este limitarea ei la o funcție și o poziție pur academică. Filozofii marxiști nu se pot constitui într-un „clan autarhic" care să-și consume singur roadele propriei munci, fără să acorde interes și atenție societății. Nouă ne este străină concepția filozofiei de salon din epoca iluminismului (deși, pe atunci, uneori, a avut un rol revoluționar), ni se par triviale pozițiile filozofilor de cafenea, ale grupurilor restrînse și închistate dar ușor penetrabile sub presiunea centrelor dușmănoase. Ne este străină de asemenea și poziția mai serioasă a academismului pur, a oamenilor de știință retrași în turnul lor de fildeș. Negînd această formă de izolare și închistare trebuie să reexaminăm cu atenție consecințele acestor poziții în trecut, între altele și utilitatea lor, în condițiile capitalismului.

5. Ca filozofie a revoluției și a societății socialiste materialismul dialectic și istoric trebuie să se dezvolte sub toate fețele și dimensiunile lui: atît în cabinetul de lucru al omului de știință, cît și în cursurile ținute de profesorul universitar, în relațiile dintre filozofii de profesie și celelalte specialități; de asemenea, în atelierele uzinelor, ca element al conștiinței de sine a muncitorului, inginerului și directorului, acești subiecți și promotori colectivi ai revoluției științifico-tehnice; nu mai puțin însă în mijloacele de comunicare în masă, ca element intelectual component al culturii generale; apoi în calitatea lui de instrument al cunoașterii și înțelegerii, ca bază a înțelepciunii a milioane de oameni în practica lor individuală de zi cu zi în producție.

6. Numai în aceste condiții și fixîndu-i asemenea țeluri putem face din filozofie și o *știință a demnității vieții omenești și un sistem de reguli biotehnice valabile.* La bază va sta întotdeauna integrarea existenței omenești în relațiile sociale, de importanță crucială pentru dezvoltarea ei, deschiderea largă a acestei

existențe către toate valorile reale. Numai o viață integrată social poate conferi existenței plenitudine, adică realizarea în fapt a idealului de om deplin, total, universal.

7. De aceea pledăm aici pentru un mod multilateral de a concepe multilateralitatea filozofiei. Parafrazînd limbajul lui Popper din polemica acestuia împotriva marxismului, vom susține net că trebuie înlăturată pînă la capăt *mizeria pozitivismului*, inclusiv pericolul latent conținut în subtilitățile analizei lingvistice, cel al unei noi decadențe (prima, patent declarată, s-a ivit în istoria contemporană pe vremea lui Nietzsche), decadență manifestată deopotrivă în neputința acestei filozofii pe planul vieții și, în cele din urmă, în autonegația mărturisită deschis de Wittgenstein. Din păcate această „mizerie a pozitivismului" a pătruns și în rîndurile noastre, și chiar mai rău, a pătruns ca o caricatură inconștientă și involuntară, sub formă de retorică „pură", frazeologie și declarativism.

Unii, pasionîndu-se pentru scrierile lor, par a crede că, cultivarea filozofiei marxiste constă în repetarea la infinit a citatelor din operele clasicilor : *este un fel de magie a cuvîntului*, ei fiind încredințați pe semne că unele cuvinte, în ciuda celor spuse de Marx, pot schimba realitatea. Alții restring și reduc filozofia la o formă a științei, adică la pură teorie. Multilateralitatea filozofiei însă constă tocmai în faptul că înlăturînd limitarea „teoriei pure" ea poate să devină forma fundamentală a unității dintre teorie și practică, unitatea însăși reprezentînd-o viața socială.

8. De aceea, referirea lui Engels la filozofie exclusiv ca la o teorie a cunoașterii și metodologie a științelor nu trebuie înțeleasă în afara contextului ei istoric, nu trebuie absolutizată. Engels însuși ar privi cu groază sau, mai rău, cu ironie un asemenea mod de a aborda teza lui. *În prezent trebuie să respingem hotărît orice fel de reducționism* provenind din această sursă sau apărut sub influența pozitivismului și a filozofiei analitice. Stăpînind lumea, tinzînd către unitate și către acordul omului cu existența, cu omenirea și cu sine însuși, *filozofia noastră trebuie să fie multilaterală*. În completare la o serie de observații deja enunțate care se referă indirect la această problemă, vreau să mai adaug următoarele :

a) noi privim filozofia noastră în primul rînd ca *unitate dintre teorie și practică*, ca *filozofie a acțiunii*; originîndu-se în contradicțiile existenței sociale și ale luptei ideologice, constituindu-se ca înțelegere a lumii și generalizare a experienței, ea este în același timp proiectarea practicii noi și a realității noi în care se manifestă ca proces activ, tinzînd către înfăptuirea, dezvoltarea și consolidarea de sine însuși în viața filozofică, într-o existență înțeleaptă, în acțiuni exemplar realizate, pătrunzînd în spiritul omului socialist și revoluționar, în viitoarea civilizație comunistă, în lumea nouă autentic umană în curs de creare;

b) de aceea filozofia noastră trebuie să fie deopotrivă știință și metaștiință, să fie sinteză și să aibă o permanentă deschidere la nou, să fie simultan știință și artă a vieții, înțelepciune politică (de pildă, ca simț al echilibrului între forța contradicțiilor și forța unității). Ambele planuri — vertical și orizontal — trebuie să se întrepătrundă, completîndu-se reciproc. Integrîndu-se cu existența, creînd o formă nouă a acesteia omul devine partenerul existenței, fiind demiurgul formelor sale noi. El devine însă un atare demiurg în ciocnirile sale îndîrjite, nu o dată dramatice, cu această existență și în întrepătrunderea tot mai frățească cu ea, în procesele de raționalizare, umanizare și creație reciprocă;

c) nu există actualmente în sfera cunoașterii și a culturii o altă posibilitate mai rațională și mai universală de întrepătrundere decît filozofia materialismului dialectic și istoric : căci numai ea apare în același timp ca știință, metaștiință, artă, acțiune, chiar contemplare și simultan înțelepciune;

d) o asemenea întrepătrundere trebuie să fie esențial universală; căci în primul rînd filozofii sînt datori să arate astăzi perspectivele civilizației comuniste, creînd un fel de nou manifest al mărețului viitor, în care să-și găsească reflectarea realizările tuturor culturilor, tuturor popoarelor, tuturor continentelor;

e) afirmațiile multor oameni de știință privind sfîrșitul multilateralității renascentiste sînt în dezacord cu părerile noastre. Noi avem în vedere nu atît multitudinea enciclopedică a cunoștințelor — pentru aceasta există enciclopedii iar în prezent chiar computere — , cît înlăturarea barierelor structurale ce decurg din compartimentarea în științe și arte, în teorie și viață, intensificată în ultimă analiză prin împărțirea societății în clase. *Omul multilateral este un om cu orizonturi multilaterale și deschise* în care el poate să actualizeze, prin conștiința sa intențională și prin practică umanizantă, valorile care-l interesează, concretizîndu-le, dîndu-le viață, dezvoltîndu-le și creîndu-le totodată;

f) în pofida metaforei lui Arhimede, nu este destul să avem un punct de sprijin fix pentru a răsturna pămîntul; în societate mai este nevoie de un *fundament al întregii istorii*, al tuturor valorilor ei. Lenin a pus înaintea noastră o sarcină ce depășește puterile unui singur om, atunci cînd scria că poți deveni comunist numai însușindu-ți toate realizările

omenirii. Dar ceea ce depășește posibilitățile *realizării depline* în condițiile individului, stă în fața lui ca posibilitate a *deschiderii sale depline* față de toate aceste valori și de conținutul lor ideologic. *Cînd individualitatea devine o parte dialectică a comunității, datorită acestei comunități și a legăturii dialectice cu ea, individualitatea devine multilaterală și universală*, și atunci, după cum spune Gramsci, putem face mult mai mult decît se părea a fi posibil la început. Omenirea, ca comunitate, va putea săvîrși ceea ce depășește astăzi imaginația și visele. Mai mult decît atît, ea va trebui să realizeze acest lucru ca să nu piară, ca să se dezvolte, ca să evite criza economică, energetică, nucleară, alimentară și demografică. *Comunismul poate aduce omenirii în primul rînd salvarea ei, iar apoi, în condițiile comunității, o unificare universală.* Referindu-ne la cuvintele lui Einstein și Russell și desigur și ale lui Lenin, putem spune că prin *asocierea revoluției științifico-tehnice cu cea social-umanistă*, comunitatea umană va fi în stare să clădească un adevărat rai pe pămînt. Și acest lucru îl spunem nu pentru liniștirea noastră și nici ca o speranță, ci ca o convingere necesară pentru coerența teoriei noastre. El reprezintă concluzia inevitabilă a gîndirii și acțiunii profund filozofice, globale, multilaterale, universale;

g) omul revoluției și al socialismului, ca întruchipare istorică a ideii de om total, trebuie să fie și în practica de zi cu zi o ființă demnă de ideile sale mărețe, inclusiv cele morale.

*Înfăptuim noi oare ideea libertății, egalității, fraternității în acțiunile noastre de zi cu zi, în relațiile cu tovarășii și colegii noștri?* Sîntem noi oare în relațiile noastre reciproce oameni deschiși și nu tratăm pe nimeni ca un mijloc?;

h) poate că abia acum avem dreptul să citățm cuvintele tînărului Marx: „... Comunismul ca naturalism desăvîrșit = umanism (...) el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare".

## V. LUPTA DE IDEI – DISPUTELE FILOZOFICE – INTERACȚIUNEA SOCIALĂ

Pentru a învinge dificultățile economice și sociale de care ne lovim în unele domenii se cere și participarea filozofilor la această acțiune, de pildă prin contribuția lor la formarea și dezvoltarea în oameni a perseverenței și atașamentului nezdruncinat față de valorile socialiste fundamentale, față de valorile umanismului real. Aceste probleme nu pot slăbi însă în nici un fel lupta noastră pentru *înfăptuirea generală a scopurilor fundamentale ale filozofiei noastre ca instrument ideologic al mișcării muncitorești, al intelectualilor, activiștilor, teoreticienilor ei.*

Situați pe platforma principiilor filozofice ale materialismului dialectic și istoric, *noi intrăm în raporturi tot mai largi și mai complexe cu curentele filozofice nemarxiste și burgheze.*

Sîntem profund convinși că *dialogul* dintre concepția marxistă și alte concepții *constituie unul dintre principalii factori care pot să determine viitorul.*

Adversarii noștri declarați încearcă să dezintegreze conștiința societății noastre, să semene defetismul, îndoiala, încearcă să ne slăbească prin orice mijloace. În același timp, în lumea capitalistă, în cercul oamenilor de cultură există mulți care ar dori să poarte cu noi sincere discuții filozofice și chiar să colaboreze pe tărîm științific, să stabilească contacte într-o serie de probleme sociale importante și chiar în probleme de domeniul cercetării.

Vom încerca mai jos să identificăm principiile ce trebuie să ne călăuzească pentru folosirea luptei ideologice și a discuțiilor filozofice în vederea dezvoltării propriei noastre ideologii, pentru adîncirea și intensificarea proceselor de unificare a lumii în jurul ideilor, al valorilor și realizărilor mișcării comuniste.

Fără îndoială că revoluția *civilizatoare* din ce în ce mai intensă (înțeleg sub acest termen totalitatea prefacerilor din lumea contemporană, începînd cu revoluțiile social-politice, cu mutațiile profunde din sfera valorilor, a moravurilor și pînă la cea de „a treia accelerație" în științele naturii și în cele tehnice, în industrie) trebuie să se reflecte atît în conținutul cît și în forma filozofiei noastre. Fără pretenția de rigurozitate, de completitudine sau de ultimă sistematizare științifică, vom încerca mai jos să identificăm seria acestor principii ale criticii marxiste, sperînd ca simpla lor enunțare să fie incitatoare și stimulatoare pentru metodologii dispuși să abordeze științific această problemă.

1. *Principiul materialismului social* (formulă prin care subînțelegem modul inițial în care Marx trata raporturile dintre ideologie și filozofie, de o parte, și baza social-economică a societății; gîndirea filozofică este *condiționată* de viața socială, adică de procesele social-economice fundamentale);

2. *Principiul autonomiei relative a filozofiei* (gradul acestei autonomii este variabil și depinde de tendința ideologică a filozofiei; *depinde, de asemenea, de nivelul științific și de*

*așa-zisa tehnicizare a diferitelor domenii ale filozofiei*: într-un fel se manifestă determinarea, deci și autonomia relativă în axiologie, altfel în metodologie, în unele părți ale acesteia, și altfel în limbajul tehnic sau logic al filozofiei);

3. *Principiul istorismului* (înțeles ca expresie diacronică a „materialismului social", *id est* a modului determinat de a fi și a devenirii în istorie; indicăm de asemenea caracterul deopotrivă cumulativ și necumulativ al filozofiei; respectiv al adevărurilor ei);

4. *Principiul celei mai generale intelectualizări a intereselor de clasă* (este problema lui *cui prodest* și a faptului că forțele de clasă au tendința de a exercita, prin intermediul filozofiei, cea mai puternică influență asupra altor grupuri și clase, adică tendința de a înfrînge, de a „înlătura" limitarea inițială și de a conferi ideilor sale o însemnătate universală);

5. *Principiul partinității filozofiei* (semnificația lui esențială este că demistifică pretențiile universaliste ale filozofiei forțelor conservatoare și, printr-o largă argumentare, scoate în evidență superioritatea istorico-universală a filozofiilor progresiste, posibilitatea lor de a exprima mai larg adevărul istoric, care poate reprezenta, într-un grad mult mai mare decît filozofiile conservatoare, o parte a „adevărului absolut");

6. *Principiul diferențierii ideologice a doctrinelor filozofice* (calificările „nemarxist", „burghez" trebuie concretizate, deoarece ele pot fi folosite numai într-o clasificare inițială foarte generală; într-un fel ne raportăm la „filozofiile" fasciste sau la doctrinele ideologice contemporane vădit anticomuniste și în alt fel la existențialismul lui Sartre, la curentele fenomenologice progresiste sau la unele forme ale pozitivismului);

7. *Principiul partenerului demn* (pentru a cîștiga respect intelectual și stimă din partea adversarilor, ei trebuie tratați cu seriozitate și fără nici un fel de complexe);

8. *Principiul martorilor acuzării noastre* (se are în vedere utilitatea indirectă a gîndirii burgheze în lupta noastră împotriva ideologiei neocapitalismului și a civilizației imperialiste în general; martori, uneori involuntari, uneori participanți conștienți, au fost intelectuali de frunte ca Jaspers, Ortega y Gasset — îndeosebi în critica culturii de masă —, desigur și Sartre, Camus, Mills, Russell, Mounier, Weil și mulți alții);

9. *Principiul evitării compromisului în domeniul ideologiei și, totodată, al comunității umaniste a oamenilor* (astăzi, mai mult ca oricînd, sîntem obligați să-i tratăm pe adversarii noștri în așa fel încît combătînd cu fermitate argumentele, concluziile, construcțiile lor teoretice, să-i atragem din ce în ce mai mult la filozofia noastră);

10. *Principiul criteriului științific și al inspirației culturale în aprecierea filozofiilor nemarxiste*;

11. *Principiul „asumării" dialectice a tezelor analizate și criticate* (ca exemplu putînd sluji atitudinea lui Marx față de Hegel și Feuerbach);

12. *Principiul polemicii prin avansarea de contrapropuneri pozitive la soluțiile și tezele criticate* (căci numai dezvoltarea efectivă a propriei filozofii duce la autonomia deplină, la independență față de concepțiile altora);

13. *Principiul verificării prin practica social-culturală* (măsura în care o doctrină sau alta e confirmată de practica relațiilor interumane).

Așa cum am precizat din capul locului, principiile enunțate succint mai sus nu au cîtuși de puțin pretenția de a fi găsit cea mai bună formulare ori sistematizare a criteriilor care trebuie să călăuzească atitudinea noastră față de filozofiile burgheze și nemarxiste. Le-am expus aici, perfect conștienți de insuficiențele lor, pentru că socotim problema ca foarte importantă și pentru a îndemna la o discuție în jurul ei.

# INTRODUCERE LA O TIPOLOGIE A DISCURSULUI FILOZOFIC

DE

VALERIU GHERGHEL

Din faptul că filozofia este un cîmp al argumentării nu s-au tras încă toate consecințele. În tratatele de retorică se dau cînd și cînd exemple din texte filozofice, menite să ilustreze cutare sau cutare teză, dar acestea sînt puține și amestecate cu altele din celelalte domenii ale lui „a argumenta". O analiză numai din punctul de vedere al teoriei

argumentării efectuată pe textul unui filozof ar fi o întreprindere excelentă. Care sînt mijloacele de care a uzat un anume gînditor pentru a ne cuceri adeziunea? Care sînt figurile retorice cu frecvența cea mai mare? Este filozofia sa una monologică sau una dialogică? Se adresează ea gîndirii noastre logice sau aceleia vitale, ca să folosim o distincție a lui Unamuno? Întrebările acestea nu au fost puse decît întîmplător și chiar atunci nu li s-a dat mare importanță.

## FILOZOFII MONOLOGICE ȘI FILOZOFII DIALOGICE

După rolul pe care îl acord unui al doilea (auditorul) în „construirea" adevărului pe care îl spun, filozofia mea poate fi monologică sau dialogică. Întotdeauna cînd spun o teză o fac pentru un al doilea, vreau sau nu vreau. Al doilea este așezat în fața mea. Pot să țin seama de „prezența" lui ori să mă fac că nu-l bag în seamă. Dar el este aici și-mi conduce mișcările, fața lui nu pot să o văd, îi bănuiesc numai umbra. Al doilea mă obsedează, este mereu prezent deși în fața mea nu e nimeni. Uneori împrumut vocea lui.

*Filozofii monologice.* Cel ce ascultă acceptă împreună cu mine, pentru că este evident și trebuie să ne plecăm. Nu mă poate corecta pentru că raționamentul meu este necesar. E de acord împreună cu mine că Socrate este muritor. Iată un fapt evident, clar și distinct. Al doilea tace, complicitatea lui îi este impusă.

*Filozofii dialogice.* Nu toate tezele care se pun în joc sînt evidente. Ba chiar am putea spune că în cîmpul filozofiei nu prea sînt astfel de teze. Acum este rîndul celui care ascultă. Argumentăm amîndoi în „orizontul opinabilului" și ceea ce susținem fiecare este paradoxal. „Construim" împreună adevărul, ajungem la eroare, ne întoarcem și o luăm de la capăt. Caut să obțin adeziunea celui cu care dialoghez. Întreb și primesc răspunsuri, mă îndoiesc. Fără acest al doilea nu pot ajunge să spun adevărul. Ba chiar îmi dau seama tot mai mult că nu voi ajunge să-l spun niciodată. De cele mai multe ori este el acela care îl va spune. Rolurile s-au inversat.

Notă. Perelman a distins și el mai demult între filozofii prime și filozofii regresive. Primele sînt filozofii ale lui „a demonstra", celelalte ale lui „a argumenta". „Filozofii prime sînt cele care pornesc de la fundamentări clare, de la principii translucide, acceptate ca bază a întregii edificări ulterioare, și care pe urmă, de la aceste puncte ferme, « progresează » sistematizînd treptat orice alt element... Celelalte, în schimb, pornesc de la nivelul argumentației, al dezbaterii, iar pe urmă regresează, după nevoile acestuia, în căutarea unor fundamentări care să se dovedească acceptabile ambelor părți... Nu au adică un *terminus a quo* fix, dar îl caută necontenit... [1].

*„Figuri" ale reținerii*

A nu spune tot. Oratorul abil face ca însăși auditorii să tragă consecințele. Aceștia au atunci tendința de a crede că și premisele sînt ale lor. Figura vine din locul care indică superioritatea concluziei în raport cu premisele, a scopului în raport cu mijloacele.

*Sistemul* Este spus totul. Sînt trase toate consecințele. Cei care ascultă nu mai au nimic de spus. Autorul este o autoritate și tot ceea ce gîndește el este bun. Dar sistemul pare un atentat la libertatea noastră de a alege și adeziunea este urmată adeseori de respingere. Hegel a fost contestat violent de Kierkegaard. Sistemul este „gradul zero" al reținerii.

*Fragmentarismul* Nu este spus totul, cel mai adesea discursul este ambiguu, vorbește „în două părți". Sînt enunțate numai cîteva premise, restul trebuie ghicit. Între fragmente rămîn sincope pe care auditoriul este chemat să le umple. Dar totul este să știi să-ți alegi premisele. A uzat de această figură a reținerii un Pascal ori un Nietzsche. *Tao-te-king* evidențiază același procedeu.

*Limbajul sibilin* O altă figură este să-ți construiești o voce care vine de departe. Și „ceea ce vine de departe excită admirația", ne învață Aristotel. Textul greu de pătruns este adesea sacralizat, captivează, seduce. Astfel, în cazul lui Heidegger, unde topica frazei, modul de a spune par să vină într-adevăr de departe. *Extrema reținere* Ce este mai grăitor, mai entuziasmant — ar spune un adept al „reținerii' — decît să găsești într-un tratat filozofic o foaie complet albă? Nu spune ea totul?

*„Figuri" ale prezentării*

Cine este cel care spune?

*Autorul însuși* Autorul nu se disimulează. Afirmă și aduce dovezi. Cel care „spune" adevărul sînt eu însumi. Adevărul este deja aflat și eu însumi îl spun. Istoria filozofiei abundă în exemple.

*Mesagerul* Exemplul clasic: Platon. Această figură se poate rezuma astfel: eu sînt numai cel ce spune ceea ce a spus cel ce a spus adevărul. Adevărul nu-mi aparține decît ca unui al doilea. Sînt un simplu mesager, dar vreau să conving că port un adevăr. Citi-

---

[1] Renato Barilli, *Poetică și retorică*, București, Edit. Univers, 1975, p. 64.

torul este captivat de acest joc și înclină mai mult să adere la teza avansată „ca și cum" nu ar veni de la mine. În fond este vorba de un fals argument al autorității.

*Autorul cărții mele nu sînt eu* Eu nu sînt nici al doilea. Nu simpatizez cu ceea ce se spune, dar nici nu mă opun la ceea ce se spune. Sînt numai al treilea, cel care ascultă, asemenea cu oricare altul. Autorul se prezintă ca făcînd parte din auditoriu și simulează lipsa lui de părtinire, neparticiparea la ceea ce este pus în discuție. Exemplul clasic : Kierkegaard. De această figură a uzat și Bertrand Russell în *Istoria filozofiei occidentale*, în capitolul despre Nietzsche, cînd în loc să-și spună vreo părere pro sau contra, se retrage, devine al treilea și imaginează atunci un dialog între Nietzsche și Buddha [2]. Desigur, lipsa de participare este numai aparentă și sînt destule indicii care ne fac să aderăm puțin cîte puțin tocmai la teza pe care autorul se face a o ține secretă. Acesta pare a se teme să tragă toate concluziile...

*Tăcerea* Ne-am putea imagina un caz extrem cînd cel care spune nu mai este nimeni. Acolo unde cuvîntul este neputincios cată a lăsa să vorbească tăcerea.

---

[2] Vezi *History of Western Philosophy*, London, second edition, 8-th impression, 1975, p. 738 — 739.


## Critica marxista

(Italia)

### Nr. 4/1978

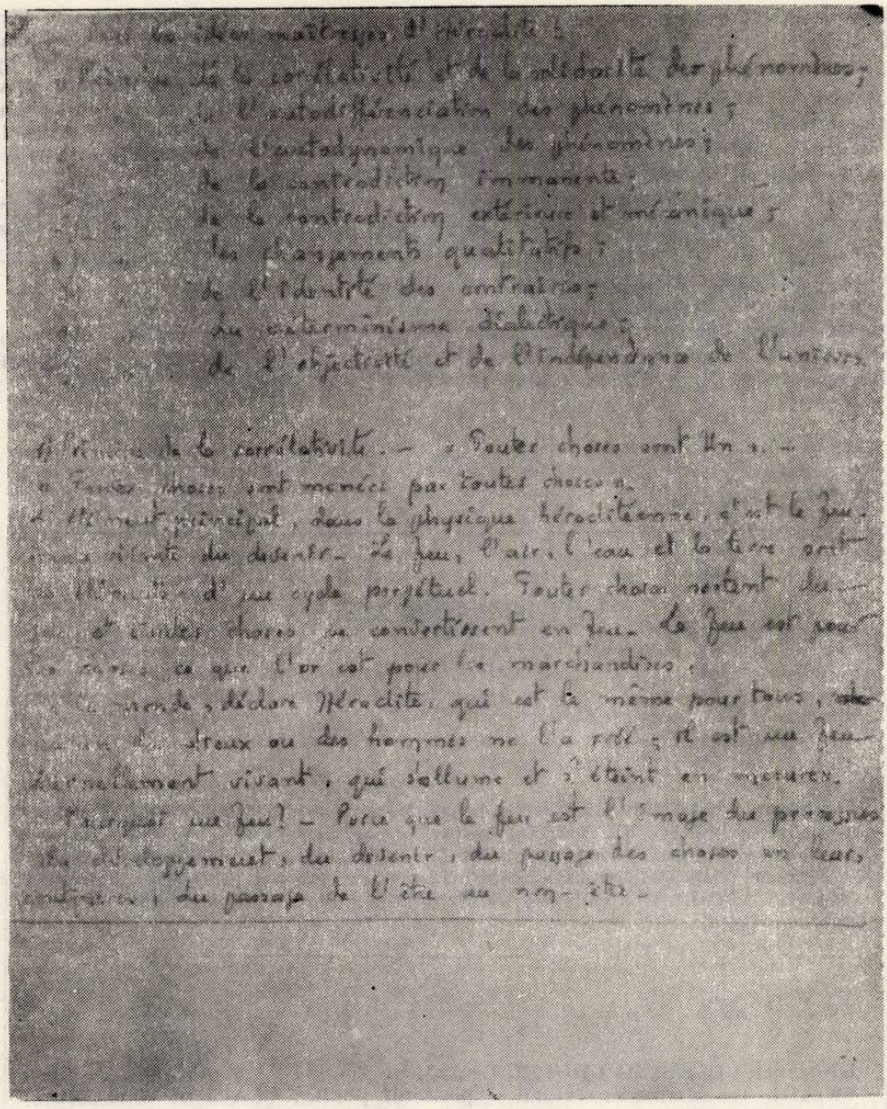
Din sumar: LUIGI BORZACCHINI, Cercetare, dezvoltare tehnologică și criza economică; GIUSEPPE D'ALÒ, Despre organizarea partidului: laicitatea și participarea politică; CHIARA LEFONS, Știință, tehnică și organizarea muncii la Gramsci; MAURIZIO ZENEZINI, Teoria economică a lui Michal Kalecki; BIANCA MARIA PIRANI, Walter Benjamin, raportul dintre tehnică și producția culturală.

### Nr. 5/1978

Din sumar: LUCIANO GRUPPI, Lenin, leninismul și P.C.I.; MASSIMO CACCIARI, Transformarea statului și proiectul politic; CLAUDIA MANCINA, Dezbaterea problemei statului de către marxiști; FRANCA PIERONI BORTOLOTTI, Mișcarea feministă și mișcarea muncitorească; GIUSEPPE CHIARANTE, Cu privire la o polemică despre „togliatism"; ALBERTO SCARPONI, P.C.I., centralismul democratic și dezvoltarea democrației.

### Nr. 6/1978

Din sumar: DETLEV ALBERS, Social-democrația de stînga și eurocomunismul: tradiția austromarxismului; ETIENNE BALIBAR, Marx, Engels și partidul revoluționar; ÁGNES HELLER, Familia în „statul bunăstării".



Pagină din manuscrisul lucrării inedite „Istoria dialecticii".

# STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

*TEXT INEDIT*

## ISTORIA DIALECTICII*

*—fragment—*

DE

ATH. JOJA

### II. HERACLIT

Iată ideile fundamentale ale lui Heraclit :

1) Principiul corelativității și al solidarității fenomenelor ;
2) Principiul autodiferențierii fenomenelor ;
3) Principiul autodinamicii fenomenelor ;
4) Principiul contradicției imanente ;
5) Principiul contradicției exterioare și mecanice ;
6) Principiul schimbărilor calitative ;
7) Principiul identității contrariilor ;
8) Principiul determinismului dialectic ;
9) Principiul obiectivității și al independenței universului ;

1) *Principiul corelativității* — „Toate lucrurile sînt unul". „Toate lucrurile sînt purtate de toate lucrurile".

Elementul principal al fizicii heraclitiene este focul, imagine vie a devenirii. Focul, aerul, apa și pămîntul sînt elementele unui ciclu perpetuu. Toate lucrurile provin din foc și toate lucrurile se convertesc în foc. Focul este pentru lucruri ceea ce aurul este pentru mărfuri.

„Această lume, unitate a totului, n-a fost creată de nici un zeu, nici de vreun om, ci a fost, este și va fi un foc veșnic viu, ce se aprinde și se stinge potrivit unor legi".

De ce un foc? — Deoarece focul este imaginea procesului de dezvoltare, de devenire, de trecere a lucrurilor în contrariile lor, de trecere a ființei în ne-ființă**... și invers.

„Același pentru toți" — adică obiectiv, existînd independent de conștiința subiectului cunoscător.

Lumea este, pentru Heraclit, o autocreație, materie în mișcare, proces fără *punctum a quo* și fără *punctum ad quem*, excluzînd, în consecință, intervenția inițială sau ulterioară a unei forțe exterioare și imateriale.

Heraclit considera că lumea este dezvoltarea dialectică și multiplă a unei substanțe unice.

Faptul că toate lucrurile sînt purtate de toate lucrurile demonstrează solidaritatea și condiționarea reciprocă a fenomenelor. Este prima formulă a principiului reciprocității acțiunii *(Zusammenwirkung)* și a principiului condiționării reciproce a fenomenelor.

„Reciprocitatea acțiunii, spune Hegel, este raportul de cauzalitate stabilit în dezvoltarea sa completă și reflecția recurge la acest raport atunci cînd, considerînd lucrurile din punctul de vedere al cauzalității, ea nu se limitează la progresul infinit al cauzelor și al efectelor" [1].

Principiul heraclitian exprimă cauzalitatea reciprocă în opoziție cu principiul cauzalității în sens unic. În tezele heraclitiene revine principiul prelogic al solidarității.

Această teză heraclitiană va furniza Sofiștilor materia celebrului lor relativism.

---

* Manuscrisul intitulat de către autor ISTORIA DIALECTICII, redactat în limba franceză între anii 1945—1948, este împărțit în patru capitole : I. Parmenide ; II. Heraclit ; III. Socrate—Platon—Aristotel ; IV. Dialectica în filozofiile salvării. Este proiectul unei opere mai vaste din care nu au fost realizate decît cîteva fragmente. Primul capitol, *Parmenide*, a fost publicat în limba română în „Revista de filozofie", nr. 3, 1976, p. 329 — 340. Atît primul cît și acest al doilea capitol, *Heraclit*, sînt traduse de Oltea Joja.

** Aici lipsește pagina 17 a manuscrisului (nota trad.).

[1] Hegel, apud Lefebre et Gutterman, *Morceaux Choisis*, p. 139.

Platon avea dreptate să ratașeze relativismul sofistic principiului heraclitian. Teza pe care o atribuie acelor *Kompsóteroi* — „subtilii" — se leagă direct de heracliteism. „Deci, îmi închipui că numai în acest raport *mutual** vom avea, el (sensibilul) și cu mine, dacă sîntem, ființa noastră, dacă devenim, devenirea noastră. Ființa lui este a mea, necesitatea este de fapt cea care le leagă, dar nu le leagă de nimic străin și cu atît mai puțin de noi înșine. Unul legat de celălalt, iată unica legătură care rămîne. Astfel, cu toate că declarăm despre vreun lucru că este, trebuie să spunem că este sau, dacă vreți, că devine, pentru un subiect, cu un obiect, într-o relație. Dar, că în sine și în afară de sine este sau devine ceva, aceasta este o formulă care nu trebuie proferată, nici acceptată de la cineva : iată ceea ce semnifică argumentul expus" [2].

Acest „argument" — logos reprezintă o exagerare sofistică a principiului solidarității și condiționării reciproce. Exagerare, de vreme ce fenomenul, ca existență proprie, dispărea într-un inextricabil amalgam universal, în care orice contur, orice sine se șterge.

Principiul heraclitian subliniază puternic interdependența lucrurilor, fără însă a cufunda Sinele într-o învălmășeală amorfă. Sofiștii nu au reținut decît aspectul corelativ al lucrurilor, omițînd configurația lor particulară.

Este o deformare analoagă celei pe care Cratil și stîngiștii heraclitieni o vor aduce principiului devenirii universale [3].

Indiferent de ceea ce gîndește Gomperz, trebuie să recunoaștem că Heraclit, furnizînd o materie interesantă și fecundă sofiștilor, nu a căzut niciodată în sofism [4].

Dialectician materialist, Heraclit a știut să enunțe în mod intuitiv un principiu, pe care Hegel, pe plan idealist, și marxiștii, pe plan materialist, vor ști să-l reia și să-l dezvolte în mod științific. Și acest principiu este adevărul cel mai apropiat — *die nächste Wahrheit* — al cauzei și al efectului, și acest adevăr atinge limita noțiunii.

2. *Principiul autodiferențierii fenomenelor.* Unu universal — ca, dealtfel, orice Unu individual — se diferențiază, conform lui Heraclit, de sine însuși, se distinge, se scindează și se dezbină în *diaphérómenon heautō:* Unu diferențiindu-se și distingîndu-se de sine însuși, Unu care își dă o evoluție. Hölderlin califica această formulă drept „cuvînt divin", deoarece ea relevă legea evoluției universale.

Prin această auto-sciziune — *Selbstentzweiung* — substanța devine subiect, subiect al propriei dezvoltări.

Iată termenii în care comentează Lenin acest principiu : „Dedublarea unicului și cunoașterea părților lui contradictorii (vezi citatul din Philon asupra lui Heraclit la începutul părții a III-a („Despre cunoaștere") a cărții lui Lassalle despre Heraclit) este *fondul* (una din „esențele", una din particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) al dialecticii. Tocmai astfel pune problema și Hegel (în „Metafizica" sa, Aristotel *se zbate* mereu în jurul acestei probleme, *combătindu-l* pe Heraclit, respectiv ideile lui Heraclit). Justețea acestei laturi a conținutului dialecticii trebuie să fie verificată de istoria științei" [5].

Orice „unu" se dedublează și, prin aceasta, se transformă în mișcare, într-o „devenire ce începe desfășurarea sa" [6]. Orice „unu" posedă o „neliniște" [7] fecundă, care îl determină să se scindeze, să depășească „imediatitatea" și „simplicitatea începutului" [8].

Dedublîndu-se *sponte sua,* din propria sa mișcare, — *autómatos* — unul se neagă ca atare, ca unu, și prin aceasta, își precede evoluția, care, de vreme ce provine dintr-o impulsiune internă, este o autoevoluție, sau, mai degrabă, o „autodinamică". Momentul dialectic este conținut în unitatea primordială — este negarea simplicității inițiale, a simplei substanțialități ca atare. Fără această dialecticitate inițială, unu ar rămîne la stadiul de unitate moartă, de substanțialitate inertă ; el nu ar fi nici măcar un început, un *punctum a quo;* el nu ar fi nimic. Aceasta este condiția în care lumea ar corespunde Unului inert și

---

* Subl. ns, În elină — *állélois.*

[2] Platon, *Théétète,* 160 bc (n.a.) *Œuvres complètes.* tome VIII, 2-Partie, Texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, 1924, p. 184.

[3] Platon, *Cratyle* (n.a.) 402 a ; 411 bc, *Œuvres complètes,* tome V, texte établi et traduit par Louis Méridier, 1931, pp. 79 ; 92 — 93.

[4] Gomperz vorbește de „falsele analogii" ale lui Heraclit ; în acest sens el citează faimoasa frază : „Ne scăldăm, și nu ne scăldăm în același fluviu ; sîntem și nu sîntem" — — Théodore Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce,* Histoire de la Philosophie Antique. I. Trad. A. Reymond, p. 98, Payot, Paris, 1928.

[5] V. I. Lenin, *Œuvres complètes,* T. XIII, *A propos de la Dialectique,* éd. fr., 1928.

[6] v. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit,* trad. Jean Hyppolyte, Paris, Aubier, 1939, p. 21. („mișcare și devenire desfășurată" în *Fenomenologia spiritului,* trad. de V. Bogdan, București, Edit. Academiei, 1965, p. 19 — — *Nota trad.).*

[7] Hegel, *ibidem.*

[8] Hegel, *ibidem,* („nemijlocirea și simplitatea începutului" — *Fenomenologia spiritului, op. cit.,* p. 19, *Nota trad.).*

lipsit de istorie, Unului static al acelor *stasiotai toũ hòlou*, despre care vorbește *Theetet* [9], și care, conform traducerii lui Gomperz, „puneau Universul în repaus și, de asemenea, puneau în pericol repausul Universului" [10].

Dacă această mișcare de autodedublare nu ar exista în interiorul unului, lumea ar fi într-o stare de materie amorfă nediferențiată și inertă; conceptul de materie ar fi realizat în stare pură. Timpul nu ar fi și nu ar contempla imensa și variata gamă pe care materia — neexistînd decît filozofic în stare pură — o parcurge în timp constituind lumea.

Poetul Hölderlin avea dreptate să califice drept „cuvînt divin" acel *en diaphērómenon heautō*: această autodiferențiere este impulsul evoluției, al vieții.

„Totalitatea concretă, scrie Hegel, care constituie începutul ca atare, începutul progresiei și dezvoltării. În măsura în care este concretă ea este diferențiată în ea însăși; dar în virtutea primei ei imediatități, primele diferențieri sînt la început diferitele *(Verschiedene)*. Dar, ca universalitate, raportîndu-se la sine, ca subiect, imediatul este de asemenea unitatea acestor diferite. Această reflecție constituie primul grad al progresiei, — apariția diferenței, judecata, determinarea în general... Acest moment, în același timp sintetic și analitic al judecății, prin care universalul de la început se determină de el însuși ca altul al lui însuși, îl vom numi momentul dialectic" [11].

Heraclit a sesizat printr-o intuiție genială acest adevăr fundamental care va trece în dialectica hegeliană cît și în dialectica marxistă.

3) *Principiul autodinamicii* — „Totul se schimbă și se transformă și nimic nu rămîne" [12]. „Toate lucrurile se scurg" [13]. — Tu nu poți să te scalzi de două ori în același rîu; căci neîncetat alte ape curg pe sub tine" [14].

Aceste formule consacră devenirea ca determinare fundamentală și universală.

Și nu numai fenomenele exterioare sînt supuse acestei fatalități a devenirii; însuși subiectul cunoscător nu i se poate sustrage: „Ne scăldăm și nu ne scăldăm în același fluviu; sîntem și nu sîntem" [15].

Referindu-se la Heraclit și la discipolii săi, Aristotel observă că mai mulți filozofi consideră: „este fals că numai unele lucruri se mișcă și altele nu; toate lucrurile se mișcă, și anume tot timpul, chiar dacă aceste mișcări se ascund percepției noastre" [16].

„Spunînd că totul curge, *pánta rheĩ*, — Heraclit stabilește devenirea ca determinare fundamentală a tot ceea ce există, în timp ce eleații, după cum am remarcat mai sus, au conceput ființa, ființa fixă și lipsită de proces, ca singura ce constituie adevăratul. Referitor la principiul eleaților, Heraclit adaugă că ființa nu este mai mult decît neființa *(oudèn mãllon tò on toũ ontos ésti)*, propoziție în care se enunță negarea ființei abstracte și identitatea ei în devenire cu neființa care, de asemenea, nu ar putea rămîne în starea ei de abstracție" [17].

Autodinamica se realizează în cadrul devenirii, care, după cum va remarca Hegel, este „prima gîndire concretă ce poartă prima noțiune, în timp ce ființa și neantul sînt abstracții vide" [18].

Ființa și neființa nu există în mod separat, în mod independent, ci coexistă și se condiționează în interiorul devenirii, al genezei. Caracterul abstract și, în consecință, ireal, fictiv al ființei și al neființei decurge din identitatea lor *in abstracto:* ființa nu este mai mult decît neființa. Acestea sînt noțiuni-limită care nu dobîndesc un sens decît în *gignesthai*, în acțiunea devenirii, în desfășurarea „neliniștii în sine", *Unruhe in sich*.

Constatarea că ființa nu există mai mult decît neființa este de asemenea, o descoperire genială, justificînd și ea admirația unui Hölderlin: „cuvîntul divin".

---

[9] Platon, *Théétète*, 181 a, *op. cit.*, p. 215.

[10] Gomperz, *op. cit.*, p. 203.

[11] Hegel, *La Logique (Wissenschaft der Logik)*.

[12] apud Platonem, *Cratyle*, 440 a: *metapipteĩ pánta chremata kaì oudèn ménei*.

[13] *Pánta rhei*.

[14] Ediția textelor presocratice indicate aici de autor este cea a lui Mullachius *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, Didot, 1860—1861. Am utilizat traducerea franceză a lui Aug. Reymond în ediția sa a cărții lui J. Burnet: *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1952. Pentru textele heraclitiene, Burnet confruntă edițiile clasice ale lui Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. ed., Berlin, 1906, și H.Ritter și R. Preller, *Historia Philosophiae Graecae*, Editio octava quam curavit Eduardus Willmann, Gotha, 1898, cu cea cu totul deosebită a lui Ingramm Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877, care stabilește o ordine logică a textelor heraclitiene. Fragmentul citat va purta deci notația; Byw 41— 42; R. P. 33; D 12. Apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 152.

[15] Byw. 81; R. P. 33 a; D 12; apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 155.

[16] Aristotel, *Phys.* VIII /253 b q/ citat de Gomperz, op. cit., p. 99.

[17] Hegel, *Encyclopédie*, addition au § 88 apud Lefebre et Gutterman, *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1939.

[18] Hegel, *ibidem*.

Tema autodinamicii a fost reluată în dialectica marxistă. „Această filozofie dialectică, scrie Engels, dizolvă toate reprezentările despre un adevăr absolut și definitiv și despre stări omenești absolute și corespunzînd acestui adevăr. Pentru ea nu există nimic definitiv, absolut, sacru ; la toate și în toate ea dezvăluie caracterul trecător ; în fața ei nu există nimic altceva decît procesul neîntrerupt de apariție și dispariție, de ridicare continuă de la inferior la superior" [19].

Elogiul adus de Fr. Engels filozofiei lui Hegel presupune elogiul lui Heraclit : „Marea idee fundamentală că lumea nu trebuie înțeleasă ca un complex de *lucruri* definitive, ci ca un complex de *procese*, în care lucrurile în aparență stabile, ca și reflectarea lor mintală în capul nostru, noțiunile, se află în neîntreruptă transformare, născîndu-se și pierind, transformare în cadrul căreia dezvoltarea progresivă își croiește pînă la urmă drum cu toată aparența de hazard și în ciuda regreselor momentane — această mare idee fundamentală a intrat într-atît în conștiința obișnuită, în special de la Hegel încoace, încît aproape că nu mai este contrazisă în forma ei generală" [20].

Autodinamica heraclito-hegeliană nu trebuie confundată cu evoluționismul darvinisto-spencerian. În timp ce, în concepția *transformistă*, lucrurile evoluează sub acțiunea și presiunea factorilor externi, — evoluția lor constituind o hetero-evoluție, o evoluție provocată din exterior, în concepția *dialectică* evoluția se realizează în virtutea unui dinamism intrinsec lucrului.

Bobul de grîu nu devine plantă în urma unor influențe exterioare; acestea nu sînt decît influențe, excitanți și surse de energie. Climatul, energia solară, umiditatea etc. condiționează dezvoltarea grăuntelui, dar nu o determină în mod esențial, nu sînt *causa essendi* a dezvoltării. Aceasta este determinată de existența, în interiorul grăuntelui, a unei contradicții fizice, care eliberează energia grăuntelui și face planta să se nască.

Dezvoltarea are loc în plantă deoarece grăuntele conține, în interiorul său, o „duplicație opozantă" [21], o capacitate de sciziune — *Selbstentzweiung*.

Atomul include și el această contradicție imanentă care provoacă eliberarea energiei și, prin aceasta, duce la crearea universului.

Or, această contradicție nu este o distrugere *sic et simpliciter*, ci „o disonanță în armonie cu sine însăși", o „armonie invizibilă" — *harmonie aphanés* — armonie a contrariilor, creatoare de mișcare și de viață.

În virtutea acestei activități creatoare a contrariilor, evoluția heraclitiană este o autoevoluție sau, mai bine, o autodinamică.

4) *Principiul contradicției imanente.* — Principiul autodinamicii ne-a pus în prezența noțiunii de contradicție imanentă. Principiul contradicției imanente, ca și cel al contradicției exterioare, sînt exprimate în formule vestite și paradoxale; *pólemos pánton pánton, éris tōn énantíon.*

Heraclit consideră că Homer nu era un înțelept de vreme ce vroia să vadă „stingerea discordiei dintre zei și oameni" [22]. Or, dacă dorința sa s-ar împlini, universul s-ar prăbuși în distrugere și inerție. Pólemos — șocul contrariilor — este, în consecință, sursă a mișcării și a vieții. Dacă nu ar fi contradicția, atomul nu ar putea degaja energie ; materia ar rămîne în starea dezolantă și monotonă a inerției ; ea ar fi asemenea conceptului filozofic de materie : o abstracție, un universal căruia i-ar lipsi „mișcarea individualității".

Pólemos, sau șocul contrariilor, este regele regnului natural și al societății : „El i-a desemnat pe unii zei, pe alții oameni", pe unii sclavi, pe alții liberi" [23].

Contradicția a organizat nu numai natura, dar și societatea. Lupta de clasă pe care Efesianul o vedea desfășurîndu-se în mod spectaculos în cetatea în care strămoșii săi își exercitaseră regalitatea și unde, acum, plebea era cea care deținea puterea, este o manifestare a contradicției. Ea a acționat foarte bine — gîndea Heraclit — împărțind oamenii în sclavi și proprietari de sclavi. I se părea însă de regretat faptul că plebea se străduia să zdruncine antica suveranitate a aristocrației funciare. „Efesienii, blestemă Heraclit, ar face bine să se spînzure unul cîte unul și să lase cetatea copiilor minori, ei, cei ce l-au gonit pe Hermodor spunînd : «Nu trebuie să existe nici un om minunat printre noi ; și dacă există vreunul, să plece în altă parte, printre alți oameni»" [24].

Hermodor era un aristocrat care, după ce a fost gonit din orașul natal a participat la redactarea celor XII Tabele — XII Tabularum [25].

---

[19] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande.*

[20] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach* ...

[21] Hegel, *Phenomenologie*, t. I, p. 18 („dedublare ce pune în opoziție" în *Fenomenologia spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, București, Edit. Academiei, 1965, p. 17 — Nota trad.).

[22] Bwy. 43 ; R. P. 34 d ; DV. 12 a 22, apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 152.

[23] Byw. 44 ; R. P. 34 ; D 53, apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 152.

[24] Frg. 114, Bywater, *Heraclite Ephesii Reliquiae*, Oxford, 1877, 121 Diels, *Vorsokratiker*, RP 29 b, apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 157.

[25] Pliniu, *Hist. Nat.* XXXIV, 21 citat de Gomperz, *op. cit.*, I, p. 94.

În realitate, şocul contrariilor permitea societăţii greceşti depăşirea etapei de dominaţie aristocratică şi instaurarea unui regim democratic deosebit de favorabil manifestărilor spiritului.

„Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft, vor spune Marx şi Engels, ist die Geschichte von Klassenkämpfen" [26].

Efesianul aproape că a presimţit această constatare, dar, desigur, datorită situaţiei sale sociale, nu putea aprecia decît o latură a luptei de clasă : opresiunea, pe care o dorea *ne varietur*, a sclavilor şi a plebei de către aristocraţia funciară. Totuşi, heracliteismul conţine premisele unei teorii asupra luptei de clasă ca motor al istoriei şi al progresului social, după cum hegelianismul conţine, fără ştirea lui Hegel, concluzii revoluţionare, în ciuda faptului că opiniile politice ale filozofului de la Jena au fost de-a dreptul reacţionare.

Sîntem înclinaţi să credem că doi factori au contribuit în mod egal la geneza genialei viziuni dialectice a lui Heraclit : a) reminiscenţele mentalităţii prelogice, ale cărei trăsături esenţiale le-am indicat mai sus şi pe care am caracterizat-o ca dialectică globală şi grosieră ; b) exacerbarea luptei de clasă în Efes.

Heraclit asista la vicisitudinile vieţii politice în Efes, la zdruncinarea vechilor instituţii considerate pînă atunci inebranlabile. Filozoful era obligat să recunoască neîntrerupta scurgere a vieţii politice, ceea ce îl incita să observe scurgerea naturală, mai precis, să reînvie dialectica primitivă.

La început, Unu este cel care se diversifică şi devine multiplicitate vie, mereu datorită acelui *polemos*. Heraclit nu o spune în mod expres, dar el permite această interpretare a sistemului său. Căci ce a putut forţa Unu să iasă din unicitatea sa şi să devină pluralitate. Heraclit declară că toate lucrurile vin din Unu şi toate lucrurile se reîntorc în Unu. Substanţa primordială este, conform lui Heraclit, focul, în care se pot schimba toate lucrurile, după cum orice marfă se schimbă pe aur. Într-adevăr, conform observaţiei lui Bréhier, „focul nu mai este unul din acele mari medii fizice, ca întinderea mării sau atmosfera generatoare de furtuni, care obsedau imaginaţia milesienilor : este mai degrabă o forţă neîncetat activă, un foc „veşnic viu". Alegerea lui Heraclit atrage atenţia mai puţin asupra substanţei lucrurilor şi mai mult asupra principiului, asupra gîndirii, a logosului care determină măsurile exacte ale transformărilor sale" [27].

Deci, de ce Unu, al cărui foc este substanţa, regula şi logosul, de ce Unu s-a convertit în multiplicitate? Nu există decît un răspuns : şi anume Unu este, în mod originar, „duplicaţie opozantă", „sciziune", *Selbstentzweiung*, *Selbstbewegung* (automişcare), concept în sens hegelian : *Selfactivity* [28]. Unu nu este decît o poziţie : stabilindu-se, el se opune şi stabileşte contrariul, negaţia sa : multiplicitatea. Unu este concept, în sensul hegelian al termenului : auto-mişcare, auto-activitate ; el se neagă în însuşi interiorul său ; el este Unu şi Non-Unu, Sine şi Altul-decît-Sine, Sine şi propria sa alteritate. El este proces şi, în acest proces, el se separă de sine ca universalitate şi ca particularitate. „Dar, în sine, sciziunea este de asemenea unificarea dialectică" [29].

Unu se exprimă prin foc, *pŷr* : or, focul este în mod esenţial proces, devenire ; el este „mereu viu". În consecinţă, lumea — care este foc prin esenţă şi nu prin accident — este proces, este poziţie dublă : A şi non-A, poziţie-opoziţie, contradicţie imanentă. Într-adevăr *pólemos* este proclamat tată şi rege al tuturor lucrurilor : el este deci în însuşi interiorul Unului, tată al lucrurilor, deoarece el este cel ce generează multiplicitatea şi rege al universului deoarece el este cel ce fereşte universul de distrugerea prin care îl ameninţă imposibila dorinţă a lui Homer.

Unu conţine *eris ton enantion*, cearta, lupta, rivalitatea contrariilor. Dacă *eris* nu ar exista în interiorul Unului, nu ar exista Unu, de vreme ce Unu presupune o organizare, nu ar exista decît o materie inertă, la limita abstracţiei şi a vidului.

Dar *pólemos* şi *eris* sînt, de asemenea, motoarele vieţii fiecărui „unu". Microcosmosul repetă macrocosmosul. Dacă discordia nu ar exista, lumea, Unu s-ar prăbuşi în neant.

Platon, conform lui Heraclit, ne arată că „Unu" opunîndu-se sie însuşi, „se recompune ca armonia arcului şi a lirei" [30]. Textul original este magnific : *Tò hèn gàr diapherómenon autò heauto xymphéresthai :* Unu care se diferenţiază şi se distinge de sine însuşi se acordă cu sine însuşi.

Opoziţia se rezolvă într-un al treilea termen, nu ulterior, ci simultan contrariilor care se opun. De exemplu, fiinţa şi nefiinţa se opun, dar se şi compun în devenirea ce constituie al

---

[26] K. Marx şi Fr. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, I, Moskau, 1945.

[27] E. Bréhier, *Histoire de la Philosphie*, T. I-er. *L'Antiquité*, p. 57.

[28] Traducătorul francez al *Fenomenologiei* menţionează, urmîndu-l pe B. Kroner (*Von Kant bis Hegel*, II, p. 270), o traducere engleză a termenului *Begriff* ca *Self-activity*.

[29] Hegel, *Phénoménologie*, t. II, p. 301, nota 21.

[30] Platon, *Banchetul*, 187. (Am transcris după traducerea lui C. Papacostea, revizuită şi întregită de Constantin Noica în vol. Platon *Dialoguri*, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1968 — Nota trad.).

treilea termen, cît şi rezoluţia lor. În afara acestui al treilea termen, care le conţine şi le transformă din palide abstracţii în ceva concret, fiinţa şi nefiinţa se echivalează, fiind deopotrivă abstracţii şi momente sau poziţii ale unui tot.

De aceea afirmă Heraclit că fiinţa nu este mai mult decît nefiinţa.

Platon, care ne-a transmis textul heraclitian, declară : „Ar fi, cred, cu totul nelogic *(pollè alogia)* să se afirme că armonia este o dezbinare *(harmonian phánai diaphéresthai)*, sau că se desprinde din cele ce se menţin dezbinate *(e ek diapheroménon eti en einai)*" [31].

Astfel se formulează întreaga problemă a contradicţiei logice.

Şi Platon explică : „E mai probabil că Heraclit a vrut să-nţeleagă ca-n muzică ; adică, din cele ce-au fost la început deosebite, cum sînt sunetul grav şi cel ascuţit, a rezultat totuşi, ulterior, armonia, datorită unui acord făcut de arta muzicală. Altminteri, dacă admitem că notele înalte şi cele coborîte se menţin în dezacord, eu unul nu văd de unde poate ieşi armonia. Nu ! Armonia este o potrivire de sunete, iar potrivirea înseamnă acord ; dar între sunete dezbinate nu poate fi în nici un fel acord, cel puţin cît timp se menţin astfel. Iată de ce zic că elementele deosebite, ce nu se pun de acord, nu-s capabile de a crea armonia. La fel se petrece lucrul cu ceea ce noi numim ritm, care constă din grabă şi zăbavă. El se naşte din elemente diferite la început, dar care se armonizează ulterior. Acordul între toate acestea, cum făcea dincolo medicina, îl face aici muzica, însufleţindu-le atracţia şi uniunea între ele" [32].

Să examinăm acum obiecţiile lui Platon. Este într-adevăr o „enormitate" *(pollè alogia)* să susţii *(phánai)* că armonia este în mod esenţial un dezacord, o opoziţie intrinsecă, o diferenţiere interioară *(diaphéresthai)*?

Platon începe prin a stabili o echivalenţă : *harmonia : symphonia : homologia* (armonie : consonanţă : acord). Apoi, autorul *Banchetului* stabileşte că este imposibil ca armonia să decurgă din contrarii, atît timp cît acestea se opun şi se diferenţiază — *heos an diaphérontai*. Şi el repetă pentru a nu ne înşela asupra gîndirii sale : „Cu ceea ce este opus şi nu se acordă, nu se poate face o armonie" — în elină : *diapherómenon kaì mè homologoûn adýnaton harmósai :* este imposibil să armonizezi (să pui de acord) ceea ce diferă şi ceea ce nu se acordă. Verbul *harmózo* semnifică în mod primitiv : a ajusta, a adapta, a unifica, *harmonia* semnificînd în mod primitiv : ajustare, asamblare, încastrare, îmbinare, sudură.

Raţionamentul lui Platon, este, în speţă, tipic metafizic, adică anti- sau adialectic. Ca elev infidel, la drept vorbind, al marelui Parmenide, el nu poate raţiona decît pe baza principiului identităţii şi al contradicţiei logice : aceasta este sau nu este?

Parmenide îi ponegrise pe heraclitieni care, spune el, „consideră fiinţa şi nefiinţa la început ca unu şi acelaşi lucru, apoi ca două lucruri diferite". De aceea el îi numise filozofii cu două capete. Parmenide a descompus devenirea şi nu a reţinut şi recunoscut drept valabil decît momentul fiinţei.

Platon recunoaşte nefiinţei o anumită existenţă, dar respinge simultaneitatea esenţială şi congenitală, aşa-zis organică, a contradicţiei. El admite că un lucru poate fi A sub un anume raport şi B sub alt raport. El nu admite că un lucru poate avea calităţi contradictorii*, sub un acelaşi raport. Or, aceasta se întîmplă în realitate.

Sub raportul devenirii, al existenţei, deci, un lucru este şi nu este în acelaşi timp. Atomul, de exemplu, este simultan şi sub acelaşi raport, electricitate pozitivă şi electricitate negativă. Atomul nu este succesiv, *Empedocleo more*, electricitate pozitivă şi negativă, ci simultan, *Heracliteo more* — şi sub acelaşi raport, sub raportul fundamental — dacă este raport — al existenţei sale.

Atomul este, deci, o contradicţie actuală şi imanentă şi, de aceea, el este *sic et simpiciter*. Fără această contradicţie simultană şi sub acelaşi raport, el nu ar fi deloc. Această simultaneitate contradictorie este cea care îl face să fie. Imaginaţi un atom căruia i-ar lipsi electronul : nu ar mai fi un atom. Atomistica modernă constituie o confirmare strălucită a principiului heraclitian asupra coexistenţei contrariilor.

Departe de-a fi un scandal logic, contradicţia imanentă se revelă a fi fecundă şi creatoare, condiţie *sine qua non* a existenţei şi a dezvoltării.

Celebrul fizician Compton intitula unul dintre capitolele studiului său asupra luminii : Paradoxul undelor şi al particulelor [33]. Paradox — de vreme ce lumina apare atît ca undă cît şi ca particulă. Or, ce este mai contradictoriu ca unda şi particula? Unda este, în mod evident, o manifestare a materiei contrară celeilalte manifestări a materiei care este particula.

Or, fenomenul luminii admite cele două manifestări contrare ale materiei. Această

---

[31] *Ibidem.*

[32] *Ibidem.*

* În original : „*qu'une chose puisse participer de qualités contradictoires*" (Nota trad.).

[33] *The Corpuscular Properties of Light*, citat de Meyerson, *Du Cheminement de la Pensée*, t. III, p. 760, Paris, Alcan, 1931.

contradicție în interiorul aceluiași fenomen a scandalizat rațiunea metafizică*, expresie a principiului identității : A=A.

L. de Broglie constată undeva că „introducerea simultană a continuu-lui și a discontinuu-lui «pare» să devină aici necesară sub o formă total incomprehensibilă" [34]. Remarcați, este vorba într-adevăr de introducerea simultană a *continuu*-lui și a discontinuu-lui.

Schrödinger se întreabă dacă „acest dualism va putea fi anulat" și el conchide : „vom spune într-adevăr că această anulare nu va fi deloc posibilă, rămînînd în interiorul domeniului fizicii" [35].

Eddington scrie : „De cel puțin cincisprezece ani încoace ne-am servit concomitent de legile clasice și de legile cuantelor, în ciuda faptului că aceste concepții sînt inconciliabile ... Întregul procedeu este, în mod foarte evident, contradictoriu dar reușește admirabil" [36].

În fine, Born și Heisenberg constată că „dificultățile care se opun dezvoltării complete a teoriei cuantelor nu rezidă în dualitatea dintre cuante de lumină și unde". Ei consideră că această dualitate este „perfect comprehensibilă" [37].

Astfel, pretutindeni, știința descoperă contradicția imanentă și intrinsecă, contradicția dialectică, relevată de Heraclit, adoptată și expusă sistematic de Hegel, Marx, Engels și Lenin.

Contradicția, scandal al rațiunii metafizice, se instalează în însuși centrul fizicii contemporane, mai ales odată cu apariția teoriei cuantelor.

Born și Heisenberg afirmă, că dualitatea contradictorie unde + particule este „perfect comprehensibilă". Ei greșesc din punctul de vedere al logicii metafizice : A=A ; au însă dreptate din punctul de vedere al logicii dialectice, de vreme ce aceasta proclamă deschis că „nu există nicăieri în cer sau pe pămînt ceva ce nu le-ar conține în sine pe ambele : și ființa și neantul" [38] — deci contradicția existențială a devenirii. „Un obiect fără contradicție nefiind decît o pură abstracție a rațiunii care menține cu un fel de violență una dintre cele două determinări, și se străduiește să îndepărteze și să sustragă conștiinței determinarea opusă pe care o conține prima" [39].

Or, Heraclit a spus : „Oamenii nu mai știu cum ceea ce variază este de acord cu sine. Există o armonie a lucrurilor opuse ca și cea a arcului și a lirei" [40]. El a spus de asemenea : „Cuplurile sînt lucruri întregi și lucruri neîntregi, ceea ce este reunit și ceea ce este despărțit, armonios-ul și discordant-ul" [41].

Și de asemenea Homer greșea spunînd: «De s-ar putea stinge discordia dintre zei și oameni !» El nu-și dădea seama că se ruga pentru distrugerea universului ; căci dacă s-ar împlini rugămintea sa, toate lucrurile ar pieri" [42].

„(Războiul) este tatăl și regele tuturor lucrurilor" [43].

Or, revenind la obiecțiile platoniciene, sîntem obligați să remarcăm că, gîndind metafizic și cvasi-eleatic, divinul Platon trebuia să ajungă în mod necesar la concluziile lui Eryximac. Acel „*hen diapherómenon autó heautō xymphéresthai*" este, din perspectiva logicii eleate asupra identității tautologice, o imensă absurditate și un inextricabil non-sens.

Într-adevăr, principiul identității postulează că A=A. Or, dacă A=A, este în mod manifest imposibil ca un același Unu să fie egal și inegal față de sine însuși, identic și non-identic cu sine însuși, A și B.

Pe baza principiului identității metafizice, orice diferențiere de sine însuși, orice evoluție, orice desfășurare a obiectului devine imposibilă, pur și simplu deoarece A=A, grăuntele=grăunte, copilul=copil etc. Dacă într-adevăr A=A, ar urma în mod necesar că un atom este fie electricitate pozitivă, fie electricitate negativă. Fiind ambele deopotrivă, atomul contrazice principiile identității și contradicției metafizice. Dacă A=A, copilul ar rămîne pentru totdeauna copil ; nu ar deveni niciodată adolescent, om tînăr, om matur și bătrîn. Dacă A=A, grăuntele nu s-ar transforma niciodată în plantă. Lumea ar încremeni într-o perfectă și indestructibilă imobilitate și imuabilitate.

Asupra acestui univers ar plana „o liniște de eternitate" [44]. Dar nu ar fi nici măcar un

---

* În original „entendement métaphysique" (Nota trad.).

[34] L. de Broglie, *Continuité et individualité dans la physique moderne*, Cahiers de la nouvelle journée, XV, Paris, 1929, p. 66 ap. Meyerson, *Du cheminement de la Pensée*, III, p. 761.

[35] Schrödinger, *Grundsätzliche Bemerkungen zur Wellenmechanik*, Physikalische Zeitschrift, XXX, 1929, p. 870, ap. Meyerson, *ibid.*

[36] Eddington, *The Nature of the Physikal World*, 1929, p. 194, ap. Meyerson, *op. cit.*, p. 762.

[37] *Electrons et Photons*, Paris, 1928, p. 178, ap. Meyerson, *op. cit.*, p. 763.

[38] Hegel, *Știința logicii*, trad. D. D. Roșca, București, Edit. Academiei, 1966, p. 66 — Nota trad.).

[39] Hegel.

[40] D 51 ; Byw. 45 ; RP 34 ; apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 152.

[41] Byw. 59 ; D. 10 apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 153.

[42] Byw, 43 ; R.P. 34 d ; D.V. 12 a 22 apud J. Burnet, *op. cit.*, p. 152.

[43] Byw, 44 ; R.P. 34 ; D. 53. apud. J. Burnet, *op. cit.*, p, 152.

[44] Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Rêve Parisien, p. 175, éd. Lemerre, Paris.

univers, de vreme ce A=A nu ar permite unei materii monotone și amorfe să se diferențieze de starea ei de inițială egalitate.

Dacă A=A, universul ar fi un imposibil *logicum et naturale;* nu ar fi decît o dezesperantă monotonie. Timpul nu ar exista și nu ar mai fi decît o dezolantă acronie.

Acestea sînt concluziile pe care un spirit consecvent s-ar vedea obligat să le deducă din principiul identității și al contradicției metafizice. Parmenide însuși — acel Parmenide „pentru mine pe cît de venerabil tot atît de redutabil" [45] — nu a îndrăznit să degaje concluziile logice ale principiului identității. Deoarece, în acest caz, el ar fi fost obligat să-și nege propria afirmație, de vreme ce, în ipoteza tautologiei absolute, gîndirea și eul și-ar pierde rațiunea de-a fi.

Platon care și-a propus să „salveze aparențele" *(sózein tà phainómena),* salvgardînd totodată imperiul logicii metafizice, descompune, în mod abstract, ritmul, îi studiază anatomia, face din el un cadavru și îi sustrage viața, mișcarea, devenirea. Armonia este pentru el o succesiune mecanică, o potrivire de sunete care se juxtapun în timp, ca și obiectele care se juxtapun în spațiu. Or, armonia nu este o simplă juxtapunere sau o succesiune mecanică, ci o devenire de sunete. Și, tocmai deoarece există și persistă opoziția dintre înalt și coborît, rezultă o armonie. Această opoziție se rezolvă în unitatea devenirii melodice și, mai mult, ea nu poate fi concepută în afara acestei unități. Sunetul înalt nu se poate defini decît în raport cu sunetul coborît și aceasta nu numai în sensul logic al definiției, dar și în realitatea melodică, el nu se poate defini ca atare decît opunîndu-se contrariului său. Armonia nu este suprimarea opoziției, ci totodată persistența și suprimarea opoziției; este o poziție-opoziție, o afirmare-negare.

[45] *Iliada,* III, 172, citat de Platon, *Théétète,* 183 e.

# DIALECTICA ȘI ANTIDIALECTICĂ LA PITAGORICIENI

DE

ION BÂTLAN

Lucrarea lui Sotion Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων *(Succesiunea filozofilor),* desemna pe Pitagora ca întemeietor al succesiunii italice. Lista „succesiunii" dată de Sotion, de Pseudo-Galenos sau Clemens din Alexandria, nu cuprinde însă pe nici unul dintre gînditorii de seamă care, însușindu-și și dezvoltînd prin contribuții originale concepția lui Pitagora, au format ceea ce a rămas în istorie sub numele de *Școala pitagoriciană.*

Istoria acestei școli se întinde pe două perioade [1]. Prima începe de la fundarea școlii de către Pitagora (aproximativ 540 î. e. n.) la Crotona în așa-numita Grecie Mare și ființează circa două secole, pînă prin a doua jumătate a secolului al IV-lea î. e. n. [2]. A doua perioadă, cea a neo-pitagorismului, a debutat către primul secol al erei noastre dar ea, conform scopului lucrării, nu ne este obiect de analiză.

Faptul că de-a lungul existenței sale doctrina pitagoriciană a evoluat continuu, este incontestabil. Totuși, așa cum arată prof. Ion Banu, ea prezintă „anumite trăsături ideatice minimale cu caracter permanent" [3]. Aceste trăsături comune le vom găsi mai ales dacă urmărim evoluția grupărilor „matematicienilor" sau „învățaților" după ce, în secolul al V-lea, s-a produs diferențierea dintre acusmatici (ascultătorii, tăcuții) și matematicieni. Dacă la primii elementele de misticism predomină, cei din urmă, „matematicienii", vor fi obiect al analizei istoricilor filozofiei. Dealtfel credem că Aristotel tot pe ei îi are în vedere, el vorbind mereu de „pitagoricieni" și niciodată de Pitagora.

Așa cum ne spune Aulus Gellius, „matematicienii" plecînd de la unele discipline ale științei „procedau în continuare la cercetarea alcătuirii universului și principiilor naturii

[1] Nu avem în vedere aici perioada așa-numitelor orgii bahico-pitagoreice care au apărut după sec. IV î.e.n. cînd școala propriu-zisă s-a dizolvat.

[2] L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, 1923, p. 60.

[3] I. Banu, *Filozofie antică, europeană și orientală.* Curs, București, 1974, p. 53.

şi se chemau atunci fizicieni (φυσικοι) adică filozofi ai naturii"[4]. Nu înseamnă însă că elementele mistice nu vor fi prezente şi la aceştia. Dimpotrivă. Chiar motivarea înclinaţiei lor spre cercetarea ştiinţifică se revendică de la o credinţă mistică. Este vorba de ideea de provenienţă orfică a „purificării sufletului" pentru a scăpa de „roata naşterilor", de transmigraţie. Intensificînd elementul moral al acestei reprezentări religioase[5] pitagoricienii au considerat ştiinţa şi în primul rînd matematica drept cel mai puternci mijloc de purificare.

Purificarea prin ştiinţă presupune corelarea eforturilor pentru a cunoaşte şi rezultatul acestor eforturi. Ea presupune deja o oarecare sistematizare, o oarecare logică în aceste rezultate. Şi dacă admitem tradiţia ce merge pînă la Cicero, după care în pitagorism e considerat filozof numai cel care vrea să cunoască multilateral şi să adîncească esenţa lumii, atunci avem explicaţia faptului, oarecum paradoxal, după care deşi misticismul a fost tot timpul prezent în doctrina pitagoriciană, ea avea, ca unul din scopurile principale, cercetarea atentă a naturii. Prin această tendinţă pitagoricienii nu se deosebesc de ionieni. Ne-o spune clar Heraclit[6] ca şi Aristotel, după care „obiectul discuţiilor şi cercetărilor lor (ale pitagoricienilor — n.n.) se referă în întregime la fenomenele naturii"[7]. Deosebirea dintre cele două orientări constă însă în principal în motivaţia cercetării, motivaţie determinată de poziţia lor diferită de clasă.

Tendinţele teoretice ale pitagoricienilor, arată just J. Legowicz, erau condiţionate de teoriile lor social-politice[8], filoaristocratice care aveau, am spune noi, un scop practic: acela de a domina şi conduce ajutaţi de ştiinţă şi de cunoaşterea ordinii, a esenţei lucrurilor.

Dedicîndu-se matematicii pitagoricienii au văzut că în studiul ei numerele „ocupă prin firea lucrurilor primul loc". De aceea „ei erau încredinţaţi că găsesc în ele mai multe asemănări cu lucrurile permanente şi cu cele ce sînt în devenire decît ar fi în elementul Foc, Pămînt şi Apă..."[9].

Făcînd din muzică obiect de cercetare ştiinţifică ei au descoperit că acordurile între sunete sînt traductibile numeric şi că aceeaşi progresie a înălţimilor notelor muzicale în octavă relevă o precisă corespondenţă (carə se poate formula printr-un raport numeric) cu varietatea lungimii coardei sonore. Deci, prezenţa sau absenţa unui anumit raport numeric într-un „complex de calităţi auditive"[10] face să existe un anumit sunet şi nu altul. Tot aşa, în alternanţa zilelor şi nopţilor, în succesiunea anotimpurilor, în ciclul vegetaţiei, în mişcarea aştrilor se constată un ritm analog cu acela al succesiunii sunetelor şi aceste ritmuri pot fi exprimate prin raporturi numerice asemănătoare celor acustice. Astfel, pitagoricienii se cred îndreptăţiţi să considere numerele ca fiind „principiile întregii fiinţe", întregul Univers „reducîndu-se la număr şi armonie"[11].

Dacă la ionieni, excepţie făcînd oarecum Anaximene, interpretarea naturii era făcută de pe poziţii calitativiste, observăm că pitagoricienii introduc explicarea cantitativistă a lumii[12]. Ei îşi îndreaptă atenţia asupra raporturilor cantitative existente între calităţi, asupra acelor raporturi care fac din obiectele şi fenomenele naturale ceva măsurabil şi numărabil. Interpretarea cantitativistă a facilitat indiscutabil dezvoltarea ştiinţei. Dar ea este importantă şi pentru istoria dialecticii. În doctrina lor pitagoricienii au reuşit să surprindă prin contemplare senzorială conceptul de *raport*, de *relaţie*, atît de important într-o viziune dialectică modernă. Se pare că începînd cu ei *relaţia* începe să fie înţeleasă, e adevărat mai mult implicit, ca moment necesar al legăturilor între obiecte şi între proprietăţile acestora.

Viziunea lor este însă în acelaşi timp reducţionistă de manieră antidialectică, metafizică, pentru că reduc varietatea legăturilor reciproce, proprii conexiunii universale, doar la relaţia, la legătura de tip cantitativ, matematic.

Dacă la Anaximene ideea de cantitate era abia implicată, la pitagoricieni ea se conturează mai explicit. Configuraţia geometrică a lucrurilor, numărul şi proporţia părţilor, ritmicitatea, succesiunea anumitor calităţi, volumul şi greutatea corpurilor sînt, după ei, expresii ale raporturilor cantitative, numerice.

Astăzi, din perspectivă materialist-dialectică, definim cantitatea ca o categorie filozofică ce desemnează determinări esenţiale, obiective, ale sistemelor, obiectelor, proceselor exprimate prin număr, grad, mărime, întindere, volum, durată, poziţie etc. Trebuie să-i recunoaştem pitagorismului

---

[4] Aulus Gellius, *Nopţile antice*, I, 9, 2.

[5] Dînnik şi colectiv, *Istoria anticinoi dialektiki*, Moskva, 1972, p. 82.

[6] Vezi, Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Academiei R. P. R., 1963, Cartea VIII-a

[7] Aristotel, *Metafizica*, I A 990 a.

[8] J. Legowicz, *Historia filozofii strarozytnej*, Warszawa, 1973, p. 34.

[9] Aristotel, *Metafizica*, I (A) 986 a.

[10] E. Paolo Lamanna, *Storia della filosofia*, Firenze, 1952, p. 90.

[11] Aristotel, *Ibidem*.

[12] Ath. Joja, *Originile logicii în Grecia*, în *Studii de logică*, vol. 1, Bucureşti, Edit. Academiei R. P. R., 1960, p. 182.

meritul *de a fi surprins încă de atunci* unele dintre aceste determinări indispensabile construirii ulterioare a conceptului dialectic al cantității. Tot pozitiv este și faptul că pe baza acestor raporturi cantitative, a numerelor, pitagoricienii au enunțat pentru prima dată în istoria filozofiei ideea cunoașterii matematice a naturii. „Natura numărului, spune Philolaos, e cea care oferă cunoștințe, dirijează și învață pe fiecare în legătură cu tot ceea ce pentru el e îndoielnic și necunoscut. Dacă n-ar fi fost numărul și esența sa atunci pentru nimeni n-ar fi fost nimic clar nici în obiecte nici în raporturile dintre ele" [13].

Remarcăm, de asemenea, conceperea cantității de către pitagoricieni ca fiind obiectivă. Însă obiectivitatea cantității la ei este viciată de sistemul lor idealist obiectiv. Desprinzînd conceptul de cantitate (de număr) l-au entificat și absolutizat, declarîndu-l demiurg al realului. Cu alte cuvinte numărului, care nu este decît un rezultat al operațiunilor gîndirii noastre în contactul său cu realitatea și care ca existență este o abstracție, i se acordă caracter obiectiv, considerîndu-l anterior realității. Mai mult: în concepția pitagoriciană „pachetul de numere" [14] din fiecare obiect determină natura calității acestuia. Într-un fel calitatea sistemului era redusă la acest „pachet de numere" luate arbitrar [15], imanent obiectelor. Este prezentă aici maniera antidialectică de reducere a calității la cantitate.

În această interpretare cantitativistă numărul apare deci ca *element constitutiv al lumii*. Dacă la ionieni un element concret senzorial era ridicat la rangul de Universal, la pitagoricieni, generalul, abstractul (numărul) este coborît, în etapa de început, la nivelul concretului. În prima fază a pitagorismului, așa cum arăta Aristotel, „numărul este principiu" și în același timp „materie a existențelor" [16]. Dan Bădărău crede just că această teză „se alătură inițial eforturilor fiziologilor ionieni către o explicație a lumii reale plecînd de la o substanță materială primară" [17].

Probabil că aceasta s-a datorat, în parte, și influenței școlii ioniene a cărei doctrină, așa cum rezultă din scrisoarea sa către Anaximene [18], Pitagora a cunoscut-o.

Dar concepția despre numere se modifică, ulterior pitagoricienii spiritualizîndu-le și izolîndu-le de lucruri. Așa se face că la afirmația celebră „lucrurile sînt numere" trebuie adăugată mai tîrziu, cea după care „lucrurile sînt imitații ale numerelor" [19]. Nu este nimic eronat, așa cum credea A. Rivaud [20], în aceste două afirmații din *Metafizica* lui Aristotel. El atestă o evoluție a idealismului pitagoreic, evoluție care a dus la apariția teoriei ideilor lui Platon.

Totuși nu putem să nu remarcăm pentru acea perioadă cutezanța afirmației după care numărul este principiul fundamental al existenței. Prin apeiron-ui lui Anaximandru gîndirea umană a cucerit o înaltă capacitate de abstractizare. În el se găsea implicată categoria logică. Cu pitagoricienii asistăm la apariția unei astfel de categorii, căci numărul, așa cum arătau Hegel [21] și Engels [22], este o categorie logică. Apare în acest fel, pentru prima dată, conturat mai clar, *conceptul dialectic de esență* cuprins în această categorie logică-matematică. El va avea mare importanță pentru istoria dialecticii și pentru cunoaștere în genere. Se conturează astfel, incipient e adevărat, deosebirea dintre esență și fenomen, categorii polare proprii dialecticii.

De asemenea, se pare că ei au întrevăzut existența și semnificația ontică a esențialului, fiind considerat oarecum drept „temei al existenței" și avînd deci, cum observa Hegel, o oarecare anterioritate. Dar ideile dialectice sînt viciate și în acest caz de sistemul lor idealist, în care se inserează și viziunea nedialectică, metafizică. Căci anterioritatea esențialului este în cele din urmă absolutizată și astfel acesta apare ca model și temei independent al existentului.

Pe de altă parte însă, „pachetele de numere" și raporturile acestora reprezentînd *logos*-ul, esența lucrurilor, ele trebuie avute în vedere în cunoaștere. Pentru că prin acest „pachet de numere", ca esență, se comunică mai mult și mai important despre lucruri decît dacă ar fi desemnate numai de denumirea lor. Cunoașterea numerelor, a esenței imanente lucrurilor, e într-un anumit sens pentru pitagoricieni o cunoaștere ce se poate transmite și împărtăși fără alterare și pierdere

---

[13] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1963, fragmentul 42.

[14] Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der Antiken Wissenschaft*, Berlin—New— York, 1971, p. 48.

[15] Sufletul, de exemplu, era desemnat prin 1, dar tot prin 1 era reprezentată și cunoașterea intensivă; sau: dreptatea era desemnată prin 4, 5 sau prin 9 etc.

[16] Aristotel, *Metafizica* I (A) 986 b.

[17] Dan Bădărău, *Le nombre chez le premier pytagoricien*, în „Analele Universității București, Acta logica, seria științe sociale", nr. 5/1962.

[18] Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 408.

[19] Aristotel, *Metafizica*, I (A) 987 b, p. 71.

[20] A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, Alcan, Paris, 1906, p. 204.

[21] G. W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. 1, București, Edit. Academiei, 1963, p. 95.

[22] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1966, p. 166.

şi ea, şi aceea, poate fi tezaurizată. În acest sens interpretăm noi afirmaţiile lui Kurt von Fritz care consideră că în speculaţia cantitativă a pitagoricienilor „se găseau mult mai clar ca în filozofiile anterior studiate, ale aşa-numiţilor « fizicieni » Thales, Anaximandru şi Anaximene, începuturile unei ştiinţe acumulative şi într-un anumit sens axată pe dominarea practică a lucrurilor în sens modern" [23].

Convingerea pitagoricienilor cu privire la rolul determinant al numerelor este indisolubil legată de teza lor despre contrarii. Opoziţia, contrariile în general, constituie pentru ei obiect de raportare permanentă.

Dacă la Anaximandru devenirea existenţei era determinată de două cupluri universale de contrarii (cald-rece, umed-uscat) iar la Anaximene de unul singur (condensare-rarefiere), pitagoricienii, după cum ne spune Aristotel [24], „admit că principiile lucrurilor sînt zece la număr şi le orînduiesc în perechi":

1. Finitul-Infinitul
2. Neperechea-Perechea
3. Unitatea-Pluralitatea
4. Dreapta—Stînga
5. Masculin—Feminin
6. Rapaos—Mişcare
7. Drept—Curb
8. Lumină—Întuneric
9. Bun—Rău
10. Pătrat—Dreptunghi

O primă remarcă asupra acestui „tabel al opoziţiilor" este aceea că spre deosebire de ionieni, pitagoricienii extind aria existenţială a contrariilor la mult mai multe domenii ale realului. Deşi predomină cele din matematică, totuşi contrariile există şi în fizică, biologie, etică. Este adevărat că numărul perechilor de contrarii este limitat dar ele cuprind o arie vastă a existenţei naturale şi umane, laturi esenţiale ale acesteia.

Trebuie remarcată poziţia filozofului medic Alcmaion din Crotona, care, spre deosebire de ceilalţi pitagoricieni, nu stabileşte un număr limitat şi definitiv al perechilor de contrarii. La el, după cum lasă să se înţeleagă Aristotel, deşi există ideea comună cu a celorlalţi după care opusurile sînt principiile lucrurilor, lista contrariilor pare deschisă. Acest lucru poate îndemna la o considerare principial nelimitată a contrariilor, la căutarea şi aflarea lor în orice palier al existenţei, inclusiv în corpul uman. Concepţia lui Alcmaion reflectă o atitudine realistă, critică a „ancorării în fenomene, a plecării de la fenomene" [25] în încercarea de a explica realitatea.

Astfel, deşi teza universalităţii contradicţiei era afirmată şi la Anaximandru sau Anaximene, la pitagoricieni ea capătă contur mai precis. Prin enumerarea cuplurilor de contrarii din fizică, biologie, etică, apare — e adevărat doar implicată — şi teza dialectică nouă a specificităţii contradicţiei: *limitat-nelimitat* specifice întregului Univers, *bine-rău* specifice numai vieţii umane etc.

Am văzut mai înainte că viziunea cantitativistă a pitagoricienilor a scos în relief categoria de raport, de relaţie, cîştig deosebit pentru dialectică.

Este adevărat că în „tabelul opoziţiilor", aşa cum remarcă, plecînd de la Hegel şi Lenin, mulţi cercetători marxişti, perechile de contrarii sînt doar enumerate, aşezate faţă în faţă, „juxtapuse", statice. Noi credem însă că a atribui tuturor perechilor oponente caracteristicile întregului tabel, caracteristici preponderent antidialectice, nu concordă cu spiritul ştiinţific. Analiza de ansamblu a teoriei pitagoriciene dar şi de amănunt a fiecăruia dintre aceste cupluri arată că unele dintre ele scot în evidenţă faptul că opoziţia nu este doar simplă alăturare, „juxtapunere", ci ea implică, aşa cum vom vedea, relaţia, uneori *legătura reciprocă*, alteori chiar trecerea unui contrar în altul.

În analiza concepţiei pitagoriciene multe lucrări contemporane de specialitate acordă aproape exclusiv atenţie şi importanţă problemei raportului limitat-nelimitat (finit-infinit). Dar nu mai puţin importante ni se par şi raporturile nepereche-pereche, unitate-multiplicitate, repaos-mişcare, bun-rău.

Numerele pitagoreice au, după cum înţelegem din *Metafizică*, două forme contrarii proprii, acelea de a fi impare (neperechi) sau pare (perechi), Aristotel le desemnează a fi „elemente" ale numerelor. Cum Universul pitagoreic este format din numere, acestei opoziţii aritmetice îi corespunde, e adevărat cam forţat, una cosmologică: finit-infinit (limitat-nelimitat).

Condiţia de pereche (parul) dă lucrurilor caracterul nelimitat, infinit cînd este cuprins în ele. Obiectele sînt finite cînd cuprind imparul. Majoritatea istoricilor filozofiei au înţeles aceste afirmaţii în sensul că parul ar fi într-o oarecare măsură cauza infinitei divizibilităţi. Ei iau ca autoritate pe Simplicius, care arată că „orice par se divide în părţi egale şi ceea ce se divide în părţi egale este infinit sub raportul bipartiţiei: căci diviziunea în părţi egale şi jumătăţi continuă *ad infinitum*. Dar dacă adăugăm imparul el îl limitează, pentru că îi împiedică diviziunea în părţi egale" [26].

Am înclina să credem, ca şi J. Burnet [27], că în nici un caz nu le putem imputa „matema-

[23] Kurt von Fritz, *op. cit.*, p. 49.

[24] Aristotel, *Metafizica* I (A) 986 a, p. 67.

[25] C. I. Gulian, *Social-politic, etic şi teoretic în filosofia greacă*, în vol. *Studii de istorie a filozofiei universale*, vol. IV, Bucureşti, Edit. Academiei, 1974, p. 26.

[26] H. Diels, *op. cit.*, fragmentul 42.

[27] J. Burnet, *op. cit.*, p. 333.

ticienilor" pitagoricieni opinia după care numerele pare pot fi divizate în două la nesfîrșit. Ei nu puteau să nu vadă, de exemplu, că numărul par 6 nu cuprinde o astfel de diviziune. Analiza de ansamblu a doctrinei evidențiază faptul că mai apropiat de înțelegerea raporturilor dintre par-impar și infinit-finit pare a fi Plutarh : „În diviziunea numerelor — spune el — parul împărțit în orice direcție am vrea lasă în interiorul lui ... un cîmp ; dar cînd aceeași operație este făcută asupra imparului, diviziunea lasă totdeauna o jumătate" [28].

Condiția de pereche (parul) crează deci prin diviziune „cîmpurile", vidul, pe care pitagoricienii îl identifică cu infinitul.

În cazul imparului diviziunea lasă totdeauna cîte ceva. Acest ceva poate fi un punct, o linie etc., toate forme ale finitului după pitagoricieni.

Nelimitatul, infinitul, deci fiind par, vid, era înțeles mai mult ca extensie, ca întindere spațială. Nu este vorba însă de un vid absolut ca la atomiști. Vidul pitagorician este înțeles ca aer, o materie „ambiantă", căreia nu i se contestă continuitatea [29], din care se creează discontinuitatea prin delimitarea lucrurilor.

Opus infinitului, nelimitatului la scară cosmică este „Focul central", „Hestia", sau „Focarul universului" care este limitat. Devenirea cosmică este rezultatul relației dintre ilimitat și limitat. Prin pătrunderea nelimitatului în limitat se nasc lucrurile, fenomenele în Univers. „Natura — spunea Philolaos — în organizarea ei a fost ajustată din nelimitate și limitate și tot așa întreg universul și toate cîte sînt în el" [30].

Această opoziție constituie cauza devenirii cosmice. Ea include juxtapunere, alăturare. Așa cum arătase Aristotel, „partea cea mai învecinată cu Nelimitatul începe să fie atrasă și hotărnicită de către Finit" [31]. Cu alte cuvinte limitatul, finitul „absoarbe" părțile cele mai apropiate ale aerului infinit (vidului) iar acesta pătrunzînd în interior de-limitează lucrurile, constituind existențele separate. Opoziția implică deci relația reciprocă, trecere reciprocă dinspre nelimitat spre limitat. Trecerea este însă exterioară, nu afectează structura internă a obiectelor și de aceea probabil Hegel o consideră antidialectică.

Dacă o raportăm la Univers ca totalitate ea apare totuși ca internă acestuia, necesară și de natură obiectivă. Mișcarea Universului apare astfel ca automișcare, teză dialectică valoroasă umbrită însă de modalitatea nedialectică de înțelegere a opoziției. Apar astfel îmbinate strîns, pe un fond idealist, elemente ale gîndirii dialectice cu cele antidialectice, metafizice.

Consecințele tezelor de natură dialectică, în pofida prezenței misticismului școlii, sînt antiteiste, apropiate spiritului științific. Ne gîndim îndeosebi la tezele lor despre sistemul planetar și funcționarea acestuia. J. Legowicz și alți prestigioși exegeți atribuie concepției pitagoreice părerea după care Universul în mișcare „este rotund și în centrul lui se găsește pămîntul care are formă sferică și peste tot e locuibil" [32], părere atestată documentar de afirmațiile lui Diogenes Laertios[33]. Interpretarea modernă trebuie să țină cont de evoluția ulterioară a doctrinei care prin Philalaos, Archytas, Alcmaion și alții au modificat substanțial și în sens superior doctrina întemeietorului școlii.

Este remarcabil că prin contemplare senzorială s-a ajuns la o concepție anunțînd oarecum pe cea heliocentrică asupra Universului. Pitagoricienii din observațiile lor asupra zilelor și nopților, eclipselor de lună și soare au ajuns a considera ca centru al Universului un „Foc central" (fără a-l identifica însă cu Soarele) în jurul căruia gravitează 10 corpuri : Antichton-ul (sau Antipămîntul), Pămîntul, Luna, Soarele apoi cele 5 planete și Cerul de stele fixe. Introducerea Antichton-ului ține de mistica numărului 10, „decada sacră". Focul central ca și Antichton-ul nu pot fi văzute pentru că noi trăim pe partea de pămînt care le este continuu opusă. Denumirile mitologice date Focului central ca „Hestia" sau „Citadela" lui Zeus precum și introducerea arbitrară a Antichton-ului nu ne împiedică să ținem cont de ipoteza „realmente științifică" după care pămîntul își capătă pentru prima dată în teorie locul său normal printre planete și că de acum se putea căuta mai ușor adevăratul centru sau „focar" al sistemului planetar. Ipoteza a rodit prin formularea de către Aristarh din Samos a concepției heliocentrice.

Mișcarea planetelor este unanim admisă în cadrul școlii. Corpurile cerești se mișcă în aceeași direcție iar viteza lor crește proporțional cu distanța față de centru. Dacă luăm în considerare și teza lui Hippasos după care Universul este „mereu în mișcare" [34], ca și cea a lui Hecitas din Siracuza după care Pămîntul se învîrtește în jurul axei sale, concluzia care se impune este următoarea : la scară cosmică pentru pitagoricieni *mișcarea este eternă și complexă*. Teza eternității miș-

---

[28] H. Diels, *op. cit.*, fragmentul 44.

[29] R. Taton și colab., *Istoria generală a științei*, vol. I, București, Edit. științifică, 1970, p. 217.

[30] H. Diels, *op. cit.*, idem.

[31] Aristotel, *Metafizica*, XIV—1091 a, p. 453.

[32] J. Legowicz, *op. cit.*, p. 38.

[33] Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea VIII-a (25).

[34] Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 418.

cării ca şi cea a complexităţii ei ca fenomen, deşi explicată şi prin mistica „armoniei muzicale" cosmice se inserează însă ca o verigă importantă pentru istoria de început a dialecticii.

Dar ideea opoziţiei limitat-nelimitat are importanţă nu numai pentru explicarea mişcării cosmice. Ea prezintă şi o importanţă principială, căci limitatul (finitul) reprezintă pentru majoritatea pitagoricienilor expresia cunoaşterii iar nelimitatul (infinitul) a opusului acesteia, necunoaşterea. „Minciuna şi invidia, spune Philolaos, sînt de natura nelimitatului" [35], a absurdului şi iraţionalului. Apare astfel în opoziţia pitagoriciană nelimitat-limitat implicată şi *prima formulare a opoziţiei raţional-iraţional.*

Limitatul înseamnă cognoscibilitatea lumii şi e dependent de diferite legităţi numerice descoperite de pitagoricieni îndeosebi în geometrie (teorema lui Pitagora) sau în acustică (dependenţa înălţimii tonului de lungimea coardei care vibrează). Nelimitatul (infinitul) ca expresie a iraţionalului avea de asemenea la pitagoricieni ilustrarea sa matematică în incalculabilitatea descoperită de ei a laturii pătratului şi a diagonalei sale[36].

În *Metafizica* Aristotel crede că pitagoricienii nu justifică existenţa mişcării dacă admit „ca substrat al existenţei Finitul şi Infinitul, numărul Nepereche şi Pereche". Singurul loc, după el, unde se poate justifica mişcarea este nivelul astronomic. Dar tot de la el aflăm, de data aceasta din *Despre suflet,* că sufletul ar fi „forţa motrice" ce pune în mişcare toate elementele pînă şi cele de la nivelul microcosmosului. Infimele elemente de praf din aer se mişcă neîncetat pentru că ele însele sînt suflet iar sufletul reprezintă pentru pitagoricieni „un număr care se mişcă pe el însuşi"[37]. Avem aici evident o explicaţie care nu se rupe prea mult de mitologie, consecinţă a credinţei lor religioase în nemurirea sufletului sau cea a tezelor animismului primitiv. Mitologicul se metamorfozează astfel în filozofie idealistă. Simpla afirmare a automişcării de data aceasta nu poate fi etichetată drept dialectică.

Sufletul la pitagoricieni este deci, după Aristotel, un număr. Lui i-ar corespunde numărul Unu sau Unitatea. Dar Unul, Unitatea, atît pentru pitagoricieni cît şi pentru toţi filozofii greci, nu poate fi un număr. Primul din seria numerelor este doi, fiind şi primul număr pereche. Cel dintîi număr nepereche este trei. Raportul dintre numerele pereche şi cele nepereche implică deci şi raportul dintre unitate şi multiplicitate. Acest raport este mult mai complex decît la ionieni.

Pe de o parte, Unitatea ar implica discutarea caracterului unitar al existenţei. Lumea ca multitudine de lucruri este unitară iar această unitate este dată de numere ca esenţe (un timp concepute material) constitutive ale tuturor existenţelor. Teza se apropie de cea a ionienilor, numai că cei mai mulţi dintre pitagoricieni concep unitatea nu ca atribut necesar şi esenţial al existenţei ci ca entitate de sine stătătoare, existentă într-un anume loc al spaţiului cosmic. Aceasta face ca, pe de altă parte, raportul unitate-multiplicitate să implice la ei şi un raport de generare. La nivelul macrocosmic, aşa cum am văzut, opoziţia limitat-nelimitat explica geneza şi devenirea Universului. La nivel microcosmic se pare că locul ei îl ia cuplul de contrarii unitate-multiplicitate. Numerele, ele însele expresie a multiplicităţii (orice număr fiind un multiplu) dar şi elemente constitutive ale diversităţii lucrurilor, provin toate din Unitate care este totodată pereche şi nepereche. Căci ei spun : „Unu adăugat la număr cu soţ, dă număr fără soţ (2+1=3)", „adăugat la număr fără soţ, el dă număr cu soţ (3+1=4)" ; el are însuşirea de a face ca un număr cu soţ să devină număr fără soţ [38]. În consecinţă trebuie să fie el însuşi cu soţ. Deci aşa cum arată just Hegel, unitatea conţine în sine „determinaţii diferite" [39]. Reţinem deci *natura autocontradictorie a Unităţii,* teză cu importante implicaţii dialectice. Această natură probabil dă posibilitatea ca, din Unitate să apară, ca negaţie a sa, Doimea nedefinită. Doimea apare deci ca dedublare a Unităţii şi ea face ca prin negare Unitatea să poată trece în mod necesar spre multiplicitate. Doimea nedefinită nu este nici ea număr. Este un principiu reprezentînd Unitatea dedublată, adăugată la ea însăşi ca Unitate diferită [40]. Acest principiu al dublului, atrage atenţia Aristotel, nu poate fi identic cu doi-ul (de exemplu : zece care este dublul lui cinci nu este doi). Dacă ar fi identic ar însemna că unitatea ar fi totuna cu multiplicitatea. Or, pitagoricienii nu par să le confunde. Ei consideră Unitatea, aşa cum arătam mai sus, drept cauza multiplicităţii, Doimea nedefinită ser-

---

[35] H. Diels, *op. cit.,* fragmentul 47 B 1.

[36] Kurt von Fritz, în lucrarea sa *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft,* în special, ca şi autorii sovietici ai lucrării *Istoria anticinoi dialektiki* (1972) analizează pe larg valoarea ştiinţifică a acestor realizări.

[37] Aristotel, *Despre suflet,* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, Cartea 1, 2, 404 b.

[38] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei,* vol. 1, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 412.

[39] G. W. F. Hegel, *op. cit.,*

[40] H. Diels, *op. cit.,* idem..

veşte ca „substrat material" Unităţii şi împreună cu aceasta dau naştere numerelor; din numere iau naştere punctele, apoi din puncte liniile[41], din linii suprafeţele, din suprafeţe corpurile solide, avînd ca elemente constitutive focul, pămîntul, apa şi aerul. Ultima trecere determină transmutanţa principiilor aritmo-geometrice în valori calitative[42] care justifică diversitatea lucrurilor. Diversitatea multiplicitatea lucrurilor formează Cosmosul. Aşadar, Unitatea este cauză a multiplicităţii.

Raportul cauzal, de generare, apare oarecum unilateral numai dinspre Unitate (cauza) spre Multiplicitate (efectul). Dar Multiplicitatea este reprezentată prin numere. Numerele au drept elemente parul şi imparul. Aceste elemente constituie la rîndul lor cauza autodevenirii Unităţii. Deşi raportul dintre Unitate şi Multiplicitate apare ca raport cauzal, distincţiile dintre cauză şi efect sînt făcute arbitrar, cauza fiind redusă în final la efect. Raportul cauzal apare deci ca antidialectic.

Demn de remarcat rămîne însă din perspectivă dialectică în primul rînd caracterul autocontradictoriu al Unităţii, procesul de autodedublare al acesteia. Remarcăm, de asemenea, opoziţia dintre Unitate şi Multiplicitate. Dacă existenţele iau naştere din contrarii rezultă, aşa cum spune Aristotel, „sau că nimic nu poate fi contrar Unului sau, dacă e ceva contrar, acest contrar nu poate fi decît multiplicitatea"[43]. Raportul de contrarietate, opoziţia apare ca fiind de esenţă : Unitatea nu este număr, Multiplicitatea este, Unitatea este *şi* pereche *şi* nepereche, pe cînd Multiplicitatea este *sau* pereche *sau* nepereche etc. În acest raport opoziţional în care Unitatea se autodedublează, *Multiplicitatea este afirmată pentru prima dată ca principiu existenţial de bază*. Ea este rezultatul trecerii unităţii în multiplicitate. Este aproape cert că afirmarea multiplicităţii ca principiu fundamental al existenţei a determinat critica lui Zenon care atunci cînd atacă în „Aporiile" sale teza multiplicităţii existenţiale, îi are în vedere şi pe pitagoricieni nu numai pe Heraclit, cum cred unii cercetători.

Ca şi în raportul limitat-nelimitat apare şi aici, în cazul raportului unitate-multiplicitate, *relaţia* ca element necesar al opoziţiei ca şi *trecerea* unei laturi a relaţiei în contrariul ei. Aceste elemente valoroase de gîndire dialectică coexistă însă cu altele de natură antidialectică. Relaţia este concepută reducţionist, unilateral, totdeauna numai dinspre unitate spre multiplicitate. Unitatea cauză a Multiplicităţii apare ca un fel de „etern demiurg" al existenţelor sensibile iar introducerea Doimii nedefinite, ca principiu al negaţiei, este forţată, arbitrară. Modul de concepere a Unităţii ca demiurg al realului pare să prefigureze încă de acum Unul lui Xenofan.

Geneza Unităţii este prezentată confuz, imprecis. Aşa cum ne spune Aristotel, aceasta s-a format după pitagoricieni „fie din suprafeţe, fie din planuri, fie din seminţe sau din alte lucruri pe care ei nu pot să le precizeze"[44]. Toate acestea sînt consecinţa modului de gîndire încă arhaic în care filozoficul şi ştiinţificul coexistă şi uneori sînt influenţate de mitologic.

Cuplul de contrarii Bine-Rău din „tabelul opoziţiilor", apare la pitagoricieni ca fiind specific vieţii omului ca proces şi comportamentului uman. Simbolul vieţii umane ca şi cel al eticii este la pitagoricieni litera y[45] ca simbol al celor două „drumuri" contradictorii, al bunătăţii şi al răutăţii, pe care viaţa le cuprinde. Contrariile aici apar ca antagonice fără raporturi reciproce. Ele sînt cuprinse şi menţinute de „trunchiul" vieţii iar omul nu poate merge decît numai pe unul dintre ele. De unde şi necesitatea de a cunoaşte şi mai ales a respecta normele morale impuse de pitagoricieni. Pentru Alcmaion, spre exemplu, viaţa ca proces ca şi corpul omului în general sînt complexe de contrarii. Sănătatea şi boala ca laturi contrare specifice vieţii omului ca şi corpului uman determină prin predominanţa lor existenţa sau respectiv inexistenţa omului. Tot ele determină calitatea vieţii umane, de a fi bună sau rea.

Dar opoziţia Bine-Rău implică un raport axiologic. Cele zece cupluri de contrarii sînt concepute de pitagoricieni prin prisma raportului Bine-Rău. Unele din laturile contrarii sînt expresia Binelui iar altele sînt afiliate Răului. În „tabel", pe coloana în care se află Binele aflăm Limitatul, Repaosul etc., iar pe cealaltă coloană Mişcarea, Nelimitatul Multiplicitatea sînt expresii negative ale realului. S-ar putea trage concluzia de aici că pentru pitagoricieni infinitul ca şi mişcarea ar fi de domeniul imperfecţiunii[46] existenţiale, ca şi

---

[41] Linia este „curgerea unui punct", iar punctul după Proclus e definit ca „unitate avînd poziţie".

[42] Am văzut însă că la pitagoricieni calitatea este redusă la cantitate.

[43] Aristotel, *Metafizica*, XIV I 1087 b.

[44] Aristotel, *Metafizica*, XIV 4 1091 a.

[45] Denumită şi litera lui Pitagora care s-a păstrat ca semnificaţie mult timp după el.

[46] Dan Bădărău în „Comentariile" sale la *Metafizica* lui Aristotel ca şi prof. Ernest Stere în *Istoria filozofiei antice şi medievale* (Edit. didactică şi pedagogică, 1976, p. 84) scot în evidenţă acest lucru.

la budişti dealtfel. În general aşa este. Dar poziţia lor este contradictorie. Analiza de amănunt a scos în evidenţă de exemplu faptul că Unitatea cuprinde în sînul ei devenirea, că ei îi este proprie mişcarea cu toate că în tabel apare de partea Binelui, a perfecţiunii. De aceea spuneam la început că aprecierea întregului „tabel al opoziţiilor" trebuie făcută mai nuanţat. Analiza noastră a scos în evidenţă că în conceperea raporturilor contradictorii elementele de dialectică sînt şi ele prezente ca şi cele antidialectice, metafizice.

Ceea ce este cert este faptul că acest tablou al raporturilor contradictorii comportă o doză mare de arbitrar, în care planurile realului „se amestecă indistinct" [47].

Tabloul raporturilor contradictorii implică în filozofia de ansamblu pitagoriciană şi ideea unei armonii cosmice. Cosmosul (κοσμός) ca termen des uzitat de ei era polisemic desemnînd o anumită ordine, măsură, structură, ierarhie ca şi frumuseţe. Cosmosului, prin care se desemna de fapt Universul, îi era deci specific nu haosul ci o anumită ordine superioară care avea menirea de a-l structura şi mişca armonios. Teza reprezintă consecinţa extrapolării descoperirilor lor din domeniul acusticii şi a raporturilor numerice caracteristice pentru cvartă, cvintă şi octavă. Ea avea în acelaşi timp şi semnificaţii etice, estetice şi mitologice, Universul fiind un imens instrument muzical armonizat superior ale cărui sunete nu le auzeau decît oamenii deosebiţi.

Dar pe lîngă această încărcătură mistică şi idealistă teza Cosmosului ca armonie şi ordine demonstrează efortul gîndirii filozofilor greci de a surprinde regularitatea proceselor. Ordinea riguroasă proprie Cosmosului putea fi după pitagoricieni formulată matematic şi în această accepţiune ea a devenit una din primele teze ale astronomiei ştiinţifice. Prin ea gîndirea filozofică se apropie mai mult de conceptul de legitatepropriu unei viziuni dialectice. La început, mai ales la Pitagora [48], legitatea este confundată cu Destinul ca factor de determinare mai ales a vieţii omeneşti. Destinul, după Pitagora, şi formele lui arhaice, întîlnite mai ales la primii poeţi greci sub diferite denumiri ca μοῖρα sau τύχη, se aseamănă ca semnificaţie. Pentru pitagoricienii ulteriori, ca Philolaos de pildă, legitatea este înţeleasă ca o determinaţie obiectivă a existenţei. „Toate lucrurile, spune Philolaos, se întîmplă prin necesitate şi prin armonie" [49]. Putem admite deci pe baza acestei afirmaţii că Philolaos intuieşte deja o deosebire între legitate şi necesitate teză care rămîne însă în faza de simplă afirmaţie. De asemenea la pitagoricieni este implicată pentru prima dată şi teza Universului ca sistem structurat conform acestei armonii riguroase şi funcţionînd tot datorită ei.

În efortul lor de a surprinde prin contemplare regularitatea proceselor, în alternanţa zilelor şi nopţilor, în succesiunea anotimpurilor, în ciclul vegetaţiei, în mişcarea aştrilor, în procesul vital uman, pitagoricienii au abordat şi problema spaţiului şi timpului. Spaţiul reprezintă pe de o parte la ei locul sau poziţia ocupată de elementele geometrice ca punctul, linia, suprafaţa etc. iar pe de altă parte, el este înţeles ca extensiune a obiectelor. Cea de-a doua accepţiune ni se pare valoroasă căci prin ea pitagoricienii se apropie de înţelegerea corectă a spaţiului ca reprezentînd *proprietatea obiectivă a sistemelor* de a avea întindere. Problema caracteristicilor spaţiului de a fi finit sau infinit am abordat-o deja ca şi elementele sale pozitive şi negative.

În ce priveşte timpul, unii dintre pitagoricieni, printre care Pitagora însuşi, îl definesc ca fiind „sfera însăşi" [50], alţii însă, în special Archytas, spune despre el că ar fi „intervalul naturii şi al Universului" [51].

Prima dintre accepţii este rezultatul gîndirii mitologice, teză după care ar exista mai multe ceruri [52] iar timpul ar fi sfera ultimului cer. Cea de-a doua este însă demnă de atenţie. „Intervalul" naturii apare ca un *fel de durată* a acestuia şi atunci teza este o intuire a concepţiei contemporane despre timp.

Remarcabilă este şi ideea dependenţei timpului de Univers şi de mişcarea acestuia. Avem de-a face, credem, cu una dintre primele intuiri, e adevărat viciată de mistica numerelor, a tezei dialectice despre *unitatea dintre Univers, mişcare şi timp.*

Dependenţa timpului de mişcarea Universului îi conferă acestuia caracter obiectiv. Dar obiectivitatea sistemelor din Univers, constituit din numere ca abstracţii concepute obiectiv, viciază de fapt teza obiectivităţii timpului dîndu-i specific idealist obiectiv.

O atenţie aparte, din perspectivă contemporană, trebuie acordată noţiunii de *kairós* pe care Aristotel o înţelegea ca „timp critic", „moment potrivit" sau „ocazie". Încercările permanente ale pitagoricienilor de a stabili analogii între numere şi existenţele naturale i-au dus la constatarea că numărului şapte îi corespund foarte multe procese naturale, biologice şi umane. De exemplu, la om, noi născuţii de şapte luni trăiesc, cei de şase sau opt luni nu; copilului i se schimbă dinţii la

[47] Ion Banu, *op. cit.*, p. 51.

[48] Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea VIII, I (27).

[49] *Idem*, p. 419.

[50] Aristotel, *Fizica*, 218 b, p. 106.

[51] H. Diels, *op. cit.*, fragmentul 47 (35).

[52] Pe care o vom găsi şi la Aristotel.

șapte ani ; el atinge vîrsta pubertății la 14 ani, îi crește barba la 21 ani etc. În domeniul embriologiei ei constată de asemenea, că intervalul de maturizare al fătului este legat de numărul șapte fiind un multiplu al acestuia, adică 210 zile. La alt nivel soarele se deplasează pe a șaptea sferă cerească, săptămîna este constituită din șapte zile, luna din 28, pe altă parte există numai șapte vocale etc.

După cum rezultă din *Metafizică* ca și din Comentariul la aceasta a lui Alexandru din Afrodisia timpurile de îndeplinire ale proceselor biologice sînt strîns legate de cele naturale, de evoluția soarelui, căci el se află pe cea de-a 7-a sferă cerească precum și în principal de numărul 7 ce-și are locul lui stabil pe această sferă.

Dependente de numărul 7, considerat ca existență naturală, ritmurile biologice par totuși specifice.

P. Kucharschi[53] crede că numărul 7 ca și intervalurile pe care le numește „les hebdomades", determinate de acesta, ar fi o expresie a modalității de înțelegere a infinitului la pitagoricieni. Argumentele aduse la Kurcharschi în acest sens sînt însă puțin convingătoare.

Mai curînd s-ar putea interpreta raportul dintre numărul șapte înțeles ca o cantitate existențială și stadiile sau ritmurile de îndeplinire a unor procese biologice ca o primă intuire, arhaică e adevărat, a sesizării faptului că ritmurile biologice sînt specifice acestui nivel existențial. Aceste cicluri ale lui 7 erau obiect de discuție și la orfici, ele avîndu-și rădăcinile într-o veche idee populară ce a pătruns în medicina antică, după care cea de-a șaptea zi este decisivă pentru omul bolnav, pentru că ea „marchează o turnură fie spre o ameliorare fie spre o agravare a bolii"[54].

Este adevărat că la pitagoricieni numărul șapte era considerat în manieră mitologică drept „număr al Atenei" care, ca și aceasta, nu generează și nici nu este generat. De asemenea, așa cum am văzut, el era considerat ca entitatea ce ființează într-un anume loc din Univers și determină arbitrar timpul în care un fenomen se produce. Obiecția lui Aristotel după care pitagoricienii făcînd din abstracții să se producă existențe corporale, confundînd de fapt cauzele cu efectele o considerăm îndreptățită.

Dincolo de acest arbitrar rămîn însă observațiile lor atente asupra naturii care i-au dus la surprinderea unor ritmuri specifice mai ales la nivelul biologicului, pe care le-au denumit moment potrivit sau timp critic. Dacă astăzi, prin cercetările biologice, psihologice și medicale s-a ajuns la concluzia că există mai multe forme de timp, printre care și un „timp biologic", caracterizat ca bioritm propriu speciei, organelor sau țesuturilor, teza despre timpul critic al proceselor biologice și în special umane, o considerăm ca una din primele idei, arhaice e adevărat, premergătoare noțiunii contemporane de timp biologic.

De asemenea, astăzi, în urma multor experiențe ce au vizat studiul bioritmurilor, s-a ajuns la concluzia, din ce în ce mai mult acceptată de oamenii de știință, că se poate vorbi cu certitudine de anumite perioade de minimă rezistență a organismului. Ele sînt cauzate de specificul bioritmurilor proprii fiecărui organism. Timpul critic sau momentul potrivit pitagorician poate fi considerat și ca o primă intuire a acestei teze științifice actuale de mare importanță pentru filozofie și medicină.

Aceste teze le vom găsi, mai mult sau mai puțin pline de arbitrar și la alți gînditori ca: Empedocle, Democrit, Platon sau Aristotel.

Chiar dacă nu i s-a acordat pînă acum semnificația cuvenită, teza despre existența Kairós-ului, pentru deschiderea ce o face spre înțelegerea varietăților formelor de timp, în speță a timpului biologic, chiar dacă este arhaică, plină de balast mitologic, rămîne demnă de semnalat nu numai pentru istoria științei, a medicinii ci și pentru istoria de început a dialecticii. Din această perspectivă se impune cu necesitate revizuirea afirmațiilor absolutizante prezente și în manualele noastre cu privire la cei care pentru prima dată au deschis primele pîrtii spre ideea dialectică a varietăților formelor de timp.

Pitagorismul reprezintă fără îndoială un moment important al gîndirii filozofice dar deosebit de contradictoriu. Tezele de adevărată valoare științifică și dialectică se lasă deslușite greu datorită îngemănării lor cu elemente mistice, antidialectice și idealiste.

El este o punte spre viziunea antidialectică, eleată ca și spre idealismul platonician.

Dar pitagorismul reprezintă în același timp o impresionantă încercare de reconstrucție rațională, matematică a lumii care „transformă căutările în domeniul geometriei într-o formă de educație sondînd primele principii și căutînd teoremele dintr-un punct de vedere abstract și rațional[55].

---

[53] P. Kucharschi, *Sur la notion pythagoricéne du kairós*, în „Revue de philosophie de la France et de l'étranger", nr. 2, 1964.

[54] *Ibidem.*

[55] Angelo Pasquinelli, *I presocratici. Frammenti e testimonianze II* (6 a), Proclo, p. 69.

Gîndirea umană datorește pitagorismului nu numai trecerea la abordarea cantitativă a naturii, fără de care știința nu se putea dezvolta, ci și strădania de a desprinde esența abstractă a lucrurilor conjugată cu o operă metodologică de înlănțuire și demonstrație bazată pe matematică, care „a început cu școala lui Pitagora și se desăvîrșește în școlile lui Eudox și Platon" [56]

[56] L. Brunschwicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, Presses Universitaires de France, 1947, p. 85.

Pentru dialectică, așa cum am văzut, trebuie remarcată contribuția filozofilor pitagoricieni la conturarea conceptelor de relație, opoziție, cantitate, esență, spațiu și timp ca și valoarea deosebită a înțelegerii Cosmosului ca sistem unitar, ca legitate și armonie, precum și a consecințelor fecunde implicate de analiza „timpului critic". Unele dintre aceste concepte, și nu numai ele, vor fi obiect de analiză superioară pentru Heraclit, care va marca punctul culminant pentru această perioadă a înțelegerii dialectice a existenței.

# RELIGIA ÎN CONCEPȚIA LUI G. E. LESSING

DE

PETRE DUMITRESCU

## 250 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI G. E. LESSING

Suflet ardent, deschis tuturor bucuriilor, suferințelor și intereselor oamenilor — viața lui Lessing (1729—1781) a fost o necurmată luptă împotriva convențiilor și prejudecăților care împiedică și îngreuiază emanciparea gîndirii. H. Heine, care-l privea ca pe un campion al libertății spiritului și adversar neîmpăcat al intoleranței clericale, spunea că „el a fost critica vie a vremii sale și toată viața sa a fost polemică. Această critică s-a impus în cele mai importante domenii ale gîndirii și sentimentului, în religie, în știință, în artă" [1].

Dacă iluminiștii francezi au atacat direct religia, ajungînd la ateismul militant, iluminiștii germani, ca exponenți ai burgheziei germane, incapabilă de a desfășura acțiuni revoluționare directe împotriva nobilimii și bisericii, au mers pe linia criticii dogmatismului bisericii oficiale. Drept urmare, în Germania s-a dezvoltat o mișcare filozofică al cărei scop principal era de a funda religia pe rațiune, printr-un efort al gîndirii libere, emancipată de autoritatea teologiilor confesionale.

Deși încă din tinerețe a manifestat o vie preocupare pentru studiul filozofiei, elaborînd chiar unele schițe de tratate filozofice, interesul lui Lessing pentru acest domeniu al creației devine predominant, în special, în timpul polemicii pe care a angajat-o — în urma publicării fragmentelor *Apologiei (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes)* lui Samuel Reimarus (1694—1768), profesor de limbi orientale în Hamburg —, cu reprezentanții religiilor confesionale.

Istoria acestei polemici [2] se cuvine a fi prezentată în liniile ei principale pentru că ea reprezintă un important moment al luptei gîndirii libere, creatoare împotriva principiului autorității, al dogmatismului și prejudecăților de orice fel.

Numit în 1770 la Biblioteca din Wolfenbüttel, în apropiere de Braunschweig, el a întreprins, începînd cu 1773, sub titlul „Contribuții la studiul istoriei și al literaturii" *(Zur Geschichte und Litteratur)* tipărirea unor importante documente din tezaurul bibliotecii ducale. Mai întîi, a publicat o scriere inedită a filozofului medival Béranger de Tours, apoi un manuscris al lui Leibniz și, în sfîrșit, „Fragmente dintr-un autor anonim" *(Fragmente eines Ungenannten)*, care cuprindeau părți din *Apologia* lui Reimarus, pri-

[1] H. Heine, *Opere alese*, vol. III, București, Edit. Univers, 1973, p. 312.

[2] Ernest Fontanes, *Le christianiasme moderne, Etude sur Lessing*, Paris, 1867 ; Xavier Léon, *Fichte et son temps*, Armand Colin, Paris, 1922 ; D. Andrew Brown, *Gotthold Ephraim Lessing*, New York, 1971 ; Karl S. Guthke și Heinrich Schneider, *Gotthold Ephraim Lessing*, Stuttgart, 1967, unde există și o listă bibliografică a celor mai reprezentative cercetări întreprinse în secolul nostru asupra lui Lessing.

mită de Lessing de la copiii acestuia și introdusă, pentru a înșela vigilența cenzurii, în fondul de manuscrise al bibliotecii.

Apariția acestor fragmente a provocat între Lessing și Goeze, pastorul principal din Hamburg, o controversă răsunătoare. Primul fragment, apărut în 1774, se intitula „Toleranța deiștilor" *(Von Duldung der Deisten)*. În anul 1777 apar alte cinci fragmente. Lessing le-a însoțit de scurte comentarii, fie pentru a explica și confirma gîndirea autorului lor, fie pentru a indica propriile sale opinii. În aceste comentarii, el afirma, împotriva dogmelor oficiale, dreptul de a examina și critica textele „sfinte" în lumina rațiunii, de a distinge între spiritul și litera acestor scrieri, între biblie și religie, și susținea că religia creștină s-a afirmat mai înainte ca evangheliștii și apostolii să fi scris ceva și de a se fi instituit canonul bisericii. De asemenea, el insista asupra independenței adevărului intern al religiei, prin care înțelegea necesitatea istorică care a generat apariția acesteia, față de tradiția scrisă, ceea ce-i îngăduia să conchidă că nu trebuie să ne oprim la litera bibliei, dimpotrivă, oricine, la nevoie, poate să o discute, ceea ce a și făcut autorul fragmentelor.

Între anii 1778 și 1779, publicarea fragmentelor a determinat apariția a nu mai puțin de 32 de scrieri polemice. Printre adversarii lui Lessing se distingea prin zelul și fecunditatea condeiului său Jh. Melchior Goeze, care prin caracterul atacurilor sale a ridicat discuția la nivelul principiilor și a făcut, astfel, din publicarea acestor fragmente un moment al luptei necurmate a gîndirii libere împotriva principiului autorității.

Ca răspuns la atacurile repetate ale lui Goeze, Lessing editează — la interval de cîteva săptămîni — o serie de pamflete ironice, în care pledează pentru libertatea științei și, în general, a creației spirituale. Dealtfel, ostilitățile începuseră în 1778 prin publicarea, în cinci caiete, a *Axiomelor*. Acestea reproduceau, sub forma a zece axiome, comentariile asupra fragmentelor II—VI privitoare la distincția dintre spiritul și litera scrierilor canonice, dintre religie și biblie, însoțite fiecare de o explicație și un răspuns la obiecțiile lui Goeze. Totodată, Lessing publică fragmentul referitor la istoria învierii și ultimul fragment „Intențiile lui Iisus și ale discipolilor săi" *(Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger)*, cel mai curajos dintre ele, în care autorul susținea că doctrina divinității lui Iisus, a răscumpărării prin moarte, a trinității nu provin de la Iisus: acesta s-ar fi mărginit să predice pocăința, convins că împărăția cerurilor anunțată în Scripturi era aproape. Moartea lui Iisus ar fi dezamăgit speranțele discipolilor săi, care au elaborat atunci un nou corp de credințe conform cărora Iisus trebuia să sufere și să moară pentru a răscumpăra umanitatea. În această perspectivă discipolii lui Iisus apar ca niște impostori, iar Iisus însuși ca un vizionar care s-a înșelat.

În urma apariției acestui ultim fragment, ducele de Braunschweig îi interzice lui Lessing, în iulie 1778, să mai publice ceva împotriva lui Goeze. Pînă la această dată, el publicase deja 12 caiete intitulate *Anti-Goeze*.

Obligat să-și întrerupă polemica pe tărîmul filozofiei și al istoriei religiilor, Lessing o va continua în domeniul creației literare. „Cred că măcar din vechiul meu amvon, teatrul, voi fi lăsat să predic nestingherit", scria el Elisei Reimarus, la 6 septembrie 1778. Astfel, ajunge la hotărîrea să definitiveze piesa *Nathan înțeleptul (Nathan der Weise)*. Spiritul piesei este defavorabil pretențiilor autoritare și exclusiviste ale religiilor, care-și arogă monopolul adevărului absolut, de origine și inspirație divină.

În domeniul religiei, ca și în oricare alt domeniu al creației spirituale, Lessing propovăduia gîndirea liberă, eliberată de orice dogmatism și independentă față de orice autoritate. El revendica dreptul la critică și această idee s-a cristalizat în conștiința sa sub influența a doi dintre cei mai de seamă gînditori raționaliști din secolul al XVII-lea — Spinoza și Leibniz. Datorită convingerilor filozofice dobîndite și dezvoltate în urma studierii operei acestor doi mari gînditori, remarca W. Dilthey, Lessing a elaborat o concepție pozitivă despre lume, complet străină de vederile iluminismului teologic, care i-a uluit pe prietenii săi. Astfel, el poate fi privit ca prima minte germană care a întors spatele acelei scheme a lumii elaborate în spiritul iluminismului teologic [3].

Amprenta cea mai puternică asupra gîndirii sale a lăsat-o opera lui Spinoza. Prin studiul creației marelui filozof olandez, întreprins la sfatul prietenului său Moses Mendelsohn, Lessing a aflat, în același timp, modelul unei exegeze istorice și exemplul unei gîndiri libere.

Într-o discuție avută cu Jacobi, cu puțin timp înainte de moarte, și consemnată de acesta drept testament filozofic al lui Lessing (în Jacobi, *Scrisori asupra doctrinei lui Spinoza*, 1785), el se declara, fără nici un ocol, adept al lui Spinoza.

Jacobi relatează că s-a dus la Lessing pentru a discuta și a se lămuri în unele privințe asupra gîndirii unor mari înțelepți, printre care și Spinoza. Dîndu-i să citească poemul lui Goethe, *Prometeu*, Jacobi i-a spus: „Dumneata ai produs atît de des neplăceri altora, acum rabdă să ți se facă și dumitale odată o neplăcere!". După parcurgerea poemului Lessing a răspuns: „Punctul de vedere împărtășit de poem este propriul

[3] W. Dilthey, *Trăire și poezie*, București, Edit. Univers, 1977, p. 104,

meu punct de vedere. Nu mă mai pot acomoda noțiunilor ortodoxe asupra divinității ; nu le mai înțeleg. *En ké pan* (Unul și Totul). Aceasta-i tot ce văd. Spre aceasta tinde și această poezie și trebuie să mărturisesc că-mi place foarte mult". Discuția a continuat cu următoarele replici :

Jacobi : „Atunci înseamnă că sînteți de acord și cu Spinoza".

Lessing : „Dacă ar trebui să-mi numesc un mentor, n-aș putea găsi altul" [4].

În această discuție Lessing declarase, totodată, că nu poate crede într-un Dumnezeu imaginat ca persoană, existînd în afara lumii, el înclina să-l conceapă pe Dumnezeu ca suflet al lumii. Jacobi menționează că „Lessing nu se putea împăca cu ideea unei entități personificate, pur și simplu infinită, care se bucură în permanență de suprema ei perfecțiune. De o asemenea imagine el lega simțămîntul unei infinite plictiseli, care îl umplea de groază" [5].

Lessing se declara adversar al acelei prejudecăți omenești care consideră ideile drept elemente primordiale și cele mai nobile și deduce totul din ele, cînd, de fapt, totul, inclusiv ideile, depind de principii mai înalte. Întinderea, gîndirea își au în mod vădit fundamentul într-o putere mai înaltă, care nu se epuizează nici pe departe prin ele. În acest fel, Lessing combătea teologia care, în demonstrarea existenței lui Dumnezeu, se sprijinea pe finalitatea naturii. Fără îndoială, aceste idei își au sursa în scrierile lui Spinoza, pentru care gîndirea și întinderea sînt atribute ale substanței. Totodată, în acord cu Spinoza, Lessing cerea o explicație naturală, deterministă a tuturor lucrurilor. El afirma, într-o scrisoare către Mendelsohn, că Spinoza a fost primul gînditor care a fost condus, prin sistemul său, să privească toate schimbările din Univers ca fiind determinate de propriile forțe mecanice ale corpurilor.

Recunoașterea de către Lessing a valorii deosebite a ideilor lui Spinoza a provocat, în Germania acelei vremi, un mare scandal, pentru că spinozismul era privit ca o doctrină imorală și nelegiuită de către forțele retrograde. Spinozismul reprezenta una din pozițiile filozofice cele mai avansate și a-l declara pe cineva spinozist însemna a-l considera drept ateu sau liber cugetător.

Influența lui Leibniz se resimte în viziunea istorică de care a fost animat Lessing în studiul vieții spirituale, în utilizarea ideii fecunde de dezvoltare, care i-a permis să organizeze ansamblul fenomenelor istoriei și să sesizeze elementul care unește între ele diversele etape ale conștiinței umane. Legea vieții, spunea Lessing, este mișcarea ; tot ce este viu se mișcă, se dezvoltă.

Introducînd ideea dezvoltării, istoria în studiul vieții spirituale, Lessing, a dat lovitura de grație oricărui dogmatism. El a coborît adevărul din înălțimile cerului în fluxul etern al lucrurilor care devin, care se fac, întemeind pe intuiția profundă a devenirii și transformării concepțiilor oamenilor, ideea *libertății de gîndire*. „Nu adevărul, spunea el, în a cărui posesie se află un om sau își închipuie că se află, ci osteneala sinceră pe care și-a dat-o ca să umble după adevăr, aceasta face valoarea omului, fiindcă nu prin posesie, ci prin cercetare îi sporesc puterile, în care, numai în ele, stă desăvîrșirea lui în continuă creștere. Posesia te face liniștit, leneș, trufaș. Dacă Dumnezeu ar ține în dreapta tot adevărul, iar în stînga doar îmboldul pururi treaz de a căuta adevărul, fie cu adaosul de a greși mereu și veșnic, și mi-ar spune : alege ! — cu umilință m-aș prosterna la stînga lui și aș zice : Tată, dă-mi îmboldul : adevărul curat este numai pentru tine" [6]. De vreme ce Lessing se declară gata să accepte condiția de a greși mereu, s-ar părea că este vorba de o muncă sisifică în această cercetare eternă.

Trebuie să observăm însă, remarca H. Höffding, că Lessing emite aici o ipoteză. El presupune o alegere între cercetare și erorile eterne, pe de o parte, și posesia, pur și simplu, a adevărului, pe de altă parte. Evident, el presupune un caz care nu se realizează. Aceasta se vede nu numai în forma expresiei ci și în temeiul afirmației după care valoarea omului depinde nu de posesia adevărului, ci de osteneala sinceră pe care și-o dă pentru a-l dobîndi. Această valoare are drept condiție faptul că facultățile omului se dezvoltă prin cercetare. Dar înflorirea lor ar fi imposibilă dacă omul nu ar ajunge la nici un rezultat cert și dacă el s-ar afla într-o eroare permanentă. Aceasta din urmă ar determina amorțirea și prăbușirea spiritului și nu dezvoltarea lui. O aspirație eternă prin ea însăși, fără un rezultat oarecare, este de neconceput, Totodată, afirmația că orice rezultat atins nu este decît provizoriu și doar un punct de plecare pentru o nouă aspirație se opune viziunii relativiste, sceptice, pentru care orice creație și activitate umană este zadarnică, lipsită de noimă. Această idee a lui Lessing rezultă —

---

[4] *Ibidem*, p. 169—171. A se vedea Hans Leisegang, *Lessings Weltanschauung*, Leipzig, 1931, cap. *Die Gespräche über Spinoza*, pp. 159—179 ; Ernest Cassirer, *La philosophie des lumières*, Fayard, 1966, p. 200 ; C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1957, pp. 148—149.

[5] *Ibidem*.

[6] G. F. Lessing, *Opere*, vol. II, București, Edit. pentru literatură și artă, trad. de Lucian Blaga, p. 65.

cum precizează H. Höffding — din întreaga sa operă [7].

Împotriva oricărui dogmatism, Lessing susţinea că nu există un adevăr dat odată pentru totdeauna, valabil oricînd şi oriunde, ci acesta trebuie dovedit permanent prin probe, verificat prin fapte şi acceptat progresiv. Altfel spus, cunoştinţele adevărate sînt forme trecătoare despre natura existenţei, care se dezvăluie omului treptat. în progresul cunoaşterii,în devenirea permanentă a vieţii spirituale.

Oricare ar fi originea creştinismului, sublinia Lessing, consecinţele sale nu pot supravieţui dezvoltării istorice. Religia creştină este un fapt istoric ca oricare altul; apariţia ei, ca şi succesul său sînt determinate de cauze istorice, iar din punctul de vedere al istoriei creştinismul nu este decît o etapă în progresul omenirii. Această ultimă idee, el o va dezvolta, în toate consecinţele sale, în lucrările *Ernst şi Falk (Ernst und Falk,* 1778) şi, mai ales în *Educaţia genului uman (Die Erziehung des Menschengeschlechts,* 1780).

Pentru a încheia era proscrierilor, anatemelor, intoleranţelor civile şi religioase, pentru a instaura înţelegerea şi pacea în societatea umană, Lessing preconiza soluţia iluministă a schimbării ideilor oamenilor; el considera, de pildă, că prin atribuirea unui conţinut nou, uman ideii de revelaţie se vor putea institui raporturi demne, de înţelegere şi colaborare între oameni, va lua sfîrşit epoca războaielor religioase. Astfel, revelaţia, susţinea el, nu este intervenţia în dezvoltarea umanităţii a unor idei străine sau inaccesibile conştiinţei umane, ci este dezvăluirea, desfăşurarea ideilor, sentimentelor care sînt conţinute *in nuce* în natura umană şi care, sub influenţa istoriei, se maturizează şi se răspîndesc. Ceea ce este educaţia pentru omul individual, este revelaţia pentru educaţia umanităţii, Ceea ce numim revelaţie este educaţia progresivă a umanităţii. Asimilarea revelaţiei cu educaţia ruinează concepţia teologică care prezintă revelaţia ca un corp de adevăruri inaccesibile omului. Dimpotrivă, educaţia se bazează pe principiul că nu se poate comunica elevului nici o idee care nu are germenele, presentimentul în el. Educaţia, spunea Lessing, nu dă omului decît ceea ce el poate dobîndi prin sine însuşi; în schimb, ea îi dă mai repede şi mai uşor. În mod similar, revelaţia nu oferă genului uman nimic altceva decît ceea ce raţiunea poate dobîndi prin ea însăşi.

Revelaţia, după Lessing, nu este cauza care produce religia, căci ea nu-l exprimă pe Dumnezeu, ci ascensiunea omului spre o lume mai bună. În lucrarea *Educaţia genului uman* el arăta că revelaţia nu este nicidodată terminată, închisă, ci se desfăşoară şi se continuă în corelaţie cu istoria şi cu aptitudinile umanităţii. Revelaţia este mijlocul de propagare, de instruire, graţie căruia genul uman se ridică de la treptele inferioare la cele superioare.

Aşadar, „religia" propovăduită de Lessing nu se întemeiază pe evenimente supranaturale particulare, ci pe corelaţia interioară a naturii umane şi istoriei. Religia este deci, un fapt istoric şi nu un fenomen supranatural. Diversele religii sînt pentru el, asemenea verigilor unui lanţ; el le privea ca faze ale dezvoltării spirituale a omenirii, „marşul care a permis şi va permite încă raţiunii umane să se dezvolte".

Examinată în această perspectivă, religia îşi pierde conţinutul şi semnificaţia sa clasică; religia nu poate explica *natura naturans*, pentru că ea însăşi face parte din *natura naturata*. Investigarea conţinutului oricărei religii pornind de la lumea reală, de la istorie conduce la umanizarea supranaturalului, care, în acest fel, îşi pierde natura sa specifică. Substanţa religiei încetează a fi lumea transcendentă, supranaturală şi devine omul pentru care lumea transcendentă îmbracă forma valorilor supreme către care el tinde asimptotic,îmbunătăţindu-şi, în schimb, în mod constant, prin acţiunea orientată spre realizarea lor, condiţia sa de viaţă. Prin efortul de a aprofunda într-un sens nou, uman religia, Lessing a contribuit la amplificarea atitudinii critice şi sceptice faţă de religie, pregătind terenul pentru impunerea viziunii laice, realist-ştiinţifice despre lume.

E. Cassirer considera concepţia lui Lessing asupra fenomenului religios drept o încercare de împăcare a celor două direcţii cu privire la legitimarea ideilor religioase, direcţii afirmate în secolul al XVIII-lea : ideile religioase ar aparţine fie adevărurilor necesare, fie celor contingente, adică s-ar întemeia fie pe un principiu raţional, fie pe un principiu temporal-istoric. El a căutat să concilieze aceste două direcţii, considerînd că „religia nu aparţine în mod absolut nici sferei eternului şi necesarului, nici sferei contingentului pur şi temporalului. Ea este unitatea lor, umanizarea infinitului în finit, a eternului raţional în devenirea temporală" [8].

Dacă originea tuturor adevărurilor pe care omenirea le posedă se află în viaţa reală a oamenilor, dacă revelaţia nu oferă oamenilor nimic altceva decît ceea ce raţiunea poate dobîndi prin ea însăşi înseamnă, susţine Lessing, că toate adevărurile „revelate" trebuie transformate, pe calea deducţiei logice, în adevăruri raţionale, în stare să se justifice prin ele însele, prin necesitatea care le este inerentă. Lessing consideră că va veni o zi

[7] H. Höffding, *Histoire de la philosophie*, tome second, ediţia a III-a, Paris, Felix Alcan, 1924, p. 21.

[8] E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1966, p. 204.

cînd spiritul uman cultivat, format, dezvoltat prin educație va lua cunoștință de sine însuși și va face să izvorască, în mod direct, din propriul său conținut, adevărurile ce condiționează demnitatea și fericirea omului. Va fi ziua cînd educația își va fi atins scopul său, cînd *omul independent* — idealul de viață al lui Lessing —, va accede, concomident cu propria sa *autocunoaștere*, spre *desăvîrșirea crescîndă a acțiunilor sale*, căci „omul este creat pentru a acționa și nu pentru a discuta". „Va veni, va veni cu siguranță vremea aceea a desăvîrșirii, cînd omul, cu cît va fi mai încredințat în mintea lui de apropierea unui viitor mai bun, cu atît mai puțin va avea nevoie să-și caute în acest viitor motivele acțiunilor sale; atunci el va înfăptui binele, pentru că e bine, și nu pentru că nu știu ce arbitrare răsplăți sînt statornicite, care și-au avut altă dată rostul unic să-i fixeze și să-i întărească privirea șovăitoare spre a putea descoperi răsplățile intrinseci, mai bune, ale binelui" [9].

Așadar, Lessing atribuia religiei o semnificație eminamente etică, esența ei fiind imboldul spre înțelegerea și iubirea semenilor. Acest umanism cultural, iluminist, implicat în concepția despre religie a lui Lessing, în pofida caracterului său abstract și contemplativ, a jucat un rol important, în combaterea ideologiei și moralei feudale.

„Lessing, spunea Dilthey, a fost primul german care, eliberat total de orice tradiție teologică, de orice înclinație sau de orice aversiune față de ea, și-a format nemijlocit o viziune despre viață, independentă și pozitivă" [10]. Această viziune este moștenirea cea mai de preț a unei opere ce contribuie decisiv la stimularea și formarea unei gîndiri proprii, independente, cerință statornică și fundamentală a cunoașterii științifice și a creației spirituale din totdeauna și de pretutindeni.

[9] G. E. Lessing, *op. cit.*, p. 330.

[10] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 42.

# „FILOZOFIA LIMBAJULUI COMUN" ÎNTRE METODA ANALIZEI CONCEPTUALE ȘI METAFILOZOFIE

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Confruntarea dintre filozofia marxistă și filozofia analitică este, astăzi, la ordinea zilei. Nu numai pentru că ele sînt, incontestabil, cele mai influente filozofii ale secolului nostru. ci, mai ales, pentru că reprezintă *două modalități rivale de a concepe filozofia și de a o practica*. Alternativa pe care o deschid vizează însăși „conștiința filozofică", felul cum gîndirea filozofică se întoarce asupra ei însăși pentru a prinde știre de propriile-i rosturi. Iar *dialogul* lor, *necesar* datorită momentelor de divergență între o filozofie ancorată în realitățile epocii și una retrasă în turnul de fildeș al analizei limbajelor, devine *posibil* în virtutea momentelor de convergență între două metafilozofii care exprimă aceeași reacție, critică, față de modul speculativ de rezolvare a problemelor filozofice tradiționale.

Reacția, pînă la un punct aceeași (critică !), este totuși alta, conturînd între cele două filozofii un conflict valoric. Filozofia marxistă reformulează problemele tradiționale, orientînd demersul filozofic spre o interpretare totalizatoare a lumii și o ierarhizare axiologică a formelor ei de existență, spre o asemenea integrare asupra condiției umane aptă să ofere suport teoretic și soluții „de valoare" luptei pentru emanciparea omului contemporan. Filozofia analitică, dimpotrivă, situează într-un con de umbră sau chiar abandonează întrebările care vizează raportul omului cu universul și cu civilizația făurită de el, în favoarea unui nou tip de probleme privind modul cum noi gîndim și vorbim despre lume. Prima, întrevede în raportul „știință-filozofie" o relație dialectică biunivocă între modalități distincte de cunoaștere; cealaltă, consideră că doar știința are prerogativele cunoașterii faptelor naturale sau sociale, filozofiei rămînîndu-i servitutea de a se situa într-o „anticameră" a teoriei, pentru a desfășura o activitate menită să clarifice înțelesul întrebărilor și sensul conceptelor utilizate. Prima, propune o nouă concepție generală despre lume, nespe-

culativă, conferind filozofiei o funcție complexă (teoretică, metodologică, axiologică și praxiologică); cealaltă, preconizează renunțarea la pretențiile filozofiei de a elabora un *Weltanschauung* și de a fundamenta idealuri de viață, spre a-i acorda funcția restrictivă de a analiza diversele limbaje, pentru a le „curăța" de pseudo-probleme și, eventual, a le reconstrui.

Ceea ce distinge filozofia analitică în peisajul caleidoscopic al gîndirii contemporane este, în primul rînd, o nouă viziune despre modul de a practica filozofia, care se autoînfățișează drept „riguroasă", „modernă" și chiar „revoluționară". O nouă strategie în abordarea problemelor filozofice, al cărei principiu director pare a fi cel sugerat de David Rynin : înainte de a răspunde la o întrebare, trebuie să analizezi limbajul în care este formulată pentru a descoperi dacă se referă la ceva și, dacă da, la ce anume. Luminînd întrebările grație unor instrumente perfecționate, cei care se angajează pe un asemenea drum pun însă punct, de cele mai multe ori, *înainte* de a trece la răspunsuri, abdicînd de la vocația explicativă și prospectivă a filozofiei, de la eterna ei misiune : aceea de a fi teoria criteriilor generale ale alegerilor omenești, călăuza axiologică a omenirii.

## I. DIN NOU DESPRE VECHEA PROBLEMĂ A SPECIFICULUI FILOZOFIEI

Definirea specificului filozofiei a constituit, întotdeauna, punctul de plecare — explicit sau implicit — al oricărui nou demers filozofic, dar și terenul unor firești reinterpretări. Situația, doar aparent paradoxală, are o explicație simplă : definirea filozofiei nu este pur descriptivă, ci și prescriptivă, cu alte cuvinte ea propune o alegere, o cale de urmat, un gen de construcție, în raport cu rosturile care-i sînt atribuite.

Deși obiectul filozofiei a suferit importante mutații în decursul zbuciumatei sale istorii, iar metodele sale au evoluat sensibil — îndeosebi sub impactul progreselor științei în epoca modernă — pînă în secolul nostru existau puține îndoieli asupra putinței filozofiei de a furniza o cunoaștere asupra universului și condiției umane, chiar dacă acesteia i se puneau limite (Kant) sau i se dădeau însemnele incertitudinii (Hume). Reprezentanții filozofiei analitice, începînd cu G. E. Moore (1903) și B. Russell (1905), continuînd cu L. Wittgenstein (1922) și ajungînd pînă la exponenții ei actuali, rup total cu această tradiție. Dacă filozofia diferă de știință prin *obiect*, atunci, se întreabă gînditorii amintiți : *ce cunoaștere ne oferă*? Oare există un domeniu al cunoașterii totalizatoare, situat undeva în afara domeniilor particulare ale științei? Într-o perioadă cînd știința, în tendința ei pronunțată spre specializare, ne permite să cunoaștem tot mai mult despre tot mai puțin, aspirînd, la limită, să spună „totul despre nimic", filozofia, vizînd cunoașterea universului „ca totalitate" — remarcă ironic Russell — ne spune tot mai puțin despre tot mai mult, riscînd, la limită, să spună „nimicul despre tot".

Excluzînd, din principiu, delimitarea ei prin obiect, analiștii se întreabă dacă filozofia n-ar putea fi delimitată printr-o *metodă* de cunoaștere sui-generis, apță să-i ofere acces în zone inaccesibile științei. Dar, punînd întrebarea *„cum cunoaștem?"*, ei argumentează că nici un spor de cunoaștere asupra lumii nu poate fi dobîndit fără observație și experiment, trăgînd concluzia că filozofia, în măsura în care apelează la o altă metodă decît cele ale științei, renunță și la funcția de a furniza un spor de cunoaștere asupra realității obiective, investindu-se cu o *funcție specifică*.

Tocmai această funcție aparte ar justifica locul și rostul filozofiei în ansamblul unei culturi. Orientarea analitică îi raliază pe toți cei care, într-o primă instanță, disting filozofia de știință prin funcția ei și, într-o a doua instanță, atribuie filozofiei drept funcție principală, dacă nu chiar solitară, *analiza*. Menirea filozofiei ar fi aceea de a clarifica sensul noțiunilor utilizate și înțelesul întrebărilor în care respectivele noțiuni figurează, cu dublul scop de a elimina falsele probleme și de a pune un nou gen de probleme filozofice, direcționate spre investigarea limbajului — — natural sau artificial — ca o condiție preliminară a oricărei alte cercetări.

În secolul nostru trei influente curente filozofice au propus, cu accente diferite, un asemenea mod de a înțelege specificul filozofiei. Sînt cele trei ipostaze ale filozofiei analitice, denumite *atomismul logic*, *pozitivismul logic* (sau *empirismul logic*) și *filozofia limbajului comun*. Dincolo de deosebirile dintre ele, „toate susțin că principala (și, poate, singura) funcție a filozofiei este analiza ..., astfel încît toate sînt de acord că problemele filozofice sînt în cea mai mare parte probleme lingvistice, și, ca atare, nu pot fi abordate decît printr-un anumit gen de clarificare a limbajului"[1].

În acest fel, noua orientare propune, în consonanță cu doctrina sa metafilozofică — exprimată în programul de reformă radicală „anti-metafizică" a filozofiei — o filozofie de factură fără precedent, centrată pe problematica logicii limbajului natural sau

[1] R. H. Popkin, A. Stroll, A. V. Kelly, *Philosophical Analysis*, în *Philosophy*, W—H. Allen, London, 1972, p. 273.

artificial și apelînd la metoda analizei conceptuale pentru o proiectată clarificare și reconstrucție a acestor limbaje.

Diversele variante ale filozofiei analitice, în acord pentru a conferi demersului filozofic funcția predilectă a „analizei", sînt în dezacord totuși atît în privința naturii analizei (ce anume ai de făcut cînd recurgi la metoda analizei?) cît și a rezultatului ei (ce informații ne furnizează?). Se deschid, de fapt, trei posibilități.

*Prima*: apelul la o analiză care *să traducă* toate expresiile propoziționale într-un limbaj ideal perfect, avînd ca model logica matematică. În acest fel, filozofia mai aspiră încă la a oferi o oarecare cunoaștere *asupra lumii*, nu în sensul furnizării unor informații despre faptele naturale sau sociale, ci al surprinderii structurii ei generale, izomorfe cu cea a structurii expresiilor propoziționale. Punțile de legătură cu problematica tradițională ontologică, firave desigur, sînt în acest caz încă menținute. Ne aflăm în acea ipostază a filozofiei analitice denumită *„atomismul logic"*.

*A doua*: recurgerea la o analiză care *să reducă* sfera propozițiilor „cu sens" la alternativa: propoziții tautologice sau propoziții susceptibile de verificare empirică nemijlocită. Consecința reducției o constituie plasarea tuturor problemelor filozofice clasice (ontologice, etice etc.) în clasa propozițiilor „lipsite de sens". Prin aceasta, filozofiei i se atribuie doar rolul de a se angaja în clarificarea sensului întrebărilor, abandonînd orice pretenție de a oferi *per se* o cunoaștere asupra lumii și, în cele din urmă, semnîndu-și propria condamnare la moarte. Varianta *neopozitivistă* (sau *pozitivist-logică*) a filozofiei analitice ajunge inevitabil la un asemenea impas.

*A treia*: angajarea într-un gen de analiză lingvistică informală a noțiunilor logice, apt *să conducă* spre dobîndirea efectivă a unui spor de cunoaștere, dar de data aceasta nu asupra interacțiunilor omului cu universul, ci numai asupra noțiunilor cu ajutorul cărora omul, într-un context sau altul de limbaj, gîndește aceste interacțiuni. În această accepțiune, filozofiei i se contestă tradiționalele prerogative ale unei cunoașteri totalizatoare, dar concomitent i se acordă competențe noi în cunoașterea unei categorii aparte de fapte („fapte conceptuale"), grație aplicării unei metode riguroase, analoagă celor utilizate în diverse domenii ale științelor specializate. Contrar unei prejudecăți, cîndva statornică în exegezele din literatura marxistă, recurgînd la o asemenea viziune, noua — și, astăzi, cea mai răspîndită — variantă a filozofiei analitice *(„filozofia limbajului comun") nu reprezintă o formă a empirismului logic.* Prin contestarea metodei analizei logice, formale și reducționiste, prin trecerea la o analiză lingvistică informală care recuză abordarea reducționistă a limbajului natural în raport cu exigențele celui științific, ea constituie o reacție critică față de neo-pozitivism *dinăuntrul* mișcării analitice, în măsură să stabilească un dialog fertil cu marxismul și neoraționalismul, cu orientările filozofice care propun căi salutare pentru depășirea acestuia *dinafara* modului „analitic" de a practica filozofia.

Fie și această sumară schiță ne permite să tragem concluzia că ar fi pe cît de dificil pe atît de incorect să discutăm global și să evaluăm critic „filozofia analitică", dacă nu ținem seama că „ea propune o altă strategie în abordarea problemelor filozofice", dar „aceasta se prezintă în trei variante diferite"[2].

Nu ne propunem, în prezentul studiu, să insistăm asupra mutației intervenite în trecerea de la atomismul logic la pozitivismul logic. Amintim doar că, atribuind filozofiei solitara funcție a „analizei" și concepînd-o — spre deosebire de Russell — ca o analiză de tip reducționist efectuată în cadrele limbajului ideal al științei, și cu procedurile logicii formale, pozitivismul logic ajunge, în cele din urmă, explicit sau implicit, să considere că „singura funcție a filozofiei constă în efortul terapeutic de a vindeca filozofia de propriile dureri de cap provocate de punerea problemelor ontologice și etice tradiționale" [3]. H. H. Price înfățișează spiritual modul cum, prin pozitivismul logic, „concepția analitică asupra filozofiei a evoluat foarte natural într-o concepție terapeutică asupra ei. Treaba filozofilor, se spune, este de a ne vindeca de confuzii sau dureri de cap, generate de limbaj. Dar constatăm că nimeni nu poate suferi de acest fel particular de dureri de cap, dacă nu este deja un filozof ... Și astfel sîntem martorii unui curios spectacol al filozofului profesionist, provocînd deliberat și metodic durerile de cap, pe care apoi se va strădui să le trateze. Studentul petrece primul an al cursului de filozofie contractînd boala și apoi al doilea pentru a fi vindecat de ea. Curios gen de terapie! Dar dacă lucrurile nu s-ar petrece astfel,

---

[2] *Classics of Analytic Philosophy*, edited by Robert R. Ammerman, Mc Graw-Hill Book Co., N. Y., 1965, p. V; de menționat că antologia este sistematizată în trei secțiuni: „analiștii timpurii" (B. Russell, G. E. Moore etc.); „pozitiviștii logici" (A. J. Ayer, R. Carnap etc.) și „analiza lingvistică" (G. Ryle, P. F. Strawson, J. L. Austin etc.).

[3] Mortimer J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, Dell Publishing Co., Inc., N. Y. 1967, p. 64.

terapeutul nu ar avea pacienți"[4]. Și tot H. H. Price pune neopozitiviștilor — care reduc funcția filozofiei la „clarificarea" sensului propozițiilor — întrebarea decisivă: dacă filozofia este doar clarificare, mai poate ocupa ea locul central în formarea idealurilor umaniste de viață? Răspunsul apare chiar în titlul studiului său: „Claritatea nu este de ajuns". Și, odată cu aceasta, se pun noi întrebări. Nu cumva înlocuind analiza formalizantă și reducționistă cu un alt tip de analiză s-ar putea totuși conferi filozofiei o funcție de cunoaștere? Nu cumva se poate trece de la o abordare *negativă* a propozițiilor filozofice la una *pozitivă*, de la eliminarea lor pentru că nu se reduc la tipul de probleme soluționabile prin proceduri logico-matematice sau investigații empirice la cercetarea specificului lor, a sensului pe care-l dobîndesc în diverse contexte de viață?

Punerea unor asemenea întrebări, exprimă „graduala acumulare a dificultăților neopozitivismului în menținerea purității originare a doctrinei filozofice", necesitatea de a scoate filozofia din „întemnițarea lingvistică", ceea ce, „combinat cu disoluția fizică a grupării ca rezultat al războiului, a dus spre stingerea virtuală a pozitivismului logic ca o mișcare coerentă"[5].

Filozofia analitică a intrat, curînd, într-o nouă fază, cea care exercită cea mai mare influență în zilele noastre și este cunoscută sub denumirea de *ordinary language philosophy*". Asupra ei ne vom opri în cele ce urmează.

## II. MOMENTE SEMNIFICATIVE ÎN CONSTITUIREA „*FILOZOFIEI LIMBAJULUI COMUN*": L. WITTGENSTEIN II ȘI G. RYLE.

Chiar dacă ecourile tipului de analiză formalizantă și reducționistă, de factură neopozitivistă, se mai fac simțite, este indiscutabil că ipostaza realmente *contemporană* a școlii analitice o constituie „filozofia limbajului comun", devenită dominantă în publicațiile de specialitate și în învățămîntul filozofic din Anglia, S.U.A., Australia și punîndu-și pecetea asupra unui mod de a practica filozofia cu largi sufragii în mai toate țările Europei occidentale. Într-un fel, această orientare se înscrie în prelungirea pozitivismului logic, prin preluarea ștafetei proiectului de reformă radicală a filozofiei. Dar preluarea proiectului izvorăște dintr-o conștiință acută a faptului că drumurile neopozitivismului nu duc nicăieri și este însoțită de o schimbare semnificativă a „traiectoriei" spirituale.

Exprimînd, din interiorul orientării analitice, *o reacție critică la adresa pozitivismului logic*, „filozofia limbajului comun" refuză să declare cele mai importante probleme filozofice „lipsite de sens", punînd întrebarea: de ce ele sînt, totuși, rezistente la orice interdicții doctrinale, revin mereu și joacă un rol major în viața oamenilor? Consecința imediată o constituie respingerea tipului de analiză formalizantă care a permis pozitivismului logic să reducă propozițiile cu „sens" la propozițiile omologate de un limbaj ideal, erijat în instanță supremă de legitimitate. Consecința următoare o reprezintă, în mod firesc, trecerea de la o analiză logic-formală la o analiză *neformală*, de la o filozofie a limbajului ideal la una a limbajului *comun*. În noua ipostază, orientarea analitică întreprinde programul de reconstrucție filozofică abandonînd paralizanta încredere cvasi-religioasă în virtuțile limbajului științei ca instrument privilegiat de control și validare, pentru a apela direct la limbajul natural, pe care îl consideră ireductibil, ca atare inanalizabil prin modelele reducționiste ale limbajelor artificiale propuse de pozitivismul logic. Ea se bizuie pe capacitatea limbajului natural de a fi tot atît de corect ca și un limbaj logic artificial, prezentînd în plus triplul avantaj al infinitei expresivități, al putinței de a-și remedia deficiențele prin propriile mijloace și al „deschiderii" suple a analizei spre variatele contexte de viață care garantează punerea „cu sens" a problemelor filozofice.

Precursorul „filozofiei limbajului comun" este, neîndoielnic, G. E. Moore, prin critica făcută metafizicii în numele „simțului comun". Dar prima elaborare programatică a noului tip de analiză apare în cercetările și lecțiile lui L. Wittgenstein din deceniul al patrulea, cunoscute (grație manuscriselor publicate de G.E.M. Anscombe după moartea ilustrului filozof) sub denumirea „*Investigații filozofice*". Amintind, prin autocriticismul constructiv, de poziția lui Platon din dialogul *Parmenide*, Wittgenstein apare convins că intenția sa de a construi un limbaj ideal perfect, care „să oglindească lumea ca o hartă", nu se poate realiza. El nu ezită să se dezică de ontologia subiacentă din *Tractatus*, căutînd — ca o alternativă la soluția empirismului logic —

[4] H. H. Prince, *Clarity is Not Enough*, în *Contemporary British Philosophy*, Third Series, Ed. H. D. Lewis, London, 1956, p. 18. Se impune mențiunea că L. Wittgenstein acceptă și el, în lucrarea *Investigații filozofice*, o funcție „terapeutică" a filozofiei, dar cu totul în alt sens: prin readucerea cuvintelor de la folosirea lor „metafizică", dincolo de orice context de viață determinat, la folosirea lor „curentă", în contexte de viață precizante.

[5] G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, 1969, p. 39.

un nou drum al „analizei" : neoformalizant și anti-reducționist. Calea de clarificare a propozițiilor filozofice nu mai este, pentru L. Wittgensitein din a doua perioadă a activității sale [6], traducerea lor într-un limbaj logic artificial, ci descrierea modului în care termenii conceptuali utilizați în abordarea filozofică își dezvăluie semnificația în limbajul de toate zilele, înlăturînd astfel confuziile și perplexitățile, limpezind înțelesul corect al cuvintelor în diverse contexte pragmatice de viață. Formulat lapidar, noul program al filozofiei analitice sună astfel : trebuie să readucem cuvintele de la întrebuințarea lor metafizică la întrebuințarea lor comună"[7].

Referindu-se la cuvinte ca „existență", „obiect", „cunoaștere", „eu", „fericire", Wittgenstein atribuie filozofului rolul de a analiza în detaliu propozițiile în care ele figurează, surprinzînd, prin însăși utilizarea lor obișnuită de către vorbitori obișnuiți, contextele în care apare semnificația filozofică. Descriind această semnificație, fără a-i căuta o fundare extrinsecă și eliminînd dificultățile datorate extensiei ei incorecte în alte contexte de viață, se întrevede o cale posibilă pentru a revigora inteligibilitatea logică a conceptelor originare. În acest travaliu analitic el apelează la procedura „jocurilor de limbaj" (*„language games"*), care consideră vorbirea unei limbi drept componentă a unei „forme de viață", ceea ce reclamă depășirea considerentelor sintactice și semantice prin cele de ordin pragmatic. Introducerea „punctului de vedere al vieții" în analiza propozițiilor filozofice, chiar dacă nu merge pînă la factorii de mediu socio-economic, marchează o trecere de la idealism la un naturalism *sui generis*, cu accente relativiste, constatabile în teza wittgensteiniană despre „semnificația expresiilor", care le surprinde fluctuanța prin funcționarea diferită a cuvintelor în contexte verbale și neverbale.

Faptul că unele probleme filozofice rămîn fără răspuns este explicat de „L. Wittgenstein II" nu printr-o presupusă „lipsă de sens", ci prin inabilitatea cutărui sau cutărui discurs filozofic de a opera cu concepte integrante în „contexte de viață" apte să ofere cadrul precizant al înțelesului cuvintelor, întotdeauna dependent de utilizarea lui. Afirmînd că semnificația unui termen decurge din folosirea lui, „Wittgenstein II" deplasează analiza „de la forma cuvîntului spre contextele verbale și de viață în care este utilizat". El se delimitează de întreaga tradiție analitică (incluzînd-o pe cea inițiată chiar de el în *Tractatus*, direcția neopozitivistă și chiar moștenirea teoretică a lui G.E.Moore), scriind : „Dacă ar trebui să spun care este principala greșeală făcută de filozofii (analiști) ai generației actuale, inclusiv Moore, aș spune că ea rezidă în faptul că atunci cînd se abordează problema limbajului este luată în considerare forma cuvintelor și *nu* folosirea acestor forme"[8]. Se deschide astfel o nouă direcție a filozofiei analitice, avînd drept cadru de referință limbajul comun, privit nu ca un complex organizat de entități abstracte, ci ca făcînd parte din diverse activități umane, (cum ar fi aceea de a scrie, a vorbi, a desfășura muncă productivă, a merge cu autobuzul, a te împrieteni etc.) și, ca atare, propunîndu-și să „analizeze" situațiile în care este folosit realmente un termen sau o expresie pentru a le degaja semnificația. Se poate afirma, fără exagerare, că „Wittgenstein este răspunzător pentru faimoasa declarație de principiu care caracterizează activitatea filozofiei limbajului comun : „Nu căuta semnificația, cercetează folosirea"[9].

Noul tip de analiză conceptuală a găsit, încă din 1949, proba disponibilităților sale aplicative, grație lucrării și excepție a lui Gilbert Ryle *Conceptul de spirit*. Rezultat al unei temeinice și minuțioase elaborări, al fructificării sugestiilor apărute în îndelungile convorbiri cu Wittgenstein din deceniu al patrulea, această primă carte a lui Ryle publicată deabia în preajma împlinirii a 50 de ani, l-a situat pe autorul ei în postura celei mai influente personalități a filozofiei de limbă engleză de la mijlocul secolului.

Corespondența cu ideile din manuscrisele și însemnările lui Wittgenstein, care vor fi editate patru ani mai tîrziu, este — așa cum au remarcat J. L. Austin, P. F. Strawson, Max Black, N. Malcolm și alți exponenți notabili ai „filozofiei limbajului comun" — de-a dreptul uimitoare. Așa cum „Wittgenstein II" spune că problemele filozofice pot fi soluționate nu furnizînd noi informații, ci „aranjînd" într-un chip nou ceea ce întotdeauna știm în prealabil, Ryle își începe demersul scriind : „Argumentele filozofice care constituie această carte nu intenționează să sporească ceea ce știm despre spirit, ci să rectifice geografia

---

[6] Pentru a marca distincția față de L. Wittgenstein din *Tractatus*..., L. Wittgenstein din *Investigații filozofice* este numit, fie „the later Wittgenstein", fie — după sugestia lui W. Stegmüller — „L. Wittgenstein II".

[7] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1955, p. 116.

[8] Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion Belief*..., edited by Cyrill Barrett, Basil Blackwell, Oxford, 1966, p. 2.

[9] R. H. Popkin, A. Stroll, A. V. Kelly, *Philosophy*, ed. cit. 1972, p. 286.

logică a cunoașterii pe care noi deja o posedăm"[10].

În viziunea lui Ryle, abordarea conceptuală tradițională a problematicii spiritului este irelevantă sub raport teoretic, deoarece plătește un tribut greu „erorilor categoriale" (*„category—mistakes"*). Asemenea erori categoriale ar izvorî dintr-o falsă identificare a funcției gramaticale a cuvintelor cu funcția logică a conceptelor și din transferul unor concepte dincolo de domeniul lor referențial, avînd drept corolar o „geografie conceptuală" improprie abordării riguroase a unei probleme. Cazul tipic al unor asemenea erori categoriale l-ar constitui modul de utilizare al conceptelor de „spirit" și „corp" în concepția dualistă cartesiană, care trasează o linie de demarcație netă între două presupuse „substanțe", prima jucînd rolul unei mașini („corpul") în care ar sălășlui cealaltă entitate, invizibilă, asemănătoare unei misterioase fantome care gîndește, simte, deliberează, crede, cunoaște („spiritul"). Caricaturizînd dualismul cartesian, Ryle îl consideră viciat de dogma „fantomei în mașină" (*„the Ghost in the Machine"*). El își propune să corecteze „eroarea categorială" care a condus la hipostazierea și autonomizarea unei fantomatice entități spirituale private de orice suport material. Și, în consonanță cu tradiția analitică, nu s-a grăbit să dea un alt răspuns problemei formulate de Descartes privind natura gîndirii, ci și-a centrat demersul filozofic pe modul de formulare pertinentă a problemei.

Tipul de analiză conceptuală la care recurge Ryle se deosebește de cel neopozitivist prin cel puțin trei caracteristici. Prima : problemele filozofice dezbătute, izvorîte din așa-numitele „dezechilibre conceptuale" (J. L. Austin), apar ca „paradoxuri" sau „dileme" inerente tentativelor de a ordona și explica la nivel conceptual faptele cunoscute. A doua : pentru abordarea unor asemenea probleme, mijloacele logicii formale (privilegiate de pozitivismul logic) sînt înlocuite printr-o analiză *neformală*, care nu mai apelează la norme artificiale și la construirea unui limbaj ideal, ci acordă credit capacității limbajului natural de a se corecta și a-și remedia dificultățile. A treia : soluția pentru rezolvarea „dilemelor" este întrevăzută în observarea atentă a conceptelor *in actu*, aptă să decanteze — grație noii proceduri analitice neformale — „folosirea standard" a cuvintelor în contexte de acțiune favorizante (ceea ce Ryle denumește în lucrarea sa *Dileme*, din anul 1954, „cazurile paradigmatice"). Ca rezultat al aplicării unui asemenea tip de analiză conceptuală, „dilema" implicată în dogma „fantomei în mașină" este depășită prin surprinderea prejudecății limbajului comun care o susține (desemnînd eronat prin cuvîntul „gîndire" o *acțiune sui-generis* a unei neobservabile „fantome" ce ar sălășlui în „corp") și constituirea unei noi „geografii conceptuale" pentru înlăturarea „erorii categoriale" (desemnînd — prin același termen o *„dispoziție de acțiune"* [11], adică o manieră de exercitare a capacităților cognitive cu *manifestări observabile* și, deci, analizabile fără apel la un presupus dualism „spirit-corp").

În pofida unor simplificări excesive și a clivajului între convingătoarea critică a prejudecăților dualiste și soluția propusă (care antrenează o nouă „dilemă" privitoare la utilizarea cuvîntului „dispoziție", cu riscul unei prejudecăți behavioriste), publicarea cărții lui Ryle *Conceptul de spirit* „a constituit — cum remarcă G. J. Warnock — unul din cele mai importante evenimente în filozofia postbelică" deoarece a marcat „una din primele și, prin aceasta, una din cele mai larg influente abordări într-un nou mod a unei vechi familii de probleme"[12]. În această carte, reacția anti-pozitivistă față de vechea problematică a filozofiei analitice se conjugă cu trasarea liniamentelor generale ale unui *nou tip de analiză*, care va fi reluată în Anglia de P. F. Strawson, J. L. Austin, G.E.M. Anscombe și în S.U.A. de Max Black, Norman Malcolm, Alice Ambrose sau Morris Lazerowitz, devenind — în deceniul al șaptelea — „tendința dominantă în filozofia americană"[13].

## III. „REGULILE" IMPLICITE ALE NOULUI TIP DE ANALIZĂ CONCEPTUALĂ

Nici unul dintre exponenții „filozofiei limbajului comun" nu a prezentat sistematic noua procedură de analiză conceptuală, dar din multiplele ei aplicații apare posibilitatea de a *explicita* regulile *implicite* ale metodei. Ele par a fi următoarele :

1. Trecerea de la o analiză *reducționistă*, proprie pozitivismului logic, la o *analiză*

[10] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949, p. 1. Claritatea, vivacitatea și expresivitatea stilului acestui eseu au fost subliniate în recenzia lui J. L. Austin printr-o izbutită butadă : „Le style c'est Ryle".

[11] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, ed. cit., p. 16.

[12] G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900*, second edition, Oxford U.P. London, 1969, p. 68.

[13] *American Philosophy in the Twentieth Century* (a Sourcebook from Pragmatism to Philosophical Analysis), edited, with an introduction by Paul Kurtz, The Macmillan Co., N. Y. 1966, p. 31.

*anti-reducționistă* (deci și anti-pozitivistă) care se caracterizează prin neutralitate logică[14], luînd — în punctul de plecare — distanța față de sensul logic al problemelor filozofice tradiționale.

Ca atare, problemelor considerate „metafizice" nu li se propun soluții (ceea ce ar însemna *acceptarea* lor), dar nici nu li se aplică criteriile logicist-reducționiste (ceea ce ar duce la respingerea lor, ca „lipsite de sens"), plasîndu-se analiza exclusiv la nivelul instrumentației logice, noționale, cu ajutorul căreia sînt formulate problemele și efectuînd-o prin mijloacele informale ale limbajului comun. Intenția este aceea de a promova o nouă manieră de a filozofa, care substituie analizei prin mijloacele logicii formalizante a unor probleme „metafizice", „analiza prin mijloace *extra-logice* a noțiunilor logice utilizate în demersul filozofic"[15]. O asemenea analiză *informală* a noțiunilor cu ajutorul cărora sînt formulate problemele „metafizice" urmărește *nu* scopul *negativ* al eliminării problemelor, *ci* scopul *pozitiv* al reformulării lor în termeni conceptuali apți să facă enunțurile filozofice susceptibile de o demonstrare și verificare analoagă aceleia din orice domeniu al cunoașterii științifice.

2. Constituirea — pe această cale — a unui nou *tip de probleme filozofice*. Se renunță total la „problemele filozofice de ordinul I" (cu privire la „cum este universul?" „care sînt raporturile omului cu universul și cu civilizația făurită de el?", „ce trebuie să facem pentru a ne adapta unei lumi în schimbare și a genera totodată schimbări novatoare?" în favoarea „problemelor filozofice de ordinul II" (cu privire la „înțelesul noțiunilor din întrebările formulate", la „ce spun filozofii"). Definirea specificului filozofiei *prin metodă* are astfel, drept consecință, acceptarea capacității filozofiei de a furniza *o cunoaștere* (contestată de pozitivismul logic !), cu precizarea că ea este posibilă numai dacă vizează un *nou obiect*: „faptele conceptuale". Abandonînd „cunoașterea lumii", filozofia analitică își propune acum drept funcție exclusivă examenul prealabil, cu mijloace informale, al noțiunilor utilizate în demersul filozofic, oferind promisiunea unei cunoașteri a *„faptelor conceptuale"*.

3. Sprijinirea tentativei de cunoaștere a „faptelor coonceptuale" pe *o supoziție* privitoare la dualitatea sensului tuturor noțiunilor utilizate în dezbaterea problemelor „metafizice" tradiționale: un sens în limbajul comun (relativ, natural, universal) și altul în limbajul filozofic (absolut, artificial, specializat). Analiza, din această perspectivă, a noțiunilor utilizate în demersul ontologiei sau al eticii transformă supoziția inițială într-o *constatare de fapt*. Astfel, termenul de „existență" își dezvăluie două sensuri diferite, retașîndu-i-se două noțiuni distincte: cea uzuală (în expresii care privesc „existența unei case" sau „existența unui număr natural între 4 și 6") și conceptul ontologiei (în expresii de genul „există Existența mai curînd decît nimicul" sau „categoria de materie desemnează existența obiectivă"). La fel, termenul de „bine" are un alt sens în limbajul comun (cînd formulăm imperative ipotetice sau spunem „X a jucat bine partida de tenis") și în limbajul eticii (cînd Kant formulează imperativul categoric sau spunem „X s-a comportat bine").

Demersul analitic propus va urmări consecvent confruntarea celor două noțiuni ratașate unui termen, acordînd importanță asemănărilor și deosebirilor dintre sensul din limbajul filozofic și cel din limbajul comun. El va evita să traducă enunțurile ontologiei sau eticii în limbajul ideal al logicii pentru a le declara „lipsite de sens" (așa cum procedează Ayer), luînd ca termen de referință pentru analiza lor limbajul comun spre a surprinde specificul lor ireductibil și a răspunde la întrebarea: datorită căror fapte conceptuale asemenea enunțuri joacă un rol atît de important în viața și gîndirea oamenilor?

4. Se ajunge, astfel, la aplicarea sistematică în analiza conceptuală a noțiunii de *asimetrie*, înlăturîndu-se reducerea funcțiilor limbajului la funcția descriptivă a propozițiilor asertorice, luîndu-se în considerație diferitele „contexte pragmatice" (sau „jocuri de limbaj", cum le numește „Wittgenstein II") în care propozițiile ontologiei și eticii își dezvăluie un specific ireductibil la propozițiile asertorice din limbajul comun.

Subestimării deosebirilor dintre înțelesul conceptual al termenilor (proprie analizei de factură reducționistă) i se contrapune acum *privilegierea asimetriilor*. cu dublul scop evidențiat de Strawson: a preciza de ce, prin neraportarea la contextul de acțiune umană, asemenea distincții au fost puse de concepțiile tradiționale într-un con de umbră și a da — prin constituirea noului tip de probleme,

[14] Aceasta nu trebuie confundată nici cu neutralitatea *gnoseologică*, în sens husserlian, nici cu neutralitatea *axiologică* (deci ideologică !) în sens weberian. D. Zaslawski, într-o propunere de a sistematiza „regulile" noului tip de analiză — care a inspirat prezenta încercare — pornește tot de la surprinderea acestei note specifice.

[15] J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, în *Classics of Analytic Philosophy*, edited by Robert R. Ammerman, Mc Graw-Hill Book Co., N. Y., 1965, p. 384; ideea apare, implicit în J. L. Austin *How to do things with words*, second edition, edited by J. O. Urmson and M. Sbisà, Oxford U.P., 1976, p. 163—164.

centrate pe „fapte conceptuale" — soluții originale vechilor probleme filozofice.

5. Raportarea critică la teoriile anterioare devine, concomitent, *inevitabilă* și *specifică*. Inevitabilă, deoarece, punînd în relief distincții noționale subapreciate și generatoare de „dileme", travaliul analitic dobîndește aspectul unei critici a teoriilor anterioare, al dezvăluirii caracterului lor restrictiv. Specifică, deoarece analiza lingvistică dă criticii vechilor abordări conceptuale o notă eminamente pozitivă, *netratîndu-i* pe cei care nu se înscriu în perimetrul „filozofiei analitice" ca *adversari* care enunță corect idei false, ci ca *precursori* care enunță incorect idei juste și — ca atare — reclamă aprofundarea, corijarea, depășirea.

6. Apelul la *„metafora controlată"* devine o expresie concentrată a reacției critice față de erijarea utilizării *particulare* a unei noțiuni la rangul de *caz general*, indicînd — printr-o imagine și cu precizarea că este doar o imagine prealabilă demonstrației — o posibilă distincție și o necesară clarificare conceptuală. Imaginea „fantomei în mașină" (Ryle) sau a „cărților care ar trebui arse dacă am scrie o carte de etică" (Wittgenstein) sugerează tocmai necesitatea unor distincții între sensul uzual și cel categorial al noțiunii de „spirit" în primul caz; între propozițiile descriptive și cele etico-axiologice în al doilea exemplu. Ambele „metafore controlate" prefigurează direcții ale unui demers analitic constructiv.

7. Demersul filozofic propriu-zis, axat pe „analiza faptelor conceptuale", mizează pe posibilitățile limbajului comun de a oferi cadrele de referință pentru distincții și clarificări menite să renoveze problematica „metafizică" tradițională. În domeniul *ontologiei*, spre exemplu, răspunsul kantian: „existența nu este un predicat" — generează un recul analitic, deplasînd discuția către termenii conceptuali ai formulării problemei, pentru a surprinde *asimetria* dintre sensul comun (privind „lucrurile care sînt") și sensul filozofic (privind „ceea ce sînt lucrurile"). Demonstrarea faptului că în primul sens „existența" este un predicat (iar problema corespunzătoare, „care entități există sau nu există?" este decidabilă prin analiză logică), iar răspunsul kantian își păstrează valabilitatea doar pentru sensul filozofic — duce la concluzia că problematica ontologică oferă, prin excelență, terenul pentru o analiză *extra-logică* a categoriei de „existență" și a altor categorii similare, în cadrul discursului natural.

În prelungirea unei asemenea analize *neformale*, P. F. Strawson propune o reconstrucție a metafizicii cu scopul de a elucida trăsăturile generale ale gîndirii conceptuale, semnificația categoriilor ontologice („existență", „obiect", „proprietate", „spațiu" etc.) în contextul raporturilor lor cu lumea extralingvistică. Denumită „metafizică descriptivă" ea este relevantă pentru faptul că „filozofia limbajului comun" nu declară problematica ontologiei „lipsită de sens", dar nici nu o practică în maniera clasică, ci o reelaborează într-o „problematică a faptelor conceptuale". Cum declară textual P. F. Strawson, „metafizica descriptivă se mulțumește să descrie structura actuală a *gîndirii noastre asupra lumii*"[16].

8. Reconstrucția filozofică preconizată prin aplicarea procedurii analitice își propune deliberat să aducă o limpezime conceptuală în contextul precizant al *truismelor* discursului natural. Truisme de genul propozițiilor factuale (care descriu — la *indicativ* — ceea ce este) se deosebesc de „propozițiile normative" (care indică — la *imperativ* — ceea ce *trebuie* să fie). Ele sînt cultivate, arătîndu-se în *ce sens* și *de ce* asemenea truisme sînt adevărate. Raportarea la truismele limbajului comun permite analizei, într-o manieră pe alocuri șocantă, să abandoneze sensul conceptelor din teoriile speculativiste (care le desconsideră) sau din cele logicist-reducționiste (care le contrazic), pentru a propune „deschideri" spre o conceptualizare mai riguroasă. Analiza urmărește să nu atenueze distincțiile noționale, dar nici să nu exagereze deosebirile, luînd întotdeauna ca suport al clarificărilor conceptuale nu un limbaj particular, specializat (cum este cel al logicii sau al fizicii), ci limbajul comun, natural, universal. Astfel, exponenții „filozofiei limbajului comun" ajung să depășească salutar, în domeniul *eticii*, disputa dintre *intuiționismul lui G. E. Moore* (care consideră că judecățile de valoare de genul „Acesta este bun" au același conținut cognitiv ca și judecățile descriptive de genul „Acesta este galben", cu singura deosebire că predicatul primelor desemnează calități non-naturale) și *emotivismul lui Ch. L. Stevenson*, de sorginte neopozitivistă (care consideră că judecățile de valoare, spre deosebire de cele descriptive, nu pot fi adevărate sau false deoarece nu au conținut cognitiv, ci, exclusiv, conținut emoțional). J. L. Austin, M. Black și J. Rawls demonstrează, prin utilizarea noii proceduri analitice, că ambele concepții aflate în dispută împărtășesc aceeași prejudecată, erijînd nepermis un caz particular (=judecățile descriptive) la rang de etalon general și asimilînd forțat propozițiile eticii propozițiilor asertorice. Ambele concepții conferă conținut cognitiv *numai* judecăților descriptive. Pentru a *accepta* conținutul cognitiv al judecăților

[16] P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Anchor Books, Doubleday & Co Inc., Garden City, 1963, p. XIII.

de valoare, intuiționismul *le reduce* la o specie a celor descriptive, după cum pentru *a contesta* conținutul lor cognitiv emotivismul aplică absolutizant judecăților de valoare criteriile logiciste ale semnificației preconizate de neopozitivism și, datorită *imposibilității reducției*, le declară „lipsite de sens". Analiza lingvistică constată însă că alternativa „intuiționism-emotivism" se bazează pe o premisă eronată, desconsiderînd specificul propozițiilor apreciative și normative, care au o mare importanță în viața cotidiană. În virtutea statutului lor ontologic și logic, raționalitatea lor nu se reduce la raționalitatea propozițiilor asertorice. Judecăților de valoare nu li se pot aplica criteriile logicistice pentru că au „o poziție originală" și, de aceea, cum subliniază John Rawls, pentru a le surprinde conținutul cognitiv, „criteriile *specifice* acestor judecăți nu sînt arbitrare. Ele sînt, de fapt, similare acelora pe care le aleg orice fel de judecăți luate în considerație" [17]. Rezultatul analizei îl constituie reabilitarea truismului „propozițiile eticii nu sînt propoziții asertorice", dar demonstrarea adevărului enunțului menționat permite trecerea de la o abordare *negativă* (tratarea reducționist-logicistă a propozițiilor etice ca „lipsite de sens") la o abordare *pozitivă* (studierea distincțiilor dintre sensul propozițiilor etice și al celor factuale). Discursul eticii nu mai apare ca inferior celui *teoretic*, ci ca un discurs *practic*, operînd cu judecăți de valoare ireductibile la judecățile descriptive și a căror raționalitate urmează a fi cercetată pornind de la specificul ei, omologat de suprema instanță de legitimitate: limbajul comun.

9. Pornind de la primatul „limbajului comun" în realizarea proiectului de renovare a filozofiei, noul tip de analiză își propune să confere rigoare demersului filozofic, oferindu-i „spațiu de joc" pentru o posibilă cunoaștere a faptelor conceptuale. Deschiderea spre noi cercetări pe tărîmul ontologiei sau eticii este notabilă. Precizarea frecventă că, urmînd un asemenea drum, „conceptele implicate vor reclama studii temeinice" [18] conține însă nu numai o binevenită reacție potrivnică improvizațiilor diletante, ci și o neavenită restricție metodologică: interdicția de a păși dincolo de faptele conceptuale, de clarificări ale categoriilor spre formularea — cu rigoarea sporită dobîndită — a unor teze cu privire la realitatea obiectivă, la raporturile omului cu lumea și cu civilizația făurită de el. Regula „tratați mai riguros problemele filozofice de ordinul II!" este doar o altă fațetă a regulei „cantonați-vă departe de tumultul epocii, în zona marginală a problemelor filozofice de ordinul II!". De aceea, ea exprimă, concomitent, grandoarea și decadența filozofiei analitice.

## IV. RENOVARE A METODEI SAU MARGINALIZARE A FILOZOFIEI?

Constatînd că implicația inevitabilă a unei asemenea optici asupra rosturilor filozofiei o constituie „marginalizarea filozofului", J. T. Desanti remarca: „Dacă avem în vedere filozofia astăzi dominantă, filozofia de limbă anglo-saxonă numită «filozofie analitică» (dar numele are puțină importanță), ea se prezintă ca o cunoaștere organizată și instituționalizată. Se produc acolo lucrări extrem de interesante, subtile, utile, dar ele rămîn lucrări ale unei școli. Ele se dezvoltă în cîmpul disciplinei, exact așa cum algebra sau topologia diferențială se dezvoltă în cîmpul lor. Aceasta antrenează cu necesitate pentru oamenii obișnuiți, în cel mai rău caz, un efect de intimidare sau de excludere, în cel mai bun caz dezinteresul, impresia că nu se referă la ei... Este totuși esențial să înțelegem bine că filozofia s-ar condamna la moarte dacă n-ar căuta să se articuleze pe întrebările omului obișnuit, dacă ea s-ar închide într-o nouă clericatură" [19].

Deși metamorfozată, în cele mai multe cazuri problematica abordată rezumă funcția filozofiei la cea de analiză a conceptelor utilizate, de clarificare a înțelesului întrebărilor în cutare sau cutare context de viață și „joc de limbaj". Consecința inevitabilă o constituie, chiar atunci cînd P. F. Strawson propune renovarea ontologiei prin elaborarea unei „metafizici descriptive", — deprecierea problematicii ontologice tradiționale, a încercărilor de a propune sinteze totalizatoare și de a atribui filozofiei funcția de concepție *generală despre lume*.

Ni se oferă astfel, ca alternativă la criticabila abordare pragmatistă sau existențialistă a problemelor vieții, renunțarea totală la „problemele filozofice de ordinul I" (cu privire la „cum este universul?" sau „care sînt raporturile omului cu universul și cu civilizația făurită de el?", „ce trebuie să facem pentru a ne adapta unei lumi în schimbare și a genera totodată schimbări novatoare?" etc.) în favoarea „problemelor filozofice de ordinul II" (cu privire la „înțelesul întrebărilor formulate", „ce spun filozofii"). Chiar dacă, urmînd îndemnul lui L. Wittgenstein din perioada *Investigațiilor filozofice*, expresiile lingvistice

[17] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, University Press, London, 1973, p. 48.
[18] *Ibidem*. p. 47.
[19] Entretien avec Jean — Toussaint Desanti; în „Le Monde", nr. 10/296, 8 mars 1978, p. 2.

sînt analizate prin „articularea" lor în diverse contexte programatice de viață, rămîne riscul potențial — recunoscut și de Max Black într-o controversă teoretică publică asupra judecăților de valoare — de a renunța la problematica filozofică clasică, și, totodată, de a renunța nu numai la o legătură a filozofiei cu practica, în accepțiunea ei îngust-pragmatistă, deformantă, ci și la legătura cu practica socială *în genere*, cantonîndu-se discursul filozofic într-un nou „turn de fildeș": cel al analizei lingvistice.

Incontestabil, prin analiza „faptelor conceptuale" cu mijloace noi (care le devansează pe cele logiciste) se aduce un spor de rigoare în clarificarea noțiunilor, în rezolvarea așa-numitelor *„philosophical puzzles"*, în formularea pertinentă a problemelor, dar se pune punct înainte de a se trece la propunerea unor soluții. Fără îndoială, instrumentele utilizate în analiza conceptuală ar putea oferi mijloace mai riguroase decît cele tradiționale pentru un asemenea scop. Dar filozofia analitică tratează analiza conceptuală nu ca un mijloc, ci ca un *„scop în sine"*. De aceea, cum argumentează Barrows Dunham, chiar atunci cînd analistul clarifică noțiunile de „dreptate", „înstrăinare" sau „război", discuția savantă hiper-specializată se desfășoară fără a trece de la planul „faptelor conceptuale" la cel al „faptelor sociale", fără a identifica surse ale nedreptății, cauze și forme ale înstrăinării în societatea capitalistă contemporană, factori generatori de risc ai războaielor. „Nu se trece de la reformularea problemelor la găsirea (sau, cel puțin, la căutarea!) soluțiilor" [20].

Deși elaborează un „instrument" de sporire a rigurozității demersului filozofic (care poate fi valorificat critic dintr-o perspectivă filozofică marxistă), exponenții „filozofiei limbajului comun", devenită astăzi dominantă în S.U.A., exercită, dincolo de intențiile lor, un rol prin excelență conservator, alegînd „să facă logică fără ontologie, evaluări fără criterii, filozofie a științei fără obiectul real și filozofie a istoriei fără referințe la viitor" [21] Ei promovează o filozofie care alimentează și justifică un fel de evaziune elitistă de la marile probleme sociale, morale și politice ale epocii. În aceste circumstanțe, în S.U.A., vechile confruntări filozofice, fără a fi abolite, apar supra-determinate de disputa între două modalități de practică filozofică.

Toate celelalte orientări filozofice, care se pronunță împotriva reducerii filozofiei la o „analiză a faptelor conceptuale" și pentru abordarea problematicii ontologice tradiționale din așa-numita „epocă de aur" a filozofiei americane (Peirce, James, Urban, Dewey, Santayana, Whitehead, Sellars) aruncă între ele — fără a escamota divergențele teoretice și ideologice — punți de legătură. Ele apar solidare în opoziția față de tabu-urile filozofiei dominante, în aspirația spre sinteze totalizatoare, în tentativa de constituire a unei concepții despre lume (deși uneori speculative și desuete, ca în cazul personalismului), în trecerea de la formularea întrebărilor la propunerea unor răspunsuri (chiar dacă sînt limitate sau false). Ele apar realmente divergente prin imaginea de ansamblu asupra lumii și atitudinea umană pe care o fundamentează (fatalistă, individualistă, critic-revoluționară), dar par totodată realiste printr-un alt mod de a practica filozofia, opus modului analitic. Chiar și fenomenologia, deși implică distincții esențiale în practica sa flozofică s-a încadrat în acest front anti-analitic, astfel încît John Wild a completat invitația fenomenologului francez Paul Ricoeur la o „dispută a umanismelor" printr-un apel pentru o „alianță" împotriva filozofiei analitice. Într-o asemenea „alianță" intră și existențialiștii (James Edie sau Paul Tillich), reprezentanții realismului critic (care susțin în ontologie un materialism naturalist de tip R. W. Sellars, dar conjugat cu un ambiguu dualism epistemologic), după cum intră și marxiștii americani. Dincolo de coloratura personală a concepției lor, ca marxiști ei se opun întîi celor care contestă problematica filozofică clasică și doar într-o a doua instanță se delimitează de interpretările idealiste și nedialectice ale acestei problematici. Tot ca marxiști ei pledează, cu o insistență în care se resimte timbrul confruntărilor ideologice din societatea contemporană, pentru o filozofie animată de patosul umanist al creării unei *teorii noi*, puse în slujba făuririi unei *lumi noi*.

Reacționînd îndreptățit împotriva transformării strălucirii formale și a rigurozității întrebărilor într-un *„scop în sine"*, filozofia marxistă nu acceptă minimalizarea sau desconsiderarea *metodei* analizei conceptuale, ci o articulează într-o metodologie dialectică suplă și nuanțată, acordîndu-i un rol opus celui inițial: în loc de a „bloca" drumul spre o concepție despre lume, să-l faciliteze prin valorificarea critică a unei proceduri analitice utilizabile în vastul ei program de reconstrucție teoretică, puternic ancorat în practica socială contemporană. Un asemenea program oferă promisiunile racordului între rigoarea analizei și anvergura sintezei, ale armonizării coerenței logice cu patosul umanist, ale deplasării accentului spre noi soluții de valoare.

---

[20] Barrows Dunham, *Ethics Dead and Alive*, A. A. Knopf, N. Y. 1971, cap *The Problem About Problem* (p. 5—25) și *Can I Know What's Right?* (p. 72—93).

[21] *Radical Currents in Contemporary Philosophy*, edited by D. H. De Grood, D. Riepe and J., Somerville, Warren H. Green Inc., St. Louis, Missouri, 1971, p. 13.

Filozofia analitică, după ce a încercat să desluşească numeroase „dileme", a deschis propria-i dilemă : *sau* ea este considerată o *filozofie* şi atunci îşi semnează singură condamnarea, *sau* este privită doar ca promotoare a unei *metode* de analiză conceptuală şi, în acest caz, reclamă — pentru fructificarea ei —, o altă filozofie, totalizatoare şi dialectică. Atunci cînd filozofia analitică vrea să se prezinte, orgolios, ca „singura filozofie originală" (M. Black), ea adevereşte fără să vrea, spirituala butadă a lui Camus : „Singura filozofie originală ar fi aceea care ar justifica o alta" [22].

[22] Albert Camus, *Caiete*, Bucureşti, Edit. Univers, 1971, p. 298.

# METODA FUNCTORIALĂ ŞI ISTORIA FILOZOFIEI

DE

TUDOR GHIDEANU

Posibilitatea principială a cugetării şi acţiunii umane presupune în mod necesar existenţa unor invarianţi, constante sau regularităţi. Din rîndul acestora fac parte şi criteriile ferme care sînt capabile să întreţină coerenţa judecăţii de valoare în istoria gîndirii filozofice. Aşa sînt : a) înlănţuirea cronologică a „vieţilor şi operelor" filozofilor, la Diogene Laertios ; b) teleologia internă a spiritului — de ridicare la conştiinţa de sine, la Hegel ; c) „ideile-forţă", la Alfred Fouillée ; d) problema raportului dintre fiinţă şi gîndire în marxism etc.

Vom insista, în cele ce urmează, asupra unor elemente ale logicii imanente *problemei raportului*, întrucît aşezarea entităţilor în cadrul unei *relaţii* nu a fost studiată în istoria ştiinţifică a filozofiei. Fr. Engels considera problema raportului ca problema fundamentală a filozofiei. El aprecia că această problemă acţionează în sfera concepţiilor despre lume ca o legitate perfect disjunctă : sau materialism sau idealism *(Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane)*. De fapt, relaţia ontologică dintre fiinţă şi gîndire a luat cînd chipul disjuncţiei („sau-sau"), cînd chipul conjuncţiei („şi-şi"), cînd pe cel al rejecţiei („nici-nici").

Interesant este că scepticii antici foloseau pentru respingerea concepţiilor dogmatice procedeul tetralemei (sau al cvadrilemei), care constă într-o combatere în patru timpi : 1. se afirmă un fapt, 2. se neagă acel fapt, 3. se afirmă şi se neagă acelaşi fapt în acelaşi timp, şi 4. se neagă afirmaţia precum şi negaţia aceluiaşi fapt, în acelaşi timp. Formulat în termeni ontologici, se poate spune că ceva : 1. este, 2. nu este, 3. este şi nu este, 4. nici este nici nu este.

Important este tocmai ultimul element al tetralemei. Gîndirea indiană (vezi, Nagarjuna, Gaudapada, Vasubandhu) îl echivala cu negaţia absolută (cf. Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec şi filozofia indiană*, Bucureşti, 1957). Scepticii puri recomandau abţinerea *(èpoché)*, ceea ce înseamnă tocmai ultimul element al tetralemei : „nici una nici alta". Aceasta era calea spre înţelepciune. Insistînd asupra acestei ultime laturi a tetralemei, Sextus Empiricus a enumerat între „expresiile sceptice" : „nu mai mult", „poate", „este îngăduit", „se admite", „mă abţin", „toate sînt nedefinite" etc. Toate, expresii pe marginea atitudinii : „nici una nici alta".

În fond este vorba despre un *functor (operator) logic*, pe care îl întîlnim şi la Platon (dialogul *Gorgias)* şi la Montaigne sau Descartes (îndoiala) şi la Kant (antinomiile) sau Schelling (dialectica posibilului). Astăzi există logici speciale care îi studiază proprietăţile : Peirce, Scheffer, Nicod ş. a. Numai că logica matematică, acceptîndu-l între constantele logice, nu a precizat sensurile pe care le conţine implicit. Pe bună dreptate, Anton Dumitriu arăta în *Istoria logicii* că privitor la aceste *syncategoremata*, scolasticii au ajuns la preciziuni cu mult mai mari decît logicienii contemporani. Pentru scolastici sensurile diferite ale fiecărei particule „erau clasate cu grijă şi se dădeau nenumărate exemple de sofisme pentru fiecare sens al unei syncategoremata" [1]. Singurul rezultat mai important la care s-a ajuns în logica matematică este acela al lui Nicod, care, folosind funcţia lui

[1] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1969, p. 393.

Peirce („nici"), a demonstrat că toate axiomele sistemului lui Russell pot fi reduse la una singură, dacă se folosește ideea de incompatibilitate (bara lui Sheffer).

Într-un studiu mai amplu asupra acestei probleme *(Metoda functorilor și filozofiile sociale nemarxiste ale secolului nostru)* am încercat să interpretăm faptul acesta simptomatic, al realizării unității logicii pe baza unui singur functor, dar mai ales am încercat să dezvăluim sensul adînc al prezenței lui în filozofia timpului nostru.

În opoziție cu ceea ce cred William și Martha Kneale *(Dezvoltarea logicii*, vol. II) despre lipsa de valoare filozofică a distincțiilor introduse de Peirce în logica relațiilor (vezi de ex. „relativele medadice"), în fapt, gînditorul american este cazul exemplar pentru unitatea, existentă în opera sa, între logica „nici" și o filozofie a hazardului (tychism) bazată pe cele trei principii : primeitatea, secundeitatea și terțeitatea, adică pe „evidențe de sens" care exprimă experiența pură „dincoace de exprimabil", reacția spiritului față de experiența pură și mijlocirea pură sau „reacția ca reacție". Este vorba, în aceste trei principii, despre „singularul absolut", unic și indeterminat, despre „adevăratul universal" susceptibil de determinare și despre „natura absolută" care nu este nici în lucruri nici în spirit.

Aflat între presocratici și Duns Scot, filozoful american a pus metafizica pe calea modală a unui viitor condițional, a unui „faillibilism", a descoperirii inexacte și parțiale, în care, dacă hazardul este primordial, încheierea nu poate fi alta decît mijlocirea *nici* prim, *nici* secund.

Poziția lui Peirce este simptomatică pentru demersul revelării consecințelor plurale ale filozofiilor structurate pe functorul „nici". Căci dacă în istoria filozofiei pot fi cu ușurință identificate strategii în „sau", strategii în „și", astăzi, în chip sufocant, proliferează strategiile în „nici". Desigur, în încercarea noastră nu este vorba de a da curs unui gînd al lui N. Rescher *(Topics in Philosophical Logic*, 1968) de a înfăptui o logică a filozofiei sau de a aplica logica simbolică la dezvăluirea unei filozofii particulare, ci de a surprinde — în limitele unei simptomatologii stilistice — legăturile esențiale care structurează filozofiile ce au încercat evitarea disjuncției (dualismelor) și conjuncției (monismelor dialectice).

★

Pe lîngă această problemă au trecut cu mijloace specifice doi gînditori : neohegelianul Alexandre Kojève *(Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I, 1968) și Stefan Lupașcu *(Principiul antagonismului și logica energiei*, Hermann, 1951). Primul, tratînd problema para-tezei a socotit-o, pe aceasta un „pseudo-discurs dezbrăcat de sens", deoarece contrazice tot ceea ce el afirmă. Para-teza echivalează cu tăcerea [2], pentru că acest „pseudo-discurs" are „în același timp" două sensuri, din care unul este negația „totală" a celuilalt. „Astfel — scrie Kojève — avînd intenția de a afirma « în același timp » Teza și Antiteza într-un « la fel ca » *(sowohl-als-auch)* și de a le « sintetiza », suprimînd comunul lor « sau-sau » *(entweder-oder)*, para-teza le neagă pe amîndouă « totodată », anulîndu-le în și printr-un « nici-nici » *(weder-noch)*, pentru ea definitiv și necesar, adică valabil peste tot și mereu, cel puțin începînd din momentul cînd nu va mai exista nicăieri discurs care să aibă un sens altfel decît cu adevărat comun" [3].

Trebuie subliniat totuși un fapt : Kojève n-a înțeles, aici, trei lucruri : (1) că structura „nici" nu poate fi și nu trebuie să fie identificată cu negarea conjuncției logice, pur și simplu ; (2) că nu este o negare a negației ; (3) că logica „nici" are alte implicate metafizice decît cele ale sistemului științei al lui Hegel.

La rîndul său, Ștefan Lupașcu consideră că logica și filozofia nu trebuie să îndepărteze contradicția și nici să atenueze ființa într-o sinteză pozitivă (Hegel), ci, dimpotrivă, să facă loc raționalității și iraționalității într-un dualism antagonist contradictoriu. Contradicția — spune Lupașcu — trebuie organizată prin integrarea dualității dintre actualizare și potențializare, dualitate ce presupune o energie, o putere, un dinamism invers, de trecere de la una la cealaltă *(Ce este o structură*, p. 50—58). Contradicția nu trebuie să se rezolve, ci să se autodepășească, să urce la un nivel meta al cuantumului de antagonism inițial, să cîștige în dinamism antagonist. Singurul principiu cu adevărat universal, după Lupașcu, este „principiul complementarității contradictorii", deoarece cele două tendințe fundamentale ale lumii sînt : omo-, genizarea identifiantă (tendința spre unitate, care ar corespunde raționalului) și heterogenizarea diversificatoare (corespunzătoare iraționalului). Lupașcu a dezvoltat logica dinamică a contradictoriului ca pe o axiomatică, axată pe actualizare, pe potențializare și pe starea nici actuală nici potențială (starea T). Importantă, în logica lui Lupașcu, este tocmai starea T în care are sens să vorbim despre o non-contradicție relativă în interiorul unei contradicții ireductibile. În logica lui Lupașcu adevărul și falsul devin funcții ale stării T, iar finitul este perpetuu depășit într-un transfinit, fără ca infinitul să poată fi atins cîndva. Lupașcu distinge, pe această bază, trei logici : a identității (extensivă), a inten-

[2] Alexandre Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I, 1968, p. 63.

[3] *Ibidem*, p. 66.

siunii (diversității) și logica echivocului. Acestora le corespund trei dialectici, lipsite de sinteză, capabile să se deschidă mereu în implicații contradicționale complexe de implicații.

Tematizînd aceste probleme, Lupașcu a intuit pericolul înscrierii gîndirii pe drumul unui fals infinit care se îndreaptă, la limită, către o moarte a logicului și a principiului existenței (vezi și Marc Beigbeder, *Contradicție și noul intelect*, 1972). Incluzînd, în logica sa, majora problemă a timpului, Lupașcu nu a putut scăpa el însuși unei derive epistemologice, apreciind că timpul nu poate fi nici finit, nici infinit, ci numai transfinit.

O întrebare stăruie cu obstinație : ce poate să ne spună acest simptom contemporan al unei multiple prezențe a lui „nici"? Se poate răspunde că filozofia nu-și poate lega altfel „problemele" decît tetralemic, adică prin „sau", „și", „nici". Tetralema, legătura în patru chipuri, este o structură în posibilitățile reale ale istoriei filozofiei; ea este, într-un sens, absolută, și capătă doar o colorare istorică de un fel sau altul. Spre a vorbi mai clar, trebuie înțeles că ea este identificabilă și comportă o simptomatologie filozofică ; ea nu este paradigmatică și nu presupune un ciclu necesar, evolutiv, de la „sau" la „și", și nici de aici la „nici".

Această realitate legică a istoriei filozofiei ne deschide către ontologia implicită a functorilor, bază pentru un nivel teoretic mai profund, pe care îl cere istoria filozofiei. Despre demnitatea ontologică a functorilor logici „sau", „și", „nici", se poate susține că primatul îl deține, în fața rațiunii ordonatoare a omului, distincția calitativă, individuația, disjuncția („sau"). Dacă rațiunea umană nu ar avea, vizavi de ea, o ordine (Logos) mai amplă, anterioară și exterioară ei, aceea a ființei conexiunilor între lucruri distincte și fenomene, ea însăși nu ar fi posibilă.

Sub raport ontic-ontologic, la fel de originară ca și disjuncția, este conjuncția („și"), deși, din punct de vedere gnoseologic, în ordinea descoperirii de către rațiunea umană, ea este secundă. Ordinea conjuncției ontic-ontologice este însă superioară ordinii disjuncției ontic-ontologice, fapt confirmat de ivirea spontan dialectică a legilor în știință și a metodei dialectice în filozofie.

Situația ontic-ontologică a lui „nici" este însă radical alta. Sub raport ontic propriu-zis, „nici" nu are ființă decît în „falsul" hesiodiac al ipotezei Haosului ca origine a lumii (fals, deoarece astfel de ipoteze creează un hiatus în temei, între haos și cosmos — la orice nivel — fiind principial imposibilă o coerență genetică sau de fond). Demnitatea ontologică a acestui functor logic este esențialmente secundă. Ea ține numai de sfera legităților intelective, de exigențele și posibilitățile de „joc" și „libertate" ale rațiunii și imaginației. Căci „nici" este precum un soi de „nemulțumire" congenitală a gîndirii, în fața realității sufocante a disjuncției și conjuncției. „Nici" nu are ființă decît legat de disjuncție și conjuncție, ca o pretenție de instituire a unei alte ordini. „Nici" nu este decît al conștiinței — al unei anumite conștiințe. El poate exprima o stare de spirit epocală, dacă ia chipul unei filozofii preponderente. Nu întîmplător se optează uneori, în filozofie, pentru această inoțiune logică.

„Nici" este revendicativ de o nouă ordine, de o nouă scară a valorilor. Dar, el nu este o negație și nu are nici calitățile acesteia. El se vrea un „dincolo" (sau un „dincoace"), un „meta" al oricărei distincții, o neîncheiere indefinită (fals infinit). „Nici" poate să apară ca o tentație a conștiinței umane de a-și epuiza posibilitățile. Dar gîndirea nu se epuizează în folosirea mijloacelor, procedeelor și legăturilor ei. Dimpotrivă, ea se subtilizează, epuizînd istoric posibilitățile de paradox și de eșec temporar, căutîndu-și lumina ordinii și a cuvîntului, și nu calea „falsului infinit" (regresiv sau progresiv) sau întunericul tăcerii.

În logica imanentă istoriei filozofiei, opțiunea unei concepții pentru un functor, pentru o „legătură" logică, o atitudine, așa cum, de pildă, este opțiunea pentru „nici" în filozofia fenomenologică, dă mijloacele ferme de interpretare a temeiurilor metodei filozofice folosite și a dezvoltărilor acesteia la nivel ontologic, epistemologic, axiologic etc.

În alți termeni, *criteriul functorial* devine un *criteriu complementar* de judecare, pe lîngă acela al problemei fundamentale, el putînd permite accesul cognitiv de la stilul la sensul unei filozofii. Problema este dacă „nici" poate însemna reflectarea unei „lumi" sau, mai curînd, reflectarea unei atitudini umane, generate de o anumită lume istorică. În unul din sensurile sale, „nici" apare ca semnul unei atitudini sociale de ruptură, de sfîșiere, de tragism, semnul unei derive a acțiunii și gîndirii umane.

„Nici" este o legătură logică ce nu se poate automenține. El trimite la o re-afirmare, la o revenire către distincție, la o transcendere a sa proprie către pozitiv, și nu către suspendare neutrală. Se poate afirma că o structură, o legitate a lui „nici" — așa cum o probează istoria — este imposibilitatea de a rămîne la „pozitivul suspendării (épochè)", la perspectiva potențat deschisă a „interogației interogației". Această condiție de imposibilitate face expres impasul filozofiilor structurate sau întemeiate pe functorul „nici", face evidentă ambiguitatea lor logică și istorică.

Referitor la fenomenologie, se poate observa că o trăsătură caracteristică a modului de a gîndi întemeiat pe functorul „nici" este inversarea, transportul lui „nici" din

gnoseologie în ontologie, adică de la gîndire la ființă. Aceasta explică stilul propriu al filozofiei fenomenologice, în care, „și", „sau" etc. devin elemente numai ale gîndirii — deci sînt apreciate ca nereale, artificiale — în vreme ce „nici" este existențial, adică primordial, originar și original.

Înlocuirea relației cognitive dintre subiect și obiect cu o relație de ființă (intenționalitate, conștiința este conștiință de ceva) reprezintă propriul filozofiilor fenomenologice. Menționăm și alte caractere care definesc specificul acestei filozofii structurate pe functorul „nici": (a) intenționalitatea și reducția fenomenologică dețin fundamental structura functorială „nici"; (b) „ninismul" fenomenologic (neutralism filozofic de intenție, și nu real) reprezintă „ultima" posibilitate filozofică, deoarece el s-a impus ca anulare a disjuncției (a sumei valorilor stabilite, constituite); aici, trebuie arătat că planul filozofic al folosirii functorilor este mult mai limitat decît planul pur logic; (c) „nici" nu introduce o altă entitate, ci caută să afirme primordialitatea ontologică a unei „relații" (nici una, nici alta); (d) „relație" de ființă (de ex. trăitul în fenomenologie), „nici" face ca relatele să nu aibă ființă și valabilitate prin ele însele (suspendă chestiunea independenței reale); (e) această structură favorizează o filozofie ambiguă pe toate planurile: ontologic, gnoseologic, etic, estetic etc., (f) adesea, ambiguitatea, spre deosebire de contradicția reală, este sau contingență și haos, sau absurd, excludere a termenilor ca unică legătură (Albert Camus); (g) fenomenologia trădează un romantism tîrziu și naiv, al unei credințe într-o „libertate" a filozofiei, lipsită de premise. Acesta este unul dintre dogmatismele esențiale ale filozofiei laice din secolul nostru.

★

Să materializăm această caracterizare în substanța filozofiilor fenomenologice.

Edmund Husserl își centra concepția pe gîndul „revoluționar" al intenționalității: conștiința este conștiință de ceva. În ultimă analiză, avem de-a face cu un domeniu „neutru", fluxul trăitului, care nu este nici realitate fizică, nici psihică, nici substanță spirituală, iar ceva-ul conștiinței nu este nici construit de conștiință, nu este nici într-o conștiință, receptacul și nu este nici în-sine. De asemenea, pentru Husserl, celebra „punere între paranteze", reducția fenomenologică, nu este nici negație, nici îndoială, ci „neutralizare" a lumii. Conversiunea radicală, despre care a vorbit Husserl, și după care, ca intenționalitate, conștiința se extinde la ființa în întregime, s-a dorit a fi „nici idealism, nici materialism". Întreaga creație husserliană, axată pe ideea fundamentală a intenționalității, reprezintă tentația filozofică de a depăși disjuncția, binaritatea organică a filozoficului.

Reacție de ocolire a opțiunii față de valorile tradiției filozofice, fenomenologia a proliferat în chipurile cele mai diverse. Astfel, Martin Heidegger, depășind dimensiunea transcendentalistă a intenționalității, pornește de la tonalitatea afectivă care pune omul în fața neantului: angoasa funciară. Ea este o imposibilitate de a primi o determinare oarecare. În angoasă ne afundăm „într-un fel de indiferență", nimic nu rămîne ca sprijin, „plutim în suspensie". Neantul nu este nici obiect, nici existent, nici „pentru sine", nici alături de existent. El este condiția ce face posibilă revelarea existentului pentru realitatea umană. Heidegger a încercat să depășească logica, în particular negația logică, într-o instanță mai originară, aflată „dincolo" de logică, dar comprehensibilă printr-o „tonalitate afectivă". Această „depășire a logicii" ține, și ea, de o filozofie „ultimă", filozofia structurată pe functorul „nici". Ajuns la paradoxul zicerii absolutei tăceri, Heidegger a scris: „Filozofia nu se decide nici pentru nici contra... Ea rămîne în indiferență".

Maurice Merleau-Ponty — unul dintre cei mai reprezentativi gînditori ai „nici"-ului fenomenologic în filozofia franceză — consemna cu luciditate: „Această filozofie este expresia unei lumi dislocate. Aceasta reprezintă desigur adevărul ei" *(Humanisme et terreur,* p. 205).

O colorare expresă a prezenței opțiunii „nici" poate fi făcută apelînd la fenomenologii francezi, care, în acest sens, aproape că au epuizat folosirea acestui functor, de la ontologie și epistemologie și pînă la axiologie, etică și estetică. Astfel, un fenomenolog al temporalității precum Gaston Berger va suspenda atît ateismul existențialist al temporalității absolute, cît și dogmatismul mistic al transcendenței eterne absolute. El va vorbi despre „mitul timpului", construcție a omului. Timpul, pentru Gaston Berger, nu este nici o lege a reprezentării, nici o categorie ce s-ar impune conștiinței noastre transcendentale, nici un cadru real obiectiv, independent de conștiință; Timpul este pentru el o irealitate, un miraj, un mit creat de revolta omului împotriva morții și, totodată de voința practică de putere *(Phénoménologie du temps et prospective).*

Un filozof al acțiunii, cum este Raymond Polin, construiește o adevărată axiologie pe structura „nici". De factură sartriană, ca metodologie și tematică, Polin prescrie șansele unei libertăți umane aflate în indeterminare și nesiguranță. Pentru o astfel de axiologie, valoarea nu este nici obiectivă, nici subiectivă, ea nu există nici dată, nici cunoscută. Valoarea există, pentru R. Polin, numai în măsura

în care evaluăm în acțiune și creație. El cultivă, deschis, un „indeterminism total" și un „pluralism indefinit al ierarhiilor axiologice", căutînd să depășească, deopotrivă, realismul axiologic și scepticismul axiologic. El propune un „irealism valoric", întemeiat pe atitudinea „cinică". În această perspectivă, creația ca operă a „cinicului" aflat „dincolo de orice grijă etică față de coerența cu binele și răul" *(La création des valeurs)*. este o permanentă temporalizare, transcendere, depășire care se vrea detașată și de operă și de normă !

Filozofia absurdului și a revoltei, pe care ne-a lăsat-o Albert Camus, evoluează sub specia aceleiași opțiuni „nici". Absurdul reprezintă „divorțul" radical dintre om și lumea sa. El nu este nici omul, nici lumea, ci raportul de incompatibilitate al acestora, ca singură legătură reală. Absurditatea vieții umane suspendă, simultan, atît speranța cît și sinuciderea.

La rîndul ei, opera esteticianului Mikel Dufrenne se vrea fundată în acel punct al „echilibrului metastabil" dintre om și lume. Poezia, ca și mitul, descinde dintr-o „minunată stare de confuzie" care este „dincoace" de distincția interiorității și exteriorității, exprimînd „conaturalitatea" omului și a cosmosului. Punînd chestiunea metafizică a unui fond (și nu a unui fundament), a unui „dincolo", a unei „puteri" — pe care Mikel Dufrenne o echivalează cu *natura naturans* — filozoful precizează că nu este vorba nici de esență în spatele existenței, nici de un principiu sau cauză primă, nici de sensul aflat în spatele non-sensului etc., ci este vorba despre „ființa în ființare" *(Poeticul)*.

În aceeași familie a filozofilor „niniști", a celor tributari functorului „nici", îi aflăm și pe Teilhard de Chardin, Paul Ricoeur, J. — P. Sartre, Simone de Beauvoir ș. a. Astfel, etica personalistă a lui Paul Ricoeur se axează pe poziția „intermediară" a omului, pe „fragilitatea" și non-coincidența omului cu sine, pe „disproporția" și pe „pateticul mizeriei", într-o așa-zisă „non-dialectică a voluntarului și involuntarului" *(Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité)*.

Sartre a ajuns la un „monism al fenomenului", inamic al tuturor dualismelor, deoarece, spune el, fenomenul nu este nici interior, nici exterior, ci este singurul „absolut indicativ de sine însuși". Filozofia lui Sartre, axată pe facticitate, temporalitate și neant, eșuează într-o teorie a non-existenței și într-o antropologie individualistă *(L'Etre et le Néant* și *Critique de la raison dialectique)*.

Simone de Beauvoir și Maurice Merleau-Ponty, aparent aflați pe poziții deosebite, dezvoltă pe aceeași structură „nici", prima, o „morală a ambiguității" *(Pour une morale de l'ambiguité)*, cel de al doilea, o „filozofie a ambiguității", filozofie care își caută temeiurile într-o instanță aflată „dincoace de da și de nu" *(Phénoménologie de la perception, Signes, Sens et non-sens, Le Visible et l'Invisible* etc.).

★

Întrebarea referitoare la efectul spiritual pe care îl poate avea diferita legătură a valorilor și conceptelor de bază dintr-o filozofie rămîne fără răspuns cîtă vreme nu se asumă genul de binaritate specifică pe care îl deține nivelul teoretic al filozofării. Căci, dacă în logică unificarea printr-un functor (de ex. prin „nici") poate exprima un progres al cunoașterii, o stăpînire mai deplină a mijloacelor, barînd calea unei derive simbolistice a formalismelor, calea proliferării indefinite a logicilor, în filozofie și pentru filozofie tentativa depășirii conjuncției și disjuncției, a logicii cu valori distincte, conduce la un rezultat cu totul opus. Într-un sens, se poate afirma că filozofia ține de originaritatea limbii, ca și mitul sau poezia. Elementele sintaxei filozofiei sînt, pentru acest motiv, de o covîrșitoare importanță.

Depășirea prin „nici" a filozofiilor tradiționale, axate pe opoziția reală dintre materie și conștiință, are drept consecințe directe : (1) proliferarea orizontală indefinită (adică în fals infinit) a construcțiilor filozofice (pentru că, în acest caz, se poate filozofa cu orice) ; (2) valorile și sensurile își pierd consistența ontologică ; (3) lipsa premiselor pentru o gnoseologie autentică, deoarece, cercul solipsist al intersubiectivității sau praxisului exclusiv nu poate da temei unei cunoașteri reale ; (4) divorțul cu ipoteza ontologică a științelor naturii, care este ipoteza „simțului comun", a credinței naive în realitatea lucrurilor ; (5) incertitudinea, ca proiect al socialului (vezi Polin, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty) ; (6) indecizia ca proprietate fundamentală a actului individual ; (7) indiferența ca generalitate (neputincioasă) a „unității" umanității ; (8) egalizarea idealurilor și valorilor, absența ierarhiei creatoare etc. etc.

Toate aceste implicații și consecințe ale structurilor „nici" într-o filozofie probează existența unei adevărate legități a diasporei filozofice sau, mai corect spus, a legii creșterii entropiei filozofice. Dacă filozofiile tradiționale (între care filozofii fenomenologi și cei existențialiști trec și marxismul) structurate pe functorii „sau" (de ex. cele tributare metodei metafizice de gîndire) respectiv „și" (cele dialectice) nu puteau prolifera indefinit, deoarece acești functori mențin valorile binare, filozofiile fenomenologice din vremea noastră, structurate pe „circularitatea indiferentă" a functorului „nici", sînt practic inepuizabile, pot varia infinit (în sensul „infinitului fals", pas cu pas), ceea ce nu repre-

zintă nicidecum un progres al cunoașterii filozofice.

În filozofie, prima consecință a folosirii acestui functor este structura lui generativ-entropică, determinantă de haos și multiplu, ceea ce îl face impropriu pentru cunoaștere.

Introducînd un adevărat hiatus în temei (deoarece nu acceptă devenirea istorică de la natură la societate, de la raționalitatea legică la logica umană), antropologismul exclusivist devine un monism al haosului, indistincției și tăcerii, un monism al entropiei gîndului filozofic. Într-un sens, orice monism filozofic desfășurat pe structura „nici" este un monism entropic ce ține de sfera mulțimilor vagi (vezi Gr. C. Moisil, *Lecții despre logica raționamentului nuanțat)* și de proprietățile acestora. Refuzul binarității esențiale a filozofiei în concepțiile fenomenologice de azi, prin sufocanta frecventare a structurii „nici", se răzbună, căci binaritatea reapare, dar numai ca ambiguitate, echivocitate și absurd.


## Filozofický Časopis

(R.S. Cehoslovacă)

### Nr. 5/1978

Din sumar: J. NETOPILÍ, Locul științei în progresul tehnico-științific și în progresul social; Z. JAVŮREK, Dialectica și perspectiva sistemică; E. G. JUDIN, Activitatea și perspectiva sistemică; P. FRANZ, Dialectica identității și diferenței — bază filozofică a concepției generale a sistemului; J. ZEMAN, Informație, structură și timp; K. BERKA, Bernard Bolzano; T. BEDNAROVA, Aspectele psihologice ale concepției democrat-revoluționare despre lume a lui N. G. Cernîșevski.

### Nr. 6/1978

Din sumar: I. S. NARSKI, Despre structura practicii ca o categorie filozofică; M. JANKOV, Materialismul contra dialecticii; R. STEIGERWALD, Filozofia burgheză contemporană în R.F.G. și implicațiile ei în principalele conflicte politice; J. ČERNÁ, Hermeneutica burgheză contemporană și problemele metodologice ale științelor sociale și istorice; V. HEROLD, Problemele contradicției în dezvoltarea filozofiei cehe; K. BERKA, Teoria deducției la Aristotel; M. MRÁZ, Aristotel — cunoașterea realității și realitatea cunoașterii; M. T. IOVCIUK, Democratul revoluționar rus N. G. Cernîșevski, destinul său ideologic, teoretic și știința sovietică.

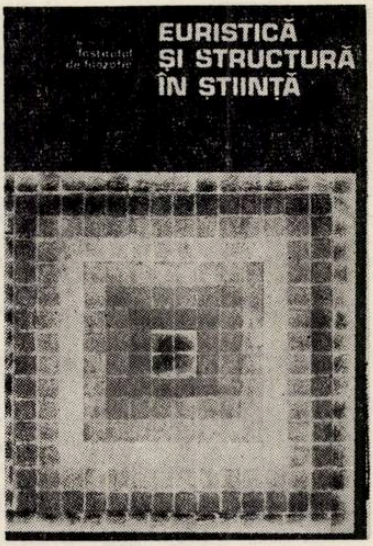
# OPINII DESPRE CĂRȚI

*În obiectiv:*

EURISTICĂ ȘI STRUCTURĂ ÎN ȘTIINȚĂ

(culegere de studii) coordonator: Angela Botez

EDIT. ACADEMIEI R.S. ROMÂNIA, 1978, 205 p.




## ACTUALITATEA CRESCÎNDĂ A FILOZOFIEI ȘTIINȚEI

DE

VICTOR SĂHLEANU

Titlul însemnărilor de față nu poate să surprindă pe cel care contemplă, oricît de fugitiv, peisajul intelectual al vremurilor noastre.

Două sînt motivațiile pe care am vrea să le evidențiem, din capul locului, pentru această situație: dinamismul extraordinar al cercetării științifice și marea confruntare ideologică generată de apariția și dezvoltarea marxismului.

Progresul cunoașterii științifice a fost din totdeauna o „invitație la filozofie", la meditații asupra limitelor simțului comun și asupra fundamentării depășirii acestuia (ca și a mitologiilor). Din momentul în care cunoașterea științifică s-a afirmat ca un demers distinct calitativ, ea a încercat să se delimiteze și ca metodologie, ca o *cale* specifică a gîndirii în căutare de adevăr. Unul dintre dezideratele gîndirii care se examina pe ea însăși în operațiile specifice cercetării științifice era descoperirea și explicitarea acestei căi și transformarea a ceea ce obținea prin demers descriptiv, în regulă de „conducere a spiritului" investigator, în indicație prescriptivă. Problema are o evidentă intenție practică: înlocuirea creației științifice spontane și oarecum întîmplătoare, rezultat al unui proces psihologic obscur al persoanei, printr-o operație sistematică cu roade asigurate, desfășurată după principii verificate. Spiritul creator ar deveni astfel „cultivabil" ca un ogor, realizîndu-se și în domeniul unui important sector al producției spirituale un salt calitativ analog celuia care, în domeniul producției alimentare, l-a constituit trecerea de la viața de vînător și culegător la agricultură și creșterea animalelor [1].

[1] Linia filozofico-metodologică a urmăririi acestui deziderat nu a fost și nu este singura. La sfîrșitul secolului trecut, Galton a preconizat una antropologică (în opera sa *Hereditary genius*), iar la începutul secolului nostru, W. Ostwald — una „persono-

Metodologia întrevăzută era privită ca o *logică aplicată* — dar asupra logicii (sau logicilor) implicate urma să se concentreze atenţia celor ce-şi puneau aceste probleme. O ştiinţă foarte dinamică oferă abundent material empiric pentru studierea căilor efectiv urmate de savanţi; cînd ea include şi cotituri revoluţionare ( ca cele ale fizicii cuantice, relativiste etc.), materialul este cu atît mai instructiv. Totodată, dinamismul ei se cere întreţinut prin aplicaţiile scontate, mai ales într-o epocă în care ştiinţa devine o forţă nemijlocită de producţie (sau de destrucţie — în utilizările sale militare), în care există mari competiţii (unele internaţionale) ca şi imperativul diminuării unor decalaje şi al afirmării popoarelor mai puţin favorizate de către istoria de pînă acum.

Pe de altă parte, apariţia şi afirmarea marxismului a pus în altă lumină conceptul de obiectivitate a adevărului ştiinţific şi a cercetării ştiinţifice, legătura dintre formele conştiinţei sociale (la nivel societal sau individual) şi existenţa socială, semnificaţia istoriei ca şi rolul (pozitiv sau negativ) al filozofiilor în progresul ştiinţei. Marxismul a oferit o concepţie despre lume, viaţă şi societate, dar şi o metodologie *generală* aptă să călăuzească înţelegerea profundă a achiziţiilor gnoseologiei şi epistemologiei, descoperirea şi „buna folosire" a acelor metode particulare care ar putea fi codificate într-un îndreptar util oamenilor de ştiinţă. În acelaşi timp dezvoltarea marxismului *presupune* dezvoltarea ştiinţei şi chiar „revoluţionarea" ei, pînă la nivelul adînc al categoriilor, ca şi „în suprafaţă" la nivelul mentalităţii comune care se cere impregnată de spirit ştiinţific autentic. Dialogul critic, dar deschis, cu cercetările epistemologice contemporane, asimilarea selectivă a contribuţiilor filozofice internaţionale, este o condiţie *sine qua non* a unui schimb necesar de valori spirituale care să fundamenteze o filozofie *ştiinţifică* a progresului ştiinţific.

★

Volumul intitulat *Euristică şi structură în ştiinţă*, elaborat de un colectiv al Institutului de filozofie din Bucureşti poate fi salutat cu satisfacţie de către toţi cei care, la noi în ţară, se interesează de mişcarea de idei din domeniul filozofiei ştiinţei. El informează cu competenţă despre principalele curente de „specialitate" şi despre autorii de prestigiu mondial; totodată aduce contribuţii creatoare ale colaboratorilor, sub forma unor critici pertinente, a unor tentative de sinteză ca şi a unor teze personale de real interes. Ponderea informativului şi a originalităţii este diferită de la un studiu la altul; unele aparente repetări sînt de fapt incidenţe complementare la aceeaşi tematică.

Studiul introductiv despre *Orientări şi metode în epistemologia modernă*, semnat de Vasile Tonoiu, este înadevăr o foarte clară „introducere" în problemă. Aderăm la punctul de vedere al autorului după care, luînd în considerare faptul că „epistemologia este astăzi practicată şi înţeleasă în moduri extrem de variate" (p. 13) nu are sens o „degajare inductivă a ceea ce este comun cazurilor provenind din diferite surse de polisemie". După prezentarea concepţiei lui I. Scheffler (1963) potrivit căreia filozofia ştiinţei are a se preocupa mai ales de explicarea sistematică şi filozofic-inteligibilă a termenilor structurali-cheie, V. Tonoiu trece la *Filozofia fizicii* a lui M. Bunge (1973), elaborată de pe poziţiile unui „realism critic", ale cărui presupoziţi (scrie criticul) sînt tot ale realismului naiv. Se preferă „perspectiva umană, social-istorică şi culturală a obiectivităţii" (p. 19), aşa cum o admiră în opera lui F. Gonseth (al cărui comentator binecunoscut este chiar V. Tonoiu). Este posibilă, sau oportună, elaborarea unei teorii generale a structurii ştiinţei? — iată întrebarea dezbătută în continuare, cu care ocazie se trece în revistă „raţionalismul critic" al lui K. Popper. Pe acest epistemolog îl preocupă în special *problema creşterii cunoaşterii* şi, în centrul ei, existenţa sau inexistenţa unei *logici* a descoperirii ştiinţifice. Asupra acestei sub-probleme înadevăr centrale se va reveni pe larg în alt studiu, Opera atît de discutată a lui Th. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* este privită ca o „viguroasă reacţie negativă la perspectiva logic-lingvistică de abordare a ştiinţei" (p. 27). Prin Kuhn se ajunge la *Epistemologia genetică* (1950) a lui J. Piaget, căruia — după cum vom vedea — i se consacră, în volum, un studiu amplu — şi însfîrşit, la Fr. Russo (1974), care preconizează un pluralism metodologic în epistemologia istorică. La sfîrşitul unor consideraţii de ansamblu, V. Tonoiu se ridică împotriva eclectismului unor retinse sinteze şi preconizează, la rîndul său, „reconstrucţii globale ale gnoseologiei clasice" (p. 36).

În studiul său intitulat *Raţionalitatea ştiinţei şi progresul cunoaşterii*, Ilie Pîrvu se ocupă de unele „direcţii de reconstrucţie şi modele sistematice" Şi acest autor nu este mulţumit de „actuala stare de complementaritate", dorind o „sinteză productivă" (p. 67). Dar ce a însemnat şi ce înseamnă „raţionalitatea ştiinţei"? Sub influenţa lui K. Popper, mai ales, problema s-a reformulat ca problemă a raţionalităţii *progresului* ştiinţei, în special a schim-

---

logică", de identificare şi caracterizare a tipurilor de creatori. Tot el se gîndea la constituirea unei ştiinţe multidisciplinare, *geniologia*, aptă să precizeze şi să pregătească în concret factorii de creativitate.

bărilor conceptuale. Este justificată tradiţionala identificare a raţionalităţii cu logicitatea? Există o invarianţă istorică a principiilor şi criteriilor raţionalităţii? Orientările studiate de Ilie Pîrvu sînt considerate mai ales ca reacţii la concepţia logistică şi la aşa-numita epistemologie carteziană (p. 69). Se trece în revistă, mai întîi, modelul inductivist al justificării ştiinţei (R. Carnap) eşuat — spune autorul —, ceea ce l-a făcut pe Carnap să încerce, în anii mai noi, o justificare *pragmatică* a raţiunii teoretice, sub forma unei teorii a deciziilor umane în condiţii de risc (o *metateorie a praxisului*, după caracterizarea lui Stegmüller). Carnap mai este ilustrativ şi prin adoptarea unei atitudini formaliste, teoriile fiind înţelese (după modelul metamatematicii) ca sisteme de propoziţii organizate axiomatic (punct de vedere „lingvistic"). Modelul lui K. Popper este antipozitivist; eticheta (dată de Quine) de *metodologie negativă* i se potriveşte tot atît de bine ca şi cel de *raţionalitate critică*; dar Popper neglijează istoria externă, metodologia sa este — în fapt — apriorică, supraistorică sau anistorică. Prioritatea problemelor logice este contestată de *reconstrucţia istorico-critică* propusă de Kuhn, Feyerabend, Polanyi. Ştiinţa este un proces istoric, şi încă unul neomogen (p. 81) — dar aceasta nu înseamnă că n-ar exista principii generale care să poată ghida reconstrucţia. „O serie de soluţii mai constructive în judecarea raţionalităţii ştiinţei pe temeiuri istorice — arată Ilie Pârvu — vin din partea adepţilor „epistemologiei evoluţioniste" (Toulmin, Campbell, Skolinowski, Bachelard, Mc Mullin ş. a.)" (p. 82) De exemplu, Toulmin se îndoieşte că există principii fixe şi necesare ale înţelegerii umane: raţionalitatea nu se identifică cu logicitatea. După acelaşi, disciplinele nu sînt constituite din sisteme de propoziţii, ci din „populaţii de concepte". Imaginea este „nelingvistică" (p. 84). Mai departe, autorul, pornind de la Heisenberg (1948), discută conceptul de *teorie ştiinţifică închisă* şi include în dinamica ştiinţei contribuţia factorilor pragmatici, ţinînd de comportamentul grupurilor şi comunităţilor ştiinţifice etc. În sfîrşit, prezentînd mai ales pe Sneed şi Stegmüller, Ilie Pîrvu ne face cunoscută o *reconstrucţie logică* „non-standard" în care este vorba de un nucleu structural; ipotezele sînt „extinderi". Conceptul *reducerii structurale a teoriilor* (E. W. Adams) este un auxiliar ce permite „raţionalizare" ca şi dispensarea de presupoziţia teleologică a unui progres unidirecţionat.

Am spus că epistemologiei genetice i se consacră un studiu special: îl datorăm lui Ion C. Popescu care examinează *Subiectul epistemic* în viziunea epistemologiei genetice. De fapt se discută unele concordanţe de fond între epistemologia lui J. Piaget şi epistemologia marxistă, ca şi unele discordanţe. Divergenţa cea mai importantă ţine de poziţia paralelistă a lui Piaget; paralelismul psihofiziologic este o inconsecvenţă a „vocaţiei" materialiste şi dialectice a gîndirii psihologului genevez (p. 113). În schimb aşa-numita omisiune a factorului social, de către Piaget, este doar aparentă.

Studiul Angelei Botez, *Euristică şi ipoteză în ştiinţă*, are o poziţie centrală nu numai din punctul de vedere al economiei grafice a lucrării. Sînt discutate citate în care termenul *euristică* are cel puţin zece înţelesuri diferite. Autoarea are în vedere, însă, o *„disciplină* ce are drept obiect investigarea *etapei euristice* a dezvoltării ştiinţei" (p. 145, sublinierile ne aparţin), formulare care rezumă concluzia după care *nu* se poate vorbi de o *logică a descoperirii*, în sensul în care vorbim de logicile formalizabile. Este o „logică mai slabă", este psihologie, sau o cercetare multidisciplinară a unui proces de cunoaştere *sui-generis?* Ca să ajungă la un răspuns ce afirmă caracterul multidisciplinar al acestei „discipline" preconizate, autoarea se ocupă succesiv de cîteva probleme complexe. Mai întîi discută *calea filozofică de impulsionare a progresului ştiinţific* (se porneşte de la ideea „metafizicii ca euristică pentru ştiinţă", emisă de M. W. Wartofsky, dar ne întîlnim imediat cu Popper şi Kuhn). Filozofia este înadevăr implicată în felurite moduri în dinamica ştiinţei, implicată „explicit" şi „implicit", dinăuntrul şi dinafara ei. „În măsura în care este metodologie, euristica... se fundamentează filozofic", citim la p. 126, Mai departe se discută ideea *euristicii ca o cale logică spre ipoteză.* Nu se pot reţine, nefiind suficient fundate, presupunerile despre aşa-zisa logică a descoperirii (F.C.S. Schiller), despre raţionamentul *retroductiv* (Hanson). În centrul preocupărilor euristicii stă *naşterea ipotezei* (p. 131). Ea nu poate fi redusă la procedee logice (în sensul „ferm" al cuvîntului), dar nici la procese psihologice (în înţelesul nespecific al acestui cuvînt). Cîteva pagini rezumă schematizările (în parte cibernetice) ale lui A. Moles, şi cele, mai recente, ale lui Moles şi Drevet (1971). Acolo unde unii autori vorbesc de „logică dialectică", alţii vorbesc despre „logici naturale" sau „logici de creaţie" (la *plural!*). Moles enumeră aproape douăzeci de *metode euristice* şi foloseşte termenul de „infralogic". O atenţie deosebită o au schemele-organigrame de două feluri (referitoare fie la structura problemei, fie la desfăşurarea activităţii creatoare a omului de ştiinţă) şi Angela Botez crede că „rescrierea istoriei ştiinţei şi a biografiei unor savanţi" români, în acest mod, ar fi deosebit de fecundă (p. 139). Un subcapitol final se ocupă de locul analogiei în euristică. Aflăm şi din această lucrare (p. 141) că unele colective instituţionalizate, în diferite

ţări, practică strategii cognitive continuu ameliorate, îmbinînd de pildă rezultatele logicilor euristice cu praxiologia lui Kotarbinski şi cu metodologia lui Moles.

Într-o ordine de idei apropiată menţionăm studiul lui Cătălin Zamfir, *Condiţiile eficienţii gîndirii colective* (p. 185—198), care reprezintă o expunere limpede a unor probleme şi rezultate. Se cercetează doi parametri: calitatea deciziei şi capacitatea de a ajunge la consens.

O pondere mai mare a elaborărilor personale o găsim în două lucrări ale volumului, semnate, respectiv, de Sorin Vieru şi de Clara Dan.

Prima se ocupă de *Sistemul deductiv ca o formă logică a cunoaşterii ştiinţifice*. Pornind de la teoria expusă cîndva de Tarski, autorul arată că aceasta deschide un nou capitol în logica formală şi dovedeşte existenţa unor noi forme logice, mai complexe decît inferenţa, mai bogate din punct de vedere cognitiv. Abordarea sistemelor deductive, în particular a celor axiomatice, are totodată un mare interes epistemologic. Spicuim cîteva teze: „Logica devine tot mai mult o ştiinţă *fundaţională* (atunci cînd este vorba de obiectul ei tradiţional de studiu — raţionamentul) şi rămîne o ştiinţă exploratorie, *descriptivă*, numai atunci cînd îşi extinde aria ei de investigaţie" (p. 65); sistemele formale sînt şi un exemplu de felul în care „logica îşi creează obiectul ei" (p. 66). O tulburătoare analogie cu substanţele chimice de sinteză sau cu roboţii „socializaţi" încheie studiul: „Invenţia coincide cu descoperirea atunci cînd intrăm în domeniul matematicii şi logicii, pentru că aici raţiunea se descoperă pe sine pe măsură ce se inventează" (p. 66).

Lucrarea Clarei Dan, *Testarea în disciplinele social-umaniste*, porneşte de la examinarea „fascinaţiei *pattern*-ului disciplinelor tari" al căror model preferenţial este fizica (p. 147) şi trece la analiza detaliată a impedimentelor în calea transplantului de *pattern* în domeniul ştiinţelor sociale (p. 155). Pe bună dreptate, se insistă asupra dificultăţilor pe care le întîmpină predicţia, inclusiv din pricina „conştientizării" acesteia (teza lui R. K. Merton ş. a.). În treacăt, lucrarea vehiculează cîteva idei interesante ale lui A. Rapaport (folosirea cantităţii de informaţie pentru aprecierea valorii predicţiei; rolul marginal al factorilor cantificabili în domeniul social-umanist; deosebirea între *putere* explicativă şi *rezonanţă* explicativă, adică potenţial integrativ). Spaţiul nu ne permite să rezumăm ideile autoarei. Ceea ce vrem să subliniem este convingerea după care predicţia poate fi asistată şi întărită prin *postdicţie*. O discuţie asupra valorii ştiinţifice a psihanalizei, considerată după criteriile selectate (cercetarea critică a lanţurilor de ipoteze auxiliare, gradul de generalitate al teoriei, unificarea de domenii, înlocuirea întîmplării prin legităţi, predicţia) (p. 176) evidenţiază aspecte pozitive şi aspecte „tautologiforme" (p. 181). În altă ordine de idei, teoria marxistă a apariţiei socialismului serveşte ca exemplu pentru o altă teză a autoarei: predicţia în ştiinţele social umaniste se referă la tendinţe, la *clasa* evenimentelor care vor veni (p. 183), ceea ce este suficient în general pentru *praxis*, pentru „putere".

★

În ansamblu, volumul se prezintă la un nivel ridicat, fără ca acest caracter să-i scadă limpezimea şi accesibilitatea. El face un tur de orizont binevenit, relevînd succesele şi carenţele epistemologiei şi euristicii contemporane. Poate că printre *deficienţele* preocupărilor din domeniu s-ar număra concentrarea poate exclusivă asupra disciplinelor „tari" (matematica, fizica) şi — la cealaltă extremitate a spectrului ştiinţelor — asupra disciplinelor sociale. Ştiinţele biologice, al căror interes pentru filozofie n-a scăpat lui Fr. Engels (vezi un citat şi la p. 124 a prezentei monografii), al căror interes pentru gnoseologie n-a scăpat lui V. I. Lenin — se bucură de mai puţină atenţie (şi în „dauna" dezvoltării unei *epistemologii a concretului*, inclusiv a vieţii umane individual-concrete). O excepţie o constituie opera lui J. Piaget, biolog prin formaţie universitară (şi prin preocupări discontinue de-a lungul deceniilor), prea puţin receptiv însă la aportul etologiei.

Autorii volumului rezumat au căutat să aducă sub ochii cititorilor noştri „esenţialul" contribuţiilor unor autori mai puţin cunoscuţi de către cei ce nu frecventează, ca specialişti, domeniul, sau mai puţin accesibili, de asemenea opiniile lor personale. Ne putem pune întrebarea dacă lucrarea n-ar fi cîştigat printr-o mai largă referire şi la alte contribuţii *româneşti* de epistemologie şi euristică, decît cele ale autorilor. Dacă trecerea sub tăcere a unor lucrări antebelice sau interbelice poate fi înţeleasă mai uşor, ignorarea aproape totală a ceea ce s-a publicat în metodologie, epistemologie, scientică, psihologie şi meta-ştiinţă în ultimii cincisprezece ani, surprinde neplăcut. Desigur, există libertate în alegerea bibliografiei; dar ea ar trebui subordonată dorinţei de valorificare a patrimoniului autohton şi de conectare a eforturilor gînditorilor marxişti din ţara noastră.

*În obiectiv:*

TEODOR DIMA

ÎNTRE PRUDENȚĂ ȘI EROARE

IAȘI, EDIT. JUNIMEA, 1978, 222 p,

## DIALOGUL DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI FILOZOFIE

DE

D.N. ZAHARIA

Desprinsă treptat din trunchiul filozofiei, știința a rămas în general credincioasă „pămîntului natal", statornicindu-se într-o rodnică și strînsă conviețuire cu aceasta și înțelegînd, de partea sa, să-i ofere, cu dărnicie, un bogat material faptic, mereu în creștere, ale cărui semnificații se desfac, de regulă, doar pe treptele cele mai înalte ale abstractizării și generalizării. S-ar fi putut crede chiar, la un moment dat, că științele particulare nu sînt decît niște ancore departe aruncate de către filozofie, care urmărea, astfel, să-și extindă indefinit și în același timp să-și adîncească propriul orizont problematic.

Dar sub acest cer, senin numai în aparență, s-a petrecut, mai tîrziu, un fenomen curios: științele particulare s-au avîntat spre zări atît de îndepărtate încît filozofia, vrînd-nevrînd, a trebuit să constate că nu le mai poate însoți ca pînă atunci. Într-adevăr, la mijlocul acestui veac, Gaston Bachelard dă glas unui gînd care și așa stătea gata-gata să răbufnească; ruptura dintre filozofie și știință i se înfățișează ca o realitate, iar pricina nu putea fi alta decît dezertarea filozofiei de la o misiune care devenise între timp mult prea anevoioasă și care, cum bine se știe, consta în generalizarea datelor oferite de științele particulare, intrate într-o nouă fază de transformări revoluționare. Aderînd deschis sau numai tacit la această constatare care venea din partea unui profund cunoscător al problemei, tot mai mulți gînditori și teoreticieni ai științei au acționat în consecință, socotind că filozoful nu poate ieși din dilema ce-i stătea în față: fie recunoașterea imposibilității de a ține pasul cu științele aflate în plin avînt, fie, în cel mai bun caz, limitarea la cele mai generale rezultate ale acestora, cu toate implicațiile atît de neplăcute pentru filozofie pe care le aduce cu sine o asemenea soluție.

De bună seamă, pentru teoreticianul filozofiei, dar și pentru omul de știință nu era deloc ușor să se împace definitiv cu gîndul acestei rupturi. Drept mărturie stau atîtea încercări de a se depăși impasul, încercări timide cu ani în urmă, dar tot mai decise în ultima vreme. Sub semnul acestei ferme convingeri în posibilitatea regăsirii vechiului impact dintre știință și filozofie s-a născut și noua carte a lui Teodor Dima *Între prudență și eroare*.

Întîiul gînd care animă de la un capăt la altul paginile acestei lucrări este cel al angajării, de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric, în aprinsele confruntări care au loc astăzi, pe plan internațional, privitor la raportul dintre filozofie și știință, la șansele

epistemologiei de a-şi redobîndi prestigiul ca disciplină de sine stătătoare. Faţă de actuala stare a epistemologiei renăscînde — teren al unei deconcertante diversităţi de poziţii şi opinii asupra obiectului şi problematicii acestei discipline — modalitatea în care universitarul ieşean şi-a conceput şi realizat cartea ni se pare cea mai adecvată: valorificarea „din mers", dacă se poate spune aşa, a tot ceea ce poate fi socotit ca achiziţie certă în eforturile conjugate de refundamentare a epistemologiei şi, pe această bază, formularea unui punct de vedere personal în problemele, atît de numeroase, rămase încă deschise.

Deşi preocupat de două aspecte bine delimitate în ansamblul diverselor probleme, care, deocamdată, cel puţin, formează la un loc obiectul epistemologiei, aspecte precizate de la bun început prin însuşi subtitlul lucrării, *Eseu asupra naturii şi dinamicii ştiinţei*, autorul nu ocoleşte punctele fierbinţi care privesc statutul epistemologiei în general, formulînd adesea scurte dar pătrunzătoare observaţii. Astfel, încă în introducere, — referindu-se la marea diversitate de direcţii metaştiinţifice care apar şi se vor astăzi independente şi care, atunci cînd nu se exclud cu desăvîrşire încearcă fiecare a se instala pe o poziţie dominantă —, autorul argumentează pertinent că, în realitate, aceste multiple direcţii se completează şi se mediază reciproc. Drept temei, se invocă, între altele, faptul că ştiinţa însăşi are un îndubitabil caracter de sistem, cu toată multitudinea de ramuri care o alcătuiesc, cu toată multivocitatea scopurilor şi funcţiilor sale, care, în calitate de subsisteme formează fiecare domeniul de studiu propriu uneia sau alteia din respectivele elaborări metaştiinţifice. Aceasta este, dealtfel, singura cale de a contura o viziune unitară şi totodată larg cuprinzătoare asupra ştiinţei: în pofida dificultăţilor probate chiar de amintita proliferare a perspectivelor metaştiinţifice — scrie Teodor Dima — „*o teorie generală a ştiinţei este posibilă*, teorie care să nu fie numai o *logică* a ştiinţei, ci şi o *filozofie* a ştiinţei şi o *sociologie* a ei, fără a nega posibilitatea şi importanţa ramurilor ei detaşate: logica ştiinţei, sociologia ştiinţei etc., şi chiar psihologia ştiinţei, etica ştiinţei ş.a." (p. 9).

Tot în introducere este formulată şi ideea care dă titlul cărţii acum în atenţie. Comentînd succint teoria lui M. Bunge referitoare la funcţiile ştiinţei (descoperire, adunare de date, invenţia, emiterea de conjecturi etc.), T. Dima probează, odată în plus, eficienţa perspectivei materialist dialectice, singura care ne fereşte de interpretări rigide şi permite accesul la complexele ţesături de relaţii care caracterizează de regulă fenomenele lumii obiective şi, prin aceasta, actul însuşi al cunoaşterii: chiar şi în cel mai simplu act euristic, există o strînsă corelare între observaţional şi teoretic, între explorativ şi creativ, după cum, pe de altă parte, o similară întrepătrundere există între precizia metodei, pentru care pledează M. Bunge dar a cărei importanţă o exagerează, şi „răzvrătirea" elanului creator.

Într-adevăr, ceea ce frapează în cercetarea ştiinţifică a zilelor noastre este sensibila detaşare de metodă, ca urmare a unei substanţiale reconsiderări a însăşi imaginii despre adevăr: deoarece ştiinţa nu mai caută doar adevărul pur şi simplu, ci *adevăruri importante*, metodele — cu toată precizia şi exactitatea lor — sînt trădate, în favoarea *elanului creator*, ori de cîte ori acestea se dovedesc compatibile doar cu adevăruri nesemnificative. Este adevărat, această opţiune pentru spontaneitatea elanului creator antrenează cercetătorul pe un drum presărat nu o dată, cu riscuri şi erori, dar acesta este totuşi singurul care favorizează pe deplin progresul ştiinţei. Nu rezultă, de aici, necesitatea unei totale abandonări a metodei, ci necesitatea unei deosebite acurateţe în rezolvarea problemelor ştiinţifice, activitate care nu rareori presupune o maximă *precizie*, iar aceasta numai instrumentele şi metodele o pot oferi. Este raţiunea care-l îndreptăţeşte pe Teodor Dima să avanseze teza sa, regăsită pe parcursul cărţii la capătul mai multor demersuri şi potrivit căreia „*între prudenţă şi eroare se află întreaga bogăţie spectrală a adevărului ştiinţific*". „Prudenţa — scrie autorul — asigură rafinarea continuă a mijloacelor de investigaţie şi creaţie ştiinţifică, pentru atingerea preciziei maxime; eroarea este cazul limită la care poate ajunge *elanul creator* în dorinţa sa de progres ştiinţific" (p. 16).

Astfel formulat, lait-motivul lucrării în discuţie ne apare, desigur, bine articulat, avînd o corespunzătoare inserţie în orizontul faptic al cercetării ştiinţifice. Ne întrebăm, însă, dacă, atît din punct de vedere logic — al polarităţii fireşti în care se aşează „de la sine" categoriile epistemologice —, cît şi din unghiul de privire al spiritului de ansamblu al cărţii, nu ar fi fost mai adecvat să se vorbească de *prudenţă* şi *risc*, în loc de prudenţă şi eroare? Căci, dacă avem în vedere pornirile contradictorii cărora omul de ştiinţă, în activitatea sa creatoare, are a le face parte dreaptă, nu sînt, oare, acestea *prudenţa*, ca supunere la regimul aspru al metodei riguroase, şi riscul, ca vremelnică slobozire a imaginaţiei din incomoda cămaşă de forţă care este metoda? Dealtfel, autorul însuşi scrie, pe bună dreptate că „ştiinţa datorează în aceeaşi măsură progresul său *preciziei* — efect al prudenţei — şi *erorii* — efect al imaginaţiei" (p. 16), adăugînd de

îndată : „prudența nu are ca efect numai precizia, ci și dogmatismul, stagnarea, iar imaginația nu are ca efect numai eroarea, ci și invenția noului" (p. 16), afirmații care conduc, am spune, la încheierea că prudența pe de o parte și imaginația pe de altă parte sînt cele două tendințe care trebuie temperate reciproc, în cadrul științei, pentru ca efectele lor contrare să ajungă la o medie eficace.

Consacrată principalelor probleme pe care le ridică astăzi investigațiile asupra naturii științei factuale, partea întîi a lucrării este structurată după exigențele unei viziuni dinamice asupra științei, viziune care, deși ca atare face obiectul celei de-a doua părți, este definitorie de fapt pentru întreaga carte. Într-adevăr, natura științei factuale este abordată într-o analiză cursivă, care urcă succesiv de la reflexivitatea, schimbările și failibilitatea științei, prin procesele unificării acesteia, la dialectica dintre absolut și relativ, în fine, la specificitatea funcționării criteriilor adevărului factual, anume corespondența și coerența.

Evidențiind fuziunea teoretică și metodologică a diverselor ramuri din știința contemporană, care favorizează un larg transfer de aparate conceptuale și metode, autorul conturează o imagine complexă asupra cunoașterii științifice, urmărind-o atît în evoluția sa extensivă, cît și în mișcările de repliere, pătrunderea în teritorii din ce în ce mai vaste împletindu-se astfel cu sinteza care se operează în universul întregii cunoașteri științifice.

Caracteristic pentru conștiința științifică modernă este neodihna, perpetua recucerire a adevărului și a ordinii raționale, neobosita regîndire și reașezare a valorilor într-un sistem aflat mereu sub semnul reevaluării. Acest dinamism nu înseamnă totuși totala desprindere de tradiții, căci „sînt achiziții fundamentale, sînt tradiții, la care nu se poate renunța fără ca întregul edificiu al științei să sufere" (p. 32 — 33). Autorul argumentează însă convingător că ceea ce deosebește știința de celelalte forme ale conștiinței sociale este, întîi de toate, aspectul său cvasinecumulativ. Sinteza însăși, care se realizează azi, îndeosebi pe temeiul noțiunilor de informație și structură, oferă imaginea unei unități contradictorii între continuu și discontinuu, balanța înclinînd spre ultimul termen al relației, după ce îndelungă vreme a înclinat asupra celui dintîi.

Dar, această sinteză care este, se poate spune, de acum, o mișcare reală a științei zilelor noastre, cu precise mobiluri epistemologice, este totodată dezirabilă și din motive umaniste. Ne amintim că încă în 1965 dezbaterile unui colocviu organizat de UNESCO și prilejuit de împlinirea a 10 ani de la dispariția lui Einstein și Teilhard de Chardin au avut drept idee centrală rolul deosebit pe care spiritul de sinteză al științei îl are pentru echilibrul de ansamblu al civilizației noastre. Este motivul pentru care Teodor Dima consacră un capitol special *condiționării sociale* și *partinității* științei. De un interes deosebit ni se par în acest context, considerațiile autorului privitoare la complexele raporturi dintre obiectivitate, adevăr și partinitate în știință. Fără a intra în detalii, reținem ca pertinentă ideea că obiectivitatea științifică acoperă numai în parte condițiile adevărului științific, rămînînd un spațiu de joc pentru interesele personale sau colective ale omului, a căror influență este meticulos nuanțată de autor, cu ocazia analizei multiplelor situații în care se poate afla, după M. Bunge, un enunț cognitiv. În scurt, dacă nici în știință nu se poate vorbi de o „cunoaștere pentru ea însăși" lipsită de orice „intenție", partinitatea progresistă, nutrită dintr-o profundă înțelegere a funcțiilor sociale ale științei, dar și din idealuri umaniste, tinde să coincidă cu obiectivitatea științifică, contribuind la stimularea progresului științific, așa cum, dimpotrivă, partinitatea retrogradă, interesele meschine acționează în sensul frînării sale.

Reluînd, din perspectiva filozofiei, analiza nivelurilor specifice procesului cunoașterii, aprofundate din unghiul triadei metodologice fragmentar-sistematic-evaluare, autorul concretizează și dezvoltă, în ultima parte a lucrării, unele sugestii ale lui H. Törnebohn, schițînd un model amplificat al unui sistem posibil de cercetare științifică, model care înglobează cele trei modalități enunțate mai sus și care — aspect foarte important — reușește să evidențieze înfăptuirea progresului științific la fiecare nivel gnoseologic. Acest *model* — care, după opinia noastră constituie *punctul de greutate al întregii cărți* — reface liniile esențiale ale drumului parcurs de un sistem de cercetare de la obiectul real, ca parte a lumii reale, pînă la ultimul nivel al construcției teoretice, drum ale cărui principale momente ar fi : obținerea datelor observaționale, alegerea și rezolvarea problemelor, constituirea și desfășurarea paradigmei științifice, elaborarea ipotezei și testarea acesteia în lumina evidenței, în fine, ordonarea ipotezelor confirmate cu ajutorul așa-numitelor argumente ale sintetizării cunoașterii științifice. Nu este aici locul pentru a prezenta *in extenso* acest model simplificat de cercetare științifică, dar ni se pare că un aspect al său se detașează în mod deosebit și, ca atare, asupra acestuia dorim să ne oprim.

Astfel, este de tot interesul examenul critic al autorului asupra noțiunii de *paradigmă* introdusă de Th. S. Kuhn în binecunoscuta sa lucrare *Structura revoluțiilor știin-*

*tifice*. Urmărind să ridice paradigma la rangul de demnitate epistemologică pe care-l merită și, în particular, să-i valorifice potențialul explicativ în modelul propus de cercetare, Teodor Dima procedează la epurarea acestei noțiuni de acele semnificații nerelevante care, la Kuhn, îi încarcă intensiunea nu numai fără folos, dar chiar afectîndu-i rigoarea. Este de consemnat, apoi, substanțiala deplasare de accent de la sensul preponderent sociologic, deci extraștiințific, pe care i-l atribuie gînditorul american, spre un înțeles strict epistemologic, metodologic îndeosebi: „Un instrument, o teorie, o idee etc., sînt nu numai rezultatele cercetării științifice, ele se adaptează ca metode, procedee, reguli, ca modele ale rezolvării de probleme, dar și ale invenției, descoperirii și creației de noi instrumente, idei, teorii etc." (p. 156).

Într-o asemenea viziune, paradigma operează deopotrivă la nivelul metaștiințific și la cel științific: „*Construirea unei teorii este un scop al paradigmei, dar o dată construită, ea devine un mijloc și un instrument paradigmatic al cercetărilor ulterioare, ea este o cercetare științifică exemplară care, pentru o perioadă, oferă probleme și soluții model unei comuniuni de practicieni*" (p. 142). Cu amendamentele aduse, care impun de la sine, și respingerea distincției categorice între știința normală și cea extraordinară, autorul propune ca termenul de paradigmă matriceală și exemplară să fie însușit de epistemologia materialist-dialectică, propunere temeinic susținută și de eficacitatea evidențiată prin punerea sa la probă în schița de model simplificat pentru cercetarea științifică.

Concepută în principal ca o sinteză asupra principalelor probleme metaștiințifice pe care le ridică demersul științific real, atît de complex astăzi, lucrarea lui Teodor Dima *Între prudență și eroare* se articulează pe un vast orizont de informații. Limpezimea și coerența gîndului, fericit acordate unei expresii îngrijite, concise și elegante, antrenează cititorul într-o pasionantă și autentică dezbatere de idei. Instruit la școala spiritului științific modern, autorul evită îndeobște tonul și formulările tranșante, de unde numeroase interogații și sugestii, presărate în lucrarea de față și susceptibile să ofere tot atîtea imbolduri pentru noi elaborări. Una dintre acestea, vizînd dinamica teoriilor științifice, a reținut în mod deosebit atenția autorului care, așa cum ne avertizează, se pregătește să-i consacre o cercetare aparte. O așteptăm cu egal interes.


# Impact

(Știință și societate)

(Franța)

## Nr. 3/1978

Din sumar: FRANÇOISE GALLOUEDEC-GENUYS, Informatică și relațiile dintre administrație și administrat; ROBERT E. KALMAN, Ce este informatica?; VLADIMIR BONAČIĆ, Sistem de informatică pentru biblioteci; E. MUMFORD, F. LAND, J. HAWGOOD, Participare în concepția sistemelor informatice; MAX LOPES CARDOZO, Ordinatoare, gestiune și întreprinderi transnaționale; BLAGOVEST SENDOV, *nformatica și învățarea matematicilor*; OLE ENGBERG, Spre o „societate informativă"; CHARLES SALZMANN, Ordinatorul și țările în curs de dezvoltare.

## Nr. 4/1978

Din sumar: J. FRANK da COSTA, Noua ordine economică și problemele dezvoltării; MANFREDO MACIOTI, Tehnologie și dezvoltare: ce ne învață istoria; ABDER-RAHMANE BENAZZOUZ, ALBERT BAEZ, Transferul de cunoștințe în Africa de Nord — electronica; M. W. JACKSON, Depolitizarea științei; SURENDRA J. PATEL, Transformarea tehnologică în lumea a treia.

# VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

## SESIUNE DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

În zilele de 18 — 19 ianuarie 1979, în amfiteatrul „Vasile Conta" al Universității din București, s-au desfășurat lucrările unui simpozion *„Aristotel — 2300 ani"*, organizat de Facultatea de istorie-filozofie, Facultatea de limbi străine și Institutul de filozofie.

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. Ion Banu, au fost susținute următoarele comunicări: *„Exegeza genetică" — o modalitate contemporană de interpretare a operei lui Aristotel* de Ion Bănșoiu, cercet. șt.; *Problema individuației la Aristotel. Rezonanța ei contemporană* de asist. Ion Stepanescu; *Aporetica la Aristotel. Semnificații și deschideri în istoria dialecticii și a ontologiei* de prof. univ. dr. Al. Boboc; *Forma formelor și reflecția epistemologică actuală* de lect. Oct. Băncilă; *O perspectivă asupra istoriei naturale a lui Aristotel* de studentul Florin Lupescu; *Elemente de gîndire naturalist-bionică în aristotelism* de lector dr. Mihai Nasta; *Somnul și visul în interpretarea aristoteliciană* de studenta Marieta Chiran; *Considerații asupra conceptelor de materie și formă în aristotelismul medieval* de studenta Florina Donescu; *Modalități de întemeiere a principiilor în teoria aristoteliciană a științelor demonstrative* de dr. Alexandrina Pârvu; *Analiza categorială a numărului și a mărimii în texte aristotelice* de studenta Manuela Tecușan; *Problema lingvistică a adevărului la Aristotel și în stoicism* de conf. dr. F. Vanț-Stef; *Perenitatea conceptului aristotelician de adevăr* de dr. Ion Stroie, cercet. științific, și Oct. Băncilă; *Ființă, logos, logos silogistic la Aristotel* de conf. dr. Mircea Constantinescu; *Spre o hermeneutică a sistemelor formale* de dr. Sorin Vieru; *Problema termenilor singulari în silogistica aristotelică* de lector dr. Drăgan Stoianovici; *Logica modernă și problema aristotelică a viitorilor contingenți* de lector dr. Petre Bieltz; *Teoria aristoteliciană a cauzelor și implicațiile ei logico-formale* de asist. Ion Roșca; *Biologia și politica la Aristotel* de lector dr. Zoe Petre; *Omul ca ființă totală la Aristotel* de conf. dr. Gh. Vlăduțescu; *Legenda lui Aristotel* de prof. univ. dr. Ion Banu.

Simpozionul s-a bucurat de o largă audiență.

*D.O.*

## SPINOZA: O SCRISOARE INEDITĂ

Aniversarea a trei sute de ani de la moartea lui Spinoza a prilejuit, între altele, noi scrutări ale operei sale, ale documentelor vremii, legate de viața și activitatea sa.

În acest context, atenția unor comentatori a fost îndreptată spre un document relativ recent descoperit, anume, *o scrisoare-autograf a lui Spinoza* către prietenul său apropiat, medicul și filozoful L. Meyer.

Din cele 83 de scrisori cunoscute pînă acum din corespondența lui Spinoza, 49 sînt scrise de filozof diferiților săi corespondenți (12 dintre acestea din urmă s-au păstrat în original). Documentul nou descoperit este, deci, a 50-a scrisoare din cele aparținînd lui Spinoza și a 13-a ajunsă la noi în manuscris.

Această scrisoare a fost publicată pentru prima dată în 1975 sub forma unei plachete cuprinzînd textul latin original, traducerea în olandeză și un comentariu scris de A. K. Offenberg (Vezi, *Brief van Spinoza aan Lodewijk Meijer, 26 juli 1663, uitgegeven door A. K. Offenberg*, Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, 1975. Placheta împreună cu facsimilul, 28 pag.). Între timp, completîndu-și informațiile, comentatorul și-a schimbat opiniile asupra unor detalii de interpretare.

În volumul apărut în 1978, *Speculum Spinozarum, 1677—1977* (sub direcția lui S. Hessing, London, Routledge and Kegan Paul), comentariul în limba olandeză a fost revăzut și se publică și în traducere engleză atît comentariul cît și scrisoarea.

În limba franceză, însoțită și de textul latin original, scrisoarea a apărut pentru prima dată în ultimul număr din anul trecut al publicației „Revue philosophique de Louvain" (nov. 1978), urmată de comentariul lui Renée Bourveresse, intitulat *Note despre Spinoza și doctrina trinității*. Prin intermediul acestei reviste, vom prezenta un text în limba română al acestei scrisori, însoțit de cîteva mențiuni necesare.

Scrisoarea (al cărei original se află acum la Departamentul de manuscrise al Bibliotecii Universitare din Amsterdam, cota G× 18) aduce noi informații cu privire la textul lucrării lui Spinoza *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Paris I et II more geometrico demonstrata, acceserunt Ejusdem Cogitata metaphysica*, prima operă a sa tipărită (1663).

Cînd Spinoza scrie această scrisoare, cel puțin prima parte din *Cogitata metaphysica* (Cugetări metafizice), care însoțea prezentarea „in more geometrico" a lucrării lui Descartes *Principia philosophiae*, era de-acum imprimată. Totuși, L. Meyer l-a rugat să-i comunice dacă mai are ceva de modificat, deoarece, locuind la Amsterdam, putea introduce eventuale modificări în manuscrisul utilizat de editor.

Iată textul scrisorii:

*Mult iubite prietene,*

*Am primit ieri, cu multă plăcere, scrisoarea ta. Mă întrebi dacă ai indicat bine în capitolul 2 din apendice, pag. 1, toate propozițiile etc. care sînt citate acolo, după prima parte a Principiilor. Apoi, dacă nu trebuie eliminat din text ceea ce afirm în a doua parte, anume că Fiul lui Dumnezeu, este însuși Tatăl. În sfîrșit, dacă nu trebuie modificat acolo unde spun că nu știu ce anume înțeleg teologii prin cuvîntul personalitate.*

*Iată răspunsul meu la aceste chestiuni:*

1. *Tot ceea ce ai indicat la capitolul 2 din apendice, este corect indicat. Dar la capitolul 1 din acel apendice, pag. 1, ai indicat scolia propoziției 4, or, aș prefera să indici scolia propoziției 15, unde vorbesc deschis despre toate modurile de gîndire. Apoi, la pag. 2 a aceluiași capitol ai scris pe margine următoarele cuvinte:* **Negationes cur non sint ideae** *(De ce negațiile nu sînt idei); or, în loc de cuvîntul* **negationes** *(negații) trebuie pus* **entia rationis** *(entitățile rațiunii), căci despre* **enti ratione** *(entitatea rațiunii) spun eu în general, că nu este, în mod evident, o idee.*

2. *În ceea ce privește afirmația mea că Fiul lui Dumnezeu este însuși Tatăl, consider că ea decurge foarte clar din axioma potrivit căreia lucrurile care coincid cu un al treilea coincid, în mod evident, între ele. Dar, pentru că această chestiune este lipsită de orice importanță pentru mine* **(verum quia res apud me nullius est momenti),** *dacă socotești că ea poate contraria pe unii teologi, să faci cum vei crede că este mai bine.*

3. *În sfîrșit, îmi scapă ceea ce înțeleg teologii prin cuvîntul personalitate, nu însă, firește, ceea ce înțeleg prin acest termen filologii. Totuși, de vreme ce exemplarul este în mîinile tale, tu ești cel care poate vedea mai bine aceste chestiuni: dacă ți se pare că trebuie modificat ceva, să faci cum vei voi.*

*Rămîi cu bine, prietene bun, și amintește-ți de mine care sînt*

*Voorburg,* *al tău preadevotat*
*26 iulie 1663* *B. de Spinoza*

Mai cu seamă ultimele două puncte (2 și 3) ale scrisorii sînt importante pentru exegeza operei spinoziene. Este *singurul text* în care Spinoza abordează direct, explicit, cu argumente *dogma creștină a trinității*. Scrisoarea ne dezvăluie, în această privință, *textul primar* al *Cugetărilor metafizice* și permite observarea clară a *modificărilor* făcute de L. Meyer pentru a evita eventualele conflicte mai ascuțite cu teologii oficiali. Astfel, observația critică a lui Spinoza că „Fiul lui Dumnezeu este Tatăl însuși", a fost înlocuită de L. Meyer prin afirmația că „Tatăl a transmis Fiului propria sa eternitate" (cap. X, partea a II-a), formulă care nu mai respinge și nici măcar nu mai pune în discuție posibilitatea de a distinge în D-zeul creștin persoanele treimii divine. Argumentul utilizat de Spinoza în scrisoare pentru a-și susține teza (două lucruri care coincid cu un al treilea, coincid între ele) este axioma 15 din partea a doua a *Principiilor* carteziene.

În ce privește motivarea de către Spinoza a renunțării cu ușurință la critica dogmei trinității — *res apud me nullius est momenti* (chestiunea nu are nici o importanță pentru mine) — , comentariul lui A. K. Offenberg susține că ea ar viza ansamblul respectivei lucrări. În consens cu alți comentatori (ex. Vloemans, 1931), A. K. Offenberg apreciază că publicînd „in more geometrico" *Principiile* lui Descartes și însoțindu-le de *Cugetări metafizice*, Spinoza ar fi vizat doar obținerea unui post de profesor, care i s-a și propus — după 10 ani — , cînd însă filozoful nu mai năzuia spre o asemenea activitate. Indiferent, însă, de intențiile cu care a elaborat această lucrare, textul din scrisoare vizează direct speculațiile teologice asupra trinității creștine.

Și nu numai acele cuvinte, dar și atitudinea ironică față de sensurile termenului de personalitate în accepția teologilor are în vedere aceeași dogmă centrală a creștinismului, în respingerea directă a căreia L. Meyer ezită să-l încurajeze, cerîndu-i, dimpotrivă, să ocolească problema.

Textul scrisorii cere, desigur, o analiză mult mai cuprinzătoare, cu deschideri spre ansamblul operei spinoziene. Ceea ce ne-am propus, aici, a fost doar semnalarea ei și a problemelor pe care le implică.

*D.O.*

## SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

La 27 octombrie 1978, în cadrul lucrărilor *seminarului de logică deontică și praxeologie* funcționînd pe lîngă catedra de filozofie a Institutului Politehnic București, a avut loc o ședință de lucru în care au fost discutate probleme ale *logicii scopurilor* și ale *axiologiei formale;* au prezentat expuneri asupra cercetărilor pe care le întreprind: doi oaspeți polonezi, dr. Edward Leniewic („Limbajul evenimentelor și acțiunilor și logica scopurilor") și prof. ing. dr. Wojciech Gasparski („Logica și metodologia activității de proiectare"), prof. dr. Cornel Popa („Teleologia elementară și logica teleodeontică") și conf. dr. Mircea Tîrnoveanu („Axiologia formală").

Au participat cadre didactice de la catedrele de filozofie, matematici, organizare, sociologi, economiști, psihologi, cercetători de la Institutul de filozofie. Expunerile au fost urmate de vii discuții care au pus în evidență unele convergențe ale cercetărilor întreprinse în ambele țări, au adus observații critice și sugestii.

★

În zilele de 27 — 30 decembrie 1978 a avut loc la Universitatea din Brașov un simpozion internațional pe tema *Aplicații ale matematicii în teoria sistemelor.* Manifestarea a fost organizată de Universitatea din Brașov, Uniunea Balcanică a matematicienilor, Asociația oamenilor de știință din R. S. România, Societatea de matematică din R. S. România. La simpozion au participat specialiști din țară și de peste hotare.

★

Al *V-lea Congres internațional consacrat iluminismului,* organizat de Societatea internațională de studiere a secolului al XVIII-lea, va avea loc între 27 aug. — 2 sept. a.c. la Pisa (Italia).

★

Sub auspiciile asociației International School for Philosophy (Leusden, Olanda), se va desfășura între 13 — 21 sept. a.c. un simpozion cu tema : *Aspecte antropologice ale gîndirii lui Hobbes.*

★

Prof. Jean Magne, autorul amplei lucrări *Origines chrétiennes,* care ne-a vizitat țara în cursul lunii mai a anului trecut, prilej cu care a susținut mai multe conferințe la Iași, Cluj și București, pe teme legate de raporturile dintre geneza creștinismului și credințele gnostice, a prezentat recent, la 13 ian. a.c. la Paris, în cadrul Cercului Ernest-Renan, o interesantă comunicare intitulată *Lucruri văzute și înțelese în România cu privire la istoria religiilor.* Autorul propune o inedită și deosebit de interesantă interpretare — din unghiul ipotezei sale de lucru (vezi „Revista de filozofie", nr. 4/1977) — a frescelor de pe zidurile Voronețului, Sucevița, Moldovița. Mănăstirii Arbore ș.a.

O variantă dezvoltată a acestei comunicări va fi publicată și într-un număr viitor de „Revista de filozofie".

*D.O.*

ERATĂ LA NUMĂRUL 1/1979

| *Pagina* | *rîndul* | *în loc de* | *se va citi* |
|---|---|---|---|
| 22 | 6 jos | nașterea sa | moartea sa |
| 83 | 18-19 sus | umanizantă | umanizare |
| 88 | 26 sus | personalul | personajul |
| 109 | 20-21 jos | globatizantă | globalizantă |
| 114 | 19 jos | se oferă | se referă |

# The southern journal of philosophy

(S.U.A.)

Nr. 2/1978

Din sumar: THOMAS WHEATON BESTOR, Analogia și conceptul de comportament; CARL F. CRANOR, Justificarea atitudinilor; GARY FULLER, Reducționismul și empatia; DOUGLAS GREENLEE, Incoerența scepticismului lui Santayana; DAVID R. HILEY, Materialismul și viața interioară; GERALD M. NOSICH, Adevărul și teoria cauzală a denumirii; DONAL SCHERER, Cauza libertății; DWIGHT VAN DE VATE, JAMES KELLY, Conceptul de risc; ROBERT OAKES, Cunoaștere, probabilitate și conexiuni nomice. Răspuns profesorului Olen.

# Inquiry

(Norvegia)

Nr. 4/1978

Din sumar: LEWIS S. FEUER, Principiile teleologice în știință; B. C. BIRCHALL, Viața morală ca obstacol în calea dezvoltării teoriei etice; BARRY SMITH, Lege și escatologie în gîndirea timpurie a lui Wittgenstein; LOUIS PASCAL, Tragedia umană și selecția naturală; J. van HEERDEN, Să presupunem că „complexul Oedip" era chiar o proiecție.

# Noûs

(S.U.A)

Nr. 2/1978

Din sumar: JAMES CORNMAN, Despre certitudinea relatărilor cu privire la ceea ce este dat; TERENCE PARSONS, Proprietăți nucleare și extranucleare: Meinong și Leibniz; WILLIAM J. RAPAPORT, Teoriile de tip Meinong și un paradox russellian; ROMANE CLARK. Nu fiecare obiect al gîndirii are existență: un paradox în teoria naivă a predicației; HECTOR NERI-CASTAÑEDA, Metoda filozofică și teoria predicației și identității;

Nr. 3/1978

Din sumar: PAUL MEEHL, Telepatia precognitivă (I); STEPHEN BRAUDE, Telepatia; RUSSELL TRENHOLME, O analiză fizicalistă a probabilității; ALAN GOLDMAN, Credința vizuală; HAUSMAN, FOSTER, Cartwight, clase și diferență criterială.

(continuare de pe contrapagină)

LUIGI PAREYSON, **Estetica. Teoria formativității**. Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.

BLAISE PASCAL, **Cugetări** (texte alese). Trad., note și comentarii de Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii**, 1978, 240 p., 9 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **De la Apollo la Faust**. Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul**. Trad. de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii**, 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu și prefață de Titus Mocanu, 1978, 1 200 p., 63 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filozofice**. Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica. Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică**. Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare**, 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migrațiile și dezvoltarea urbană**, 1978, 232 p., 8,50 lei.

ION PASCADI, **Arta de la A la Z**, 1978, 217 p., 5 lei.

EDITURA ALBATROS

PAUL POPESCU NEVEANU, **Dicționar de psihologie**, 1978, 784 p., 30 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

OCTAVIAN PALER, **Apărarea lui Galilei**, 1978, 246 p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet — poetul filozof**, 1978, 480 p., 12,50 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GÁLL, **Dimensiunile conviețuirii. Studiu despre națiune și naționalitate**, 1978, 480 p., 18,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educație**. Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni și Octavian Oprică, 1978, 230 p., 8 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei**, 1978, 198 p., 6 lei.

ION IANOȘI, **Umanism : viziune și întruchipare**, 1978, 244 p., 8,75 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

## CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

### EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. III, Ediție îngrijită de Mircea Mâciu, 1978, 460p., 33 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI, ALICE LASCU, **Informația, entropia și procesele sociale**, 1978, 247 p., 12 lei.

NOESIS, **Travaux du Comité roumain d'histoire et de philosophie des sciences**, IV, 1978, 127 p., 7,50 lei.

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Euristică și structură în știință**. Coordonator : Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui Louis Lavelle**, 1979, 256 p., 10 lei.

### EDITURA POLITICĂ

* * * **Dicționar de filozofie**. Coordonatori : Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 806 p., 50 lei.

* * * **Ideologie și progres**. Selecție : Elena Gheran-Mewes, 1978, 336 p., 8 lei.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, **Antropologia culturală**. Trad. de I. Pecher, prefață de Ion Aluaș, 1978, 486 p., 16 lei.

EDMOND NICOLAU, **Om, mașină, cibernetică**, 1978, 252 p., 7 lei.

ILEANA IOANID, **Societate și cultură**, 1979, 228 p., 9 lei.

* * * **Concepții asupra dezvoltării științei**. Coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

LAURENȚIU POP, **Munca fizică și munca intelectuală în condițiile actuale ale României**, 1978, 72 p., 2 lei.

M. T. BULIMAR, **Cultura socialistă — tip superior de cultură**, 1978, 82 p., 2,50 lei.

### EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVIII + 345 p., 22,50 lei.

VASILE TONOIU, **Dialectică și relativism**, 1978, 310 p., 15,50 lei.

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

### EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților**. Trad., selecție și prefață de N. I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

* * * **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482p., 30 lei.

EPICTET, **Manualul**; MARCUS AURELIUS, **Către sine**, 1977, 249 p., 5 lei.

### EDITURA UNIVERS

GEORG LUKÁCS, **Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice**. Trad. de Viorica Nișcov și prefață de N. Tertulian, 1977, 160 p., 7 lei.

(Continuare pe contrapagină)

REV. FILOZ., XXVI, 2, P. 117 — 246, BUCUREȘTI, 1979

I. P. I. c. 1095

43 503

Lei 20

I 8040

# Revista de filozofie

## DIN SUMAR:


● PROBLEMA MORALĂ A GENERAŢIILOR ÎN ETOSUL SOCIALIST
VASILE MORAR

● CONSIDERAŢII ASUPRA CONCEPTULUI DE CLASĂ SOCIALĂ
ALEXANDRU R. FLORIAN

*ÎN ÎNTÎMPINAREA CELUI DE AL VI-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ŞI FILOZOFIE A ŞTIINŢEI*

*Colaborează:* MIRCEA FLONTA, CLARA DAN, CĂLINA MARE, ANGELA BOTEZ, ILIE PÂRVU, TEODOR DIMA, VASILE SPORICI, ELENA BELLU, CORNEL DAMIAN, MIHAI C. TEODORESCU, NICOLAE IONESCU-PALLAS, LIVIU SOFONEA, ION TUDOSESCU, CORNEL POPA, PETRU IOAN, SORIN VIERU, ADRIAN ILIESCU



3

MAI – IUNIE

TOMUL XXVI 1979


REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVI 1979

1950

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

*Redactor șef:* OCTAVIAN CHEȚAN

*Membri:* NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr.3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export — Import Presse, P.O. Box 136—137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre, N° 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8040

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVI Nr. 3 1979

ULU 2014 2022

## SUMAR


- VASILE MORAR, Problema morală a generațiilor în etosul socialist . . . . . 251
- ALEXANDRU R. FLORIAN, Considerații asupra conceptului de clasă socială . . . 256
- GHEORGHE P. APOSTOL, Locul și rolul învățământului în corelația dintre existența socială și conștiința socială . . . . . 264

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- MIRCEA MÂCIU, Spiru Haret — personalitate complexă a științei și culturii românești . . . . . 269
- PETRU VAIDA, Umanismul lui Tudor Vianu și teoria valorilor . . . . . 274

CRONICA IDEILOR

- ERNEST KAHANE (Franța), Cu privire la originea vieții — probleme în suspensie 281

*ÎN ÎNTÎMPINAREA CELUI DE-AL VI-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI*

- MIRCEA FLONTA, Cu privire la interpretarea principiului corespondenței . . . . 295
- CLARA DAN, Metodologie unică ori metodologii multiple? . . . . . 300
- CĂLINA MARE, Filozofia contemporană a sistemelor între reducționism și integralism . . . . . 308
- ANGELA BOTEZ, Viziunea sistemică asupra dinamicii științei și locul ei în istoria epistemologiei . . . . . 310
- ILIE PÂRVU, O abordare tipologică a teoriei științifice . . . . . 316
- TEODOR DIMA, Semnificații istorice ale raportului dintre cauzalitate și explicația științifică . . . . . 324
- VASILE SPORICI, Unitatea și pluralismul determinării . . . . . 330
- ELENA BELLU, Conservare-transformare la nivel chimic . . . . . 335
- CORNEL DAMIAN, Cu privire la explicația științifică . . . . . 343
- MIHAI C. TEODORESCU, Informație și bioinformație . . . . . 347
- NICOLAE IONESCU-PALLAS, LIVIU SOFONEA, Geneza entităților fizice: exemple istorico-modelatoare . . . . . 353
- ION TUDOSESCU, Știință și teleologie în construcția viitorului . . . . . 357
- CORNEL POPA, Axiomatica și semantica teleologicii . . . . . 363
- PETRU IOAN, Orientări și modele în studiul recent al argumentării . . . . . 377
- SORIN VIERU, Un sistem de logică deontică generalizată . . . . . 389
- ADRIAN ILIESCU, Neoextensionalismul semantic — note critice asupra semanticii lui Jaakko Hintikka . . . . . 397

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ . . . . . 405


Rev. filoz., **XXIV**, *3*, p. 247—406, București, 1979.

29055.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVI № 3 1979 г.


## СОДЕРЖАНИЕ


• ВАСИЛЕ МОРАР, Нравственная проблема поколений в социалистическом этосе . . . . . 251
• АЛЕКСАНДРУ Р. ФЛОРИАН, Соображения о концепте « социальный класс» 256
• ГЕОРГЕ П. АПОСТОЛ, Место и роль образования в системе взаимодействия между общественным бытием и общественным сознанием . . . . . 264

**ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

• МИРЧА МЫЧУ, Спиру Харет — выдающаяся личность румынской науки и культуры . . . . . 269
• ПЕТРУ ВАЙДА, Гуманизм Тудора Виану и теория ценностей . . . . . 274

**ХРОНИКА ИДЕЙ**

• ЭРНЕСТ КАХАНЕ (Франция), О происхождении жизни — нерешенные проблемы . . . . . 281

*НАВСТРЕЧУ VI-ОМУ МЕЖДУНАРОДНОМУ КОНГРЕССУ ПО ЛОГИКЕ, МЕТОДОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ*

• МИРЧА ФЛОНТА, К вопросу об толковании принципа соответствия . . 295
• КЛАРА ДАН, Единственная или многообразная методология? . . . . . 300
• КЭЛИНА МАРЕ, Современная философская концепция систем. Между редукционизмом и интегрализмом . . . . . 308
• АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Системное воззрение о динамике науки и ее место в истории эпистемологии . . . . . 310
• ИЛИЕ ПЫРВУ, Типологический подход к научной теории . . . . . 316
• ТЕОДОР ДИМА, Исторические значения соотношения между причинностью и научным объяснением . . . . . 324
• ВАСИЛЕ СПОРИЧ, Единство и множественность детерминирования . . . . 330
• ЕЛЕНА БЕЛЛУ, Сохранение-преобразование в химическом плане . . . . 335
• КОРНЕЛ ДАМИАН, О научном объяснении . . . . . 343
• МИХАЙ К. ТЕОДОРЕСКУ, Информация и биоинформация . . . . . 347
• НИКОЛАЕ ИОНЕСКУ-ПАЛЛАС, ЛИВИУ СОФОНЯ, Генезис физических единиц: историческо-модельные примеры . . . . . 353
• ИОН ТУДОСЕСКУ, Наука и теология в конструкции будущего . . . . . 357
• КОРНЕЛ ПОПА, Аксиоматика и семантика телеологики . . . . . 363
• ПЕТРУ ИОАН, Направления и модели в современном исследовании проблемы аргументации . . . . . 377
• СОРИН ВИЕРУ, Система обобщенной деонтической логики . . . . . 389
• АДРИАН ИЛИЕСКУ, Семантический неоэкзистенциализм. Критические заметки о семантике Жаакко Хинтикка . . . . . 397

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ** . . . . . 405



Rev. filoz., **XXVI**, *3*, p. 247–406, Bucureşti, 1979.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVI Nº 3 1979


## SOMMAIRE


● VASILE MORAR, Le problème moral des générations dans l'éthos socialiste . . . . 251
● ALEXANDRU R. FLORIAN, Considérations sur le concept de classe sociale 256
● GHEORGHE P. APOSTOL, La place et le rôle de l'enseignement dans la corrélation de l'existence sociale et de la conscience sociale . . . . . 264

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● MIRCEA MÂCIU, Spiru Haret — personnalité complexe de la science et de la culture roumaine . . . . . 269
● PETRU VAIDA, L'humanisme de Tudor Vianu et la théorie des valeurs . . . . . 274

CHRONIQUE DES IDÉES

● ERNEST KAHANE (France), Sur l'origine de la vie. Les problèmes en suspens . . 281

*À L'INTENTION DU VI^e CONGRÈS INTERNATIONAL DE LOGIQUE, MÉTHODOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE*

● MIRCEA FLONTA, Sur l'interprétation du principe de la correspondance . . . . 295
● CLARA DAN, Méthodologie unique ou méthodologies multiples ? . . . . . 300
● CĂLINA MARE, La philosophie contemporaine des systèmes entre réductionnisme et intégralisme . . . . . 308
● ANGELA BOTEZ, La vision systémique sur la dynamique de la science et sa place dans l'histoire de l'épistémologie . . . . . 310
● ILIE PÂRVU, Une manière typologique d'aborder la théorie scientifique . . . . 316
● TEODOR DIMA, Significations historiques du rapport entre causalité et explication scientifique . . . . . 324
● VASILE SPORICI, L'unité et le pluralisme de la détermination . . . . . 330
● ELENA BELLU, Conservation — transformation au niveau chimique . . . . 335
● CORNEL DAMIAN, Au sujet de l'explication scientifique . . . . . 343
● MIHAI C. TEODORESCU, Information et bioinformation . . . . . 347
● NICOLAE IONESCU-PALLAS, LIVIU SOFONEA, Genèse des entités physiques : exemples historico-modeleurs . . . . . 353
● ION TUDOSESCU, Science et téléologie dans la construction de l'avenir . . . . 357
● CORNEL POPA, L'axiomatique et la sémantique de la téléologie . . . . . 363
● PETRU IOAN, Orientations et modèles dans l'étude récente de l'argumentation . . 377
● SORIN VIERU, Un système de logique déontique généralisée . . . . . 389
● ADRIAN ILIESCU, Le néoextensionalisme sémantique — Notes critiques sur la sémantique de Jaakko Hintikka . . . . . 397

LA VIE SCIENTIFIQUE . . . . . 405



Rev. Philos., **XXVI**, *3*, p. 247—406, Bucarest, 1979.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXV] № 3 1978

## SOMMAIRE

• VASILE MORAR, Le problème moral des générations dans l'éthos socialiste . . . . . 291
• ALEXANDRU R. FILOFTIAN, Considérations sur le concept de classe sociale 299
• GHEORGHE P. APOSTOL, La place et le rôle de l'enseignement dans la conception de l'éducation de l'existence sociale et de la conscience sociale . . . . . 304

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

• MIRCEA MICU, Sylvi Hurat — personnalité complexe de la science et de la culture roumaine . . . . . 320
• PETRU VALDA, L'humanisme de Tudor Vianu et la théorie des valeurs . . . . . 274

CHRONIQUE DES IDÉES

• ERNEST KALINE (France), Sur l'origine de la vie. Les problèmes en suspens . . 281

• MIRCEA FLONTA, Sur l'interprétation du principe de la correspondance . . . . 285
• CLARA DAN, Méthodologie unique ou méthodologies multiples ? . . . . . 300
• CALINA MARIE, La philosophie contemporaine des sciences entre réductionnisme et intégralisme . . . . . 308
• ANGELA BOTEZ, La vision systémique sur la dynamique de la science et sa place dans l'histoire de l'épistémologie . . . . . 310
• ILIE PÂRVU, Une manière typologique d'aborder la théorie scientifique . . . . 316
• TEODOR DIMA, Significations bibliques du rapport entre causalité et explication scientifique . . . . . 324
• VASILE SPORICI, L'unité et la pluralité de la détermination . . . . . 330
• ELENA BELLU, Conservation — transformation au niveau chimique . . . . . 335
• CORNEL DAMIAN, Au sujet de l'explication scientifique . . . . . 338
• MIHAI C. TODORESCU, Information et désinformation . . . . . 347
• NICOLAE IONESCU-NILA, LIVIU SOFONEA, Quelques problèmes philosophiques de la médecine moderne . . . . . 353
• ION TUDOSESCU, Science et idéologie dans la construction de l'avenir . . . . 357
• CORNEL FONA, L'axiomatique et la sémantique de la théologie . . . . . 363
• PETRU IOAN, Orientations et modèles dans l'étude récente de l'argumentation . 377
• SORIN VELEA, La synthèse de logique déontique déontique . . . . . 385
• ADRIAN ILIESCU, Le néo-tendancisme sémantique — vérités critiques sur la sémantique de Jaszko Zabłokin . . . . . 397

LA VIE SCIENTIFIQUE . . . . . 405

Rev. Philos., XXV, 3, p. 287–160, Bucarest, 1978.

# PROBLEMA MORALĂ A GENERAȚIILOR ÎN ETOSUL SOCIALIST

DE

VASILE MORAR

## 1. NOUL ETOS ȘI PROBLEMA GENERAȚIILOR

Observăm că, explicit sau implicit, în operația dificilă de a descrie și înțelege modul de ființare, afirmare și promovare a noului etos, revenim mereu la anumite zone din spațiul social pe care le putem denumi, pe drept cuvînt, ca fiind nodale pentru geneza noilor orizonturi valorice și normative. Aceste adevărate „noduri problematice", cum sînt relațiile și raporturile familiale, cele interpersonale, intergrupale, precum și raporturile dintre oameni aparținînd diverselor vîrste etc., constituie cîmpul vast și contradictoriu din care putem sesiza, decanta și eventual prospecta noua scară a moralității. În acest context, trebuie să spunem de la început că *problema generațiilor* a avut și va avea în continuare o coordonată semnificativă pentru procesul constituirii unui etos și a unei personalități morale. Tocmai de aceea nu ne vom întreba dacă există o temă și o problemă morală a generațiilor, pentru că aceasta ni se pare evident. Întrebările și răspunsurile vor viza cu preponderență să releve : a) cum anume devin sau sînt sub specia moralității socialiste raporturile inter-generaționale actuale ; b) cum anume sînt valorizate concret aceste raporturi (ce tipuri, clase și forme valorice sînt promovate, afirmate) ; c) care elemente valorice sînt de natură să surprindă și să configureze trăsături pentru o morală prospectivă.

La început, însă, cîteva lămuriri preliminare se cuvin a fi făcute. Astfel, constatăm că există cu privire la tema morală a generațiilor, din perspectiva care ne interesează, cel puțin cîteva iluzii, prejudecăți sau ambiguități.

Există iluzia, evident necritică și criticabilă, că în socialism raportul dintre generații este manifestabil „pe un plan relativ exterior", „la nivel comportamental", că diferențele nu sînt decît „tangențiale" și nu angajează „substanțial Weltanschauung-ul în grupele sociale"[1]. La baza acestor formulări poate fi detectată prudența de a nu facilita cumva concluzia existenței unui conflict între generații în etosul socialist. Totodată, asemenea formulări admit, chiar fără voia autorilor lor, ca „firească" pentru socialism disjuncția dintre comportament și conștiință. În același timp, trebuie să arătăm că această iluzie autoamăgitoare stă și la baza ideii după care, în procesul educației morale, de vreme ce doar „latura exterioară" este afectată de „distorsiune", trebuie pur și simplu ca aceasta să fie readusă la poziția și forma ei anterioare. Simplificarea este derutantă, în primul rînd prin consecințele ei practice. Întregul proces de integrare morală, atît de amplu și contradictoriu, este redus la stadiul adaptării comportamentale. În locul căutării cauzelor, s-a invertit efectul în cauză, cauza reală fiind eludată.

Această poziție teoretică, susținînd o practică aflată din fericire în declin evident, se corelează adesea cu o prejudecată conturată destul de solid la nivelul gîndirii cotidiene, și anume, că spațiul tensiv dintre generații nu apare ca fiind nou în conținut, în semnificații, ci doar nou în formele lui de manifestare. Vechea formulă stoică „nimic nou sub soare" este invocată de aceea cel mai adesea în cadrul instanței „marelui fluviu" care este viața și gîndirea cotidiană.

Se poate însă, credem noi, demonstra convingător (fără să lărgim aici cîmpul argumentației decît la strictul necesar) că puțin adevăr în această formulă se găsește numai dacă referirea se face exclusiv la momentele de relativă liniște istorică, la acele perioade acumulative în care domină practicile repetitive. Și încă nici acolo nu se poate susține că învelișul se schimbă, iar simburele semnificativ rămîne. Evident, formula este falsă în întregime pentru perioadele de mari prefaceri sociale și politice pe care le aduc revo-

[1] *Integrarea socială a tineretului*, București, Edit. științifică, 1969, p. 124.

Rev. filoz., **XXVI**, *3*, p. 251–268, București, 1979.

luțiile, cînd noul valoric apare în prim plan chiar cu violență afirmat, și nimeni nu poate susține că acesta este un simplu element exterior, formal, cu conținut neschimbat sau neutral. Astăzi, cînd la noi în țară revoluția socialistă se înfăptuiește simultan cu revoluția științifică și tehnică și cînd prefacerile angrenează din temelii toate clasele și categoriile sociale, a susține doar mutația formei la intersecția generațiilor apare ca un nonsens.

În fine, pentru această parte preliminară mai avem de clarificat un echivoc în ceea ce privește problema morală a generațiilor. Cel mai adesea cînd se tratează acest subiect (după modelul explicației din sociologia franceză postdurkheimistă) se insistă asupra factorului de integrare socială pe care-l reprezintă predarea de către generația adultă către cea tînără a întregului *corpus* de experiențe anterior acumulate. Or, accelerarea practic nemaiîntîlnită înainte a experiențelor sociale și de viață ale generațiilor face ca să nu se mai poată reduce totul la mecanismul predare-preluare de experiență între generații. Multe alte variabile intervin din afara acestui raport și dirijează în final procesul înspre integrare morală, rostul major și încoronarea integrării sociale. De fapt, *integrarea morală* este parte componentă a celei sociale, dar reprezintă totodată palierul superior al acesteia, limita și aspirația ei finală. Oare, simplificînd puțin lucrurile, diferența dintre integrarea socială și cea morală, în cazul etosului socialist, nu o înțelegem mai bine dacă relevăm diferența notabilă dintre simpla participare, pe de o parte, și angajare, pe de altă parte; dintre acceptarea mai mult sau mai puțin conformistă și nemulțumirea revoluționară; dintre asimilarea pasivă a experiențelor și evenimentelor și trăirea lor responsabilă; dintre folosirea instrumentală a libertăților și trăirea lucidă a acestora prin construirea perpetuă a unui spațiu continuu umanizat și eliberat? *.

* Pentru continuarea clarificării, se cuvine să operăm și distincția între integrarea morală și cea socială a tineretului. Simpla integrare socială înseamnă înscrierea, adecvarea la prezent, la valorile, comandamentele, normele în vigoare, așa cum apar acestea la diversele paliere ale vieții sociale. Ceea ce este esențial într-o atare perspectivă este socializarea efectivă și eficientă a individului în angrenajul social, mai mult decît asimilarea *creator-productivă*, specifică integrării morale, care presupune raportare esențialmente *angajată* în vederea realizării unor valori ca omenia, demnitatea, responsabilitatea, fericirea etc. Putem afirma că valorile integrării sociale sînt *mijloace* pentru realizarea integrării morale.

★

Prezența neomogenității atît la vîrsta tînără cît și la cea adultă, neomogenitate de ordin social, profesional, precum și variabilitatea condițiilor particulare de existență, complică destul de mult operația teoretică de decelare a elementelor de asemănare, deosebire, opoziție sau a celor de continuitate și discontinuitate în trăirea și valorizarea condițiilor existențiale. Totuși, în cazul generațiilor, elementele evidente de contrast și diferențiere nu implică o anulare a unor identități și la un nivel și la celălalt sau chiar în cadrul acelorași nivele, pe măsură ce socialismul semnează și desemnează practic o interpătrundere a claselor sociale, o convergență a scopurilor, o omogenizare relativă a trebuințelor și a modului de satisfacere a lor, precum și o invizibilă (sau vizibilă), dar presantă cerință de autoperfecționare. Atenuarea contrastelor se produce în mod obiectiv prin satisfacerea reală a nevoii de instrucție și educație (evident că generațiile tinere beneficiază mai mult decît cele adulte, mature), prin organismele formale și informale ale societății, prin trăirea în fapt a libertății de a alege în privința profesiunii, a școlii de urmat sau de continuat etc.

Există o problematică unitară a generațiilor în societatea socialistă și aceasta constă în faptul că se conturează pentru toți membrii societății o *deschidere reală* spre spații de afirmare ale personalității nici măcar bănuite anterior, care apar firești tocmai fiindcă realizează o trecere necesar liberă între domeniul aspirațiilor (de libertate, egalitate, echitate socială, împlinire și fericire personală, de viață demnă etc.) și cel al actualizărilor acestora.

Problema actualizării aspirațiilor la nivelul generațiilor ridică o problematică majoră, căci potrivirea dintre aspirație și realizarea ei, precum și oferirea de cadre de manifestare ale individualității, pune față în față, pe de o parte, stringențele sociale obiective și, pe de altă parte, capacitatea, aptitudinea, sensibilitatea morală a subiectivității angajate în angrenajul social. Deci, deschiderea spațiilor de viață implică o *ambivalență obiectivă*. Pe o direcție, se indică o „îmbogățire", îmbogățire obținută prin amplificarea și universalizarea trebuințelor „cu adevărat omenești", iar pe cealaltă direcție poate să apară „o sărăcire", obținută prin centrarea omului doar pe unele zone oferite de cîmpul existențial, cum ar fi: posesia de bunuri, definirea exclusivă prin statut social și profesional etc. De aceea, importantă nu este doar „*mărimea deschiderii*" (ca dovadă că este așa să amintim faptul că creșterea imensă de bunuri în societatea de consum și goana eliberării de sub imperiul penuriei n-a rezolvat, ci, abia

a adus spre rezolvare noi probleme legate de sensul vieții în special la tineret), ci mai ales *calitatea semnificațiilor umane cuprinse în ea*. Dar să nu uităm că înseși aceste calități sînt un produs — în parte previzibil în parte spontan, în parte dirijabil, în parte aleator —, al dezvoltării societății. Prin urmare problematica apare parțial rezolvată dacă direcțiile principale sînt trasate prin cunoaștere și acțiune în cunoștință de cauză. O direcție necunoscută rămîne însă mereu și formele de expresie spontane adeseori contradictorii aduse în prim plan de tînăra generație diagnostichează o tendință nouă sau fandează spre viitor posibilitățile acute ale epocii. G. Lukács specifica chiar o *explozie a speranței* „de la înaintarea socialismului încoace", prin fundamentarea ei pe „cunoaștere și concretizare", nemafiind doar vorba de simplul „efect de speranță"[2]. Evident că speranța, în acest sens înțeleasă, este deja un fapt constatabil și testabil la tînăra generație, încrezătoare în forțele proprii apte să descătușeze inerțiile tradiției. Punctele limită și momentele critice se constituie în mersul contradictoriu al lucrurilor cînd :

1) spontaneitatea și speranța, noile forme de expresie atitudinal-valorizatoare vin în contra-sens cu

2) ceea ce deja este cunoscut și recunoscut, acceptat și aprobat ca urmare a unui lung șir de sedimentări anterioare *.

## 2. TIPURI DE VALORIZĂRI ÎN CADRUL RAPORTULUI DINTRE GENERAȚII

În acest cadru problematic ipoteza noastră de lucru constă în presupoziția că în cadrul raporturilor dintre generații pot fi testate, surprinse, sesizate unele elemente valorice semnificative pentru morala socialistă.

Am optat pentru relevarea *noilor mutații morale* care apar la intersecția raporturilor dintre generații, pentru că în cadrul acestei imense instanțe se pot prospecta, cum observa Marx [3], indicii noului etos în curs de constituire. La acest nivel apar „plusurile valorice", coliziunile semnificative pentru progresul moral, noile „cuante " ale sensibilității morale într-un univers normativ ce începe să fie guvernat de prioritatea exclusivă acordată „condițiilor omenești" și de instituire treptată a omului ca *valoare primară*. Tocmai de aceea încercăm să raportăm generațiile, în dinamica lor, la conceptul de *situație morală elementară* a socialismului **, Altfel, fără această circumscriere limitativă, am sesiza și descrie fără *marcă specifică* multitudinea de efecte pe care revoluția științifică și tehnică, revoluția culturală și informațională contemporană le aduc la palierul întotdeauna tensiv al raportului părinți-copii și tineri-adulți. În această ordine de idei, situația morală elementară apare ca un *test referențial de bază* pentru întregul etos socialist, inclusiv deci pentru generații.

Trebuie însă să specificăm existența unei dificultăți în aplicarea acestui *test oglindă*. Pe de o parte, aplicarea este îngreunată de faptul că situațiile de viață nu sînt niciodată simple, transparente, nevoalate, neîncărcate simultan de „nou" și „vechi", iar, pe de altă parte, raportarea este dificilă pentru că lipsesc deocamdată cercetări concrete din această perspectivă anume. Apelăm, în consecință, la diversele cercetări empirice efectuate la noi în țară în ultimii ani, din direcții diferite : sociologie morală, sociologia tineretului, sociologia educației, pedagogie morală etc. [4].

---

[2] G. Lukács, *Estetica*, vol. I, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 222.

* Spațiul difuz și uneori confuz al spontaneității la intersecția dintre generații poate indica nașterea unor valori, atitudini, al căror sens poate lua semnul plus sau minus. Aceasta depinde de împrejurări. Trebuie însă să arătăm că spațiul de spontaneitate pe care-l presupune întotdeauna raportul dintre generații, chiar dacă este uneori difuz, cert și incert, încărcat încă de speranță și nesuplinit de acțiune, este totuși terenul nașterii și creșterii potențiale a libertăților viitoare, al angajărilor și responsabilităților acum doar tatonate. Poate că o parte dintre aceste *tendințe-tentații* apărute în raportările părinților la copii, ale maturilor la tineri și invers pot fi sesizate în cercetările concrete, dar o relevare „vie" a acestui proces o furnizează literatura noastră beletristică actuală. De pildă, Moromete trăiește dramatic apusul unei lumi tradiționale, patriarhale, cu obsesia permanentă a posesiei de pămînt și a chinuitoarei afirmări a unei independențe prin dependența realizată în actul însuși al posesiunii. Înțelegerea și neînțelegerea procesului istoric obiectiv — cooperativizarea —, acceptarea și inacceptarea formelor concrete de realizare a acestui proces, stabilirea incertă a unui nou adevăr despre cum anume merită și trebuie prețuită viața, lucrurile, relațiile morale etc. în noile condiții arată destul de pregnant că în zona relațiilor umane și în viața individului însuși nimic nu este aprioric stabilit și nici un joc nu se joacă fără om.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 46.

** Vezi Niculae Bellu, în „Revista de filozofie", nr. 9/1974, care a introdus conceptul în literatura etică.

[4] Amintim pe cele ce ne-au furnizat explicit anumite date : Niculae Bellu (sub red.), *Tineretul și idealul moral*, București, Edit. Academiei, 1969 ; Stoica Stelian, *Modul de viață socialist*, în „Analele Universității",

O primă și fundamentală observație care se impune a fi făcută — înaintea relevării propriu-zise a mutațiilor de detaliu în ceea ce privește valorile prioritare pe care se centrează cele două componente ale generațiilor (fie părinți — copii, fie adulți — tineri, a noilor atitudini în fața familiei, copiilor etc. — este aceea a *disponibilității asimetrice la deschidere*. Altfel spus, datorită restructurării continue a întregului cîmp existențial (pentru care aserțiunea dialectică „nimic nu este permanent în afara permanentei schimbări" n-a fost niciodată mai adevărată ca acum), asimilarea experiențelor valorice este inevitabil diferită. La aceasta contribuie în primul rînd accelerarea proceselor sociale, restructurarea și destructurarea din temelii a modelului familial, profesional, cultural. Să luăm în considerație, pentru exemplificare, numai consecințele multiplu iradiate în sfera conceperii propriei existențe pe care le-a adus, într-un timp istoric scurt, trecerea la o școlarizare obligatorie de 10 ani, precum și deschiderea explozivă a sferei profesionale și culturale în urma procesului de industrializare și urbanizare. În acest sens, *asimilările asimetrice* într-un orizont existențial dinamic creează cu necesitate o *disponibilitate asimetrică* de răspuns la tineri și adulți, de la cele mai cotidiene interogații pînă la angajările ce vizează prospectînd sensul vieții individuale *.

În mod obiectiv raportările sînt diferite, pentru că diferite au fost condițiile care le-au generat. În același timp, sînt mereu puse față în față stringențele sociale obiective cu aptitudinile, capacitățile subiectivității angajate în angrenajul social. *Deschiderea reală* spre spații de afirmare ale personalității, nici măcar bănuite anterior, implică simultan o *îmbogățire* prin amplificarea și universalizarea trebuințelor la nivelul subiectivității, dar și o *sărăcire* în măsura în care relațiile dintre părinți și copii sînt încă tributare modului tradițional de a concepe morala familiei reducînd astfel *jocul real al dezvoltării* (după expresia lui Lukács) la vechile cadre. Această continuă tragere înapoi este ea însăși dramatică **. Și poate că nicăieri ca în relațiile dintre părinți și copii ca teritoriu particular al raportului dintre generații nu este structurată atît de vizibilă mixtura *vechilor* modele (în întemeierea căsătoriei, creșterea copiilor, alegerea profesiei pentru copii) cu *noile înțelesuri* în conceperea aparent a aceleiași probleme. Procesul, însă, de instituire a semnificațiilor socialiste a respectului pentru părinți bazat pe un alt element de fundare, a alegerii partenerului de viață dincolo de considerentele pragmatic-utilitariste ș.a.m.d. este facilitat de o *amnezie valorică* normală, care se întemeiază odată cu înaintarea socialismului pe propria lui bază. Treptat, practicile paternaliste, vechile mobiliuri pentru orientarea în viață, profesie, căsătorie, pierzînd suportul obiectiv care le-a generat, intră în declin după cum arată cercetările actuale. *Amnezia* se produce ca reflex multiplu mediat al condițiilor de viață care erodează din interior vechile structuri mentale și comportamentele. Uitarea este precedată de o variabilă perioadă de intrare în penumbră a unei valori, atitudini, mentalități, pentru ca apoi, aproape pe nesimțite, fondul „energetic" al valorii, atitudinii, mentalității să se schimbe, conținutul fiind deja modificat prin testarea zilnică, cotidiană a unor *alte* exigențe, a unor *alte* experiențe colective și personale, a unor *alte* aspirații emanate din corpus-ul social. Procesul de amnezie este normal, intră în logica însăși a lucrurilor și de aceea el nu poate fi oprit, dar poate fi orientat prin măsuri educaționale. Amnezia

---

1975; *Tineretul și familia*, București, Edit. politică, 1970; *Tineret industrial, Dinamica integrării socioprofesionale*, București, Edit. Academiei, 1973; *Tineret rural*, '68, București, Edit. Acad., 1970; Cătălin Mamali, *Intercunoașterea*, București, Edit. științifică, 1974.

* Problema *disponibilității la angajare* liberă și creatoare, la colaborare (ca opusă luptei concurențiale) trebuie cercetată ca o dispoziție ce există activ și latent în energiile și aspirațiile generației tinere, în visele și cutezanțele ce fandează mult dincolo de imediatitate, vizînd *ceea ce poate fi* și ceea ce poate deveni într-un proces viitor. Este și o problemă de vîrstă. Se știe că atît în istoria noastră cît și în istoria altor popoare, reformatori, oameni politici, pedagogi, sociologi (la noi Gusti, pentru a da un singur exemplu) au încercat să schimbe etosul plecînd de la aceste energii descătușate, promițătoare de nou. Dar nu vîrsta ca atare are semnificație, ci faptul că, pentru prima dată în istorie, socialismul aduce în prim plan această posibilitate de convergență dintre aceste disponibilități și omul cu „trebuințe bogate". Trebuințele și năzuințele resimțite ca nevoi la acest nivel sînt și pot să fie cîmpuri de *prospecțiune* ale omului însuși ce își caută și își găsește autenticitatea în chiar această dramatică căutare. Terenul este limpede și tulburător în același timp. Tulburătoarea căutare a spațiilor umane limpezite trebuie să treacă însă prin riscurile oferite și asumate de om în labirintul cunoscut și necunoscut al propriei sale lumi de obiecte și relații.

** Marin Preda sesizează percutant în *Moromeții*, vol. II această situație, notînd „....o chestiune bine lămurită azi era luată a doua zi de la cap" (p. 171).

este, în felul acesta, un proces care are un sens pozitiv, fiindcă consfințește o *pierdere necesară* — relații umane ce sînt în contrasens cu notele ce au ajuns treptat să definească idealul de *om nou* — și, în același timp, crează loc liber pentru noi cuante valorice, atitudinale. Din punct de vedere teoretic, dar și practic-educațional, procesul acesta este major semnificat de exigența expresă înscrisă în *Codul eticii și echității socialiste*, și anume, de promovare cu curaj și inițiativă a spiritului revoluționar în întreaga viață socială, inclusiv deci, în instaurarea egalității, a afecțiunii și încrederii reciproce în relațiile de familie[5].

Putem, oare, aceste afirmații generale fiind făcute, să decelăm anumite deplasări valorice semnificative pentru raportul părinți-copii? Am admis, de la început, că fluxul schimbărilor este imens, că disponibilitățile la deschidere într-un spațiu social neomogen sînt asimetrice și că aplicarea testului situației morale elementare a socialismului dificilă. Totuși, încercăm în continuare să indicăm, extrăgînd și prelucrînd date și sugestii din lucrările înainte amintite, cîteva mutații semnificative în cadrul raportului părinți-copii.

Ipotetic — admitem că pot fi depistate trei tipuri de *valorizări* ce au semnificație pentru sensul socialist al moralei la acest palier, și anume: a) valorizări *substitutive;* b) valorizări *adiționale* și c) valorizări *originative*. După cum vom vedea, primele două tipuri indică încă relativa „încărcătură" sau înlocuire parțială a „vechiului" burghez cu *noul* socialist, pe cînd ultimul tip semnifică deja instalarea *de facto* a unor elemente specifice moralei comuniste.

Evident că, în cazuri particulare, același fenomen — de pildă, cooperativizarea agriculturii sau explozia spațiilor profesionale sau relativa independență a tinerilor de familie, pentru a enumera doar cîteva — a condus atît la efecte de substituire a înțelesurilor existențiale, la adiționarea lor sau la nașterea unor înțelesuri originative. Toate acestea pot coexista. Dacă ar fi să luăm în considerație numai fenomenul schimbării proprietății țărănești, din proprietate privată în una cooperatistă, constatăm, în cazul în care proprietatea socialistă nu este înțeleasă decît ca o *altă formă* de proprietate — o simplă *substituție* în valorizare. Într-un fel sau altul această semnificație se transmite vizibil sau invizibil copiilor. Toate celelalte „centre" de influență educațională vin și acționează pe acest fond relativ primar în raport cu ele.

În aceeași ordine de idei, trebuie notată importanța schimbării *sensului* și *raportului* de autoritate în familia rurală. Dacă în gospodăria țărănească tradițională tatăl își asuma firesc funcția de cap al familiei, fiind șeful și organizatorul micii sale producții, iar tinerii și copiii apăreau ca subordonați, acum, tînăra generație rurală este subordonată, în general, unor organisme și persoane dincolo de ierarhia familială. Pe acest fond apare *alterarea ireversibilă* a autorității morale a tatălui care avea drept suport statutul lui specific. Această alterare este corelată pentru tînăra generație cu o continuă deschidere spre alte orizonturi sociale, profesionale și implicit spre modalități diversificate de exercitare a libertății de acțiune și a unui mod propriu de angajare. G. Lukács observa, în *Ontologia existenței sociale*, tocmai această dependență dintre *sferele libertăților* și *tipurile de activitate*. În cazul de care ne ocupăm, suprimarea premiselor reale care stăteau la baza raportului de autoritate, precum și oferirea de alternative practice în cîmpul unei vieți sociale perpetuu îmbogățite cu șanse de afirmare a indivizilor, a condus la o nouă situație morală în familie. În acest context, se conturează tot mai clar și mai viguros — deși procesul real își are barierele și învăluirile lui — , o situare pe un plan prioritar a unor calități *strict* morale: omenia, respectul și afecțiunea reciprocă, sinceritatea, demnitatea. Cercetările empirice sînt convergente în relevarea intensității alegerii „dragostei de adevăr"[6], ca valoare prioritară în sistemul de valori al tinerei generații. Prin conținutul pe care-l vizează noile relații umane, o asemenea valorizare apare ca fiind de ordin *originativ*. Această, în aparență, simplă opțiune este de o importanță covîrșitoare pentru succesul reconstrucției morale în sensul *anume* indicat de situația morală elementară a socialismului (condiții cu „adevărat omenești" unui om adevărat). „Dragostea de adevăr", exigență formulată asimetric de adulți și tineri, părinți și copii, prospectează un univers al relațiilor transparente, încărcate de comunicabilitate și încredere reciprocă. Sensul originativ al acestei cerințe se întrevede prin repudierea duplicității, a minciunii și prin augmentarea spiritului critic în fața compromisului moral.

Un alt teritoriu tensiv în care persistă elemente de valorizare adițională și substitutive față de vechile modele, dar și autentice „cuante" originative, este cel al atitudinii părinților față de copii. Este o arhibanalitate să constatăm așteptările și încrederea

[5] Vezi *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 19 și 23, respectiv pct. 21 și 27.

[6] Vezi în acest sens și studiul Liubomirei Miroș din vol. *Tineretul și idealul moral*, București, Edit. Academiei, 1969, p. 151, 152.

sporită *(expectația augmentată)* a părinților pentru realizarea în viață (nu numai în profesie) a copiilor, atitudine strîns corelată cu aspirația acestora spre un alt orizont existențial și moral. În acest context, putem să observăm că *prețuirea* acordată *omului* se vizualizează și în modul de prețuire a „candidaților la umanitate" de către părinți. În mod real, procesul este dificil de urmărit și cu multe variabile implicate. Sensul originativ al valorizării femeii în poziția de egalitate cu bărbatul trece și prin această *expectație relativ egală* a părinților și copiilor, manifestată fără discriminare între sexe.

Valorizările substitutive sînt vizibile, însă, prin apariția în urma transmiterii de experiențe la acest nivel, a unor centrări exclusive pe anumite statute considerate privilegiate din punct de vedere material. În acest sens, *concurența de statut* nu apare a fi altceva decît o față diminuată a funcționării vechiului principiu al lui „der Kategorie des Habens" (Marx).

În sfîrșit, pentru a încheia seria zonelor care indică elemente noi pentru morala socialistă, să notăm că la această instanță se pune cu acuitate problema calității opțiunii în întemeierea familiei. Valorizarea originativă în acest caz este marcată de ceea ce Hegel numea simplul „fapt al îndrăgostirii" [7] ca unic mobil pentru întemeierea căsătoriei. Dar substituirea acestei condiții [8] este încă o realitate asupra căreia nu insistăm aici. Intenția noastră a fost numai de a sugera cîteva probleme.

★

O eventuală amplificare a actualului demers ar trebui să insiste mai acut pe influența de adîncime a imenselor variabile pe care le-a adus în istoria ultimilor ani revoluția științifico-tehnică. Din această perspectivă se poate încerca o explicare mai detaliată a mutațiilor aduse mai ales în sfera trăirii valorilor, a formării noilor cadre ale sensibilității morale în condițiile fluxului inexorabil spre raționalizarea cotidianului pe care îl aduce cu sine aceeași R.S.T.

În al doilea rînd, un studiu mai aprofundat al tipurilor de valorizări — care, desigur, ar lărgi mult cadrul tipologic propus acum — ar putea să coreleze „plusurile valorice" cu importanța acestora în universul progresului moral. În acest caz, elementele definitorii a ceea ce am numit *valorizare originativă* trebuie mult îmbogățită prin formularea clară a *criteriilor de distingere*.

În fine, cercetarea ar trebui continuată pe linia relevării liniilor de forță ale unei morale prospective, avîndu-se în vedere, în primul rînd, elementele morale vizibile în prezent, deocamdată, în spații marginale, dar care pot ajunge în viitor în poziții pivotale.

---

[7] G.W.F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Academiei, 1969, p. 197.

[8] Vezi în lucrarea *Tineretul și familia*, București, Edit. politică, 1970, studiile lui Costin Ștefănescu și Al Darie: *Conflictul dintre generații în grupul familial* și, respectiv, *Tradițional și modern în atitudinea față de familie*.

# CONSIDERAȚII ASUPRA CONCEPTULUI DE CLASĂ SOCIALĂ

DE

ALEXANDRU R. FLORIAN

Epoca contemporană este caracterizată printr-o dinamică accentuată a proceselor sociale care determină modificări în structura de clasă a formațiunilor sociale. Revoluția științifico-tehnică, prin schimbările pe care le imprimă procesului de producție, determină o serie de fenomene contradictorii în planul structurii sociale: pe de o parte, se diversifică grupurile sociale care participă în mod direct la procesul productiv, iar pe de altă parte, unele grupuri ale clasei muncitoare se transformă din participanți direcți la procesul productiv în grupuri a căror acțiune se manifestă în sfera procesului de întreținere și control al activității productive. De asemenea, revoluția științifico-tehnică, prin amplificarea rolului sectorului terțiar în dinamica economică și creșterea volumului forței de muncă ocupat în acest sector, pune problema definirii acestor noi grupuri sociale.

Formarea sistemului socialist, dispariția relației de proprietate privată asupra mijloacelor de producție — element fundamental, pînă astăzi, în definirea claselor — a dus la formarea unei noi structuri de clasă, caracterizată prin acțiunea convergentă a claselor în dinamica socială. Socialismul nu desființează clasele; el își creează clase sociale proprii a căror existență este produsul noilor relații sociale.

În analiza claselor sociale se pleacă, de regulă, de la caracterizarea făcută de Lenin în *Marea inițiativă*: „Prin clase înțelegem mari grupuri de oameni, care se deosebesc între ele după locul pe care-l ocupă într-un anumit sistem de producție socială istoriceşte determinat, după raportul lor (de cele mai multe ori formulat și consfințit prin legi) *față de mijloacele de producție*, după rolul lor în organizarea socială a muncii, și deci după modul de obținere și după mărimea acelei părți din avuția socială de care dispun ele" [1].

În această formulare este relevat rolul primordial al determinărilor economice ale claselor, determinări care definesc poziția lor economică. Elementele fundamentale care structurează poziția economică a claselor sociale sînt *tipul relației de proprietate* și *diviziunea socială a muncii*. Cel de-al doilea element, deși prezent în formularea lui Lenin, a fost mai puțin dezvoltat de către diferiți exponenți ai teoriei marxiste a claselor, ei subliniind în special rolul relației de proprietate în împărțirea societății în clase.

Proprietatea privată asupra mijloacelor de producție divide grupurile sociale în două mari categorii: posesori și nonposesori ai mijloacelor de producție. Raportul de proprietate determină celelalte trăsături economice ale claselor, enunțate în formularea citată: rolul îndeplinit în organizarea și desfășurarea activității economice și modul de însușire a părții respective din valoarea nou creată. Clasa stăpînă asupra mijloacelor de producție deține *rolul conducător* în dirijarea procesului productiv.

Aceste lucruri rămîn valabile și astăzi, în condițiile capitalismului contemporan, cînd organizarea și conducerea activității economice nu mai este atributul *direct* al burgheziei monopoliste. Complexitatea procesului de diviziune a muncii, revoluția științifico-tehnică, fac ca economicul să fie dirijat de categorii sociale specializate, tehnocrații. Era managerială, cum au încercat s-o definească unii sociologi nemarxiști, nu înseamnă cîtuși de puțin că rolul conducător în sfera vieții economice sau a întregului sistem capitalist a fost preluat de alte categorii sociale cu interese diferite de cele ale burgheziei. În fapt, grupurile sociale care se află la conducerea activității economico-sociale sînt delegați ai burgheziei monopoliste, activitatea lor avînd drept scop reproducerea capitalului și maximalizarea profitului.

Relația de proprietate privată determină, în mod direct sau mediat, mai devreme sau mai tîrziu, caracterul dominant în cadrul praxisului a categoriilor sociale care stăpînesc *mijloacele de producție*. Mai devreme sau mai tîrziu, pentru că, de exemplu, ascensiunea burgheziei — ca clasă socială dominantă — , a fost un proces de durată, în care proprietatea asupra mijloacelor de producție nu a dus în mod automat la transformarea ei dintr-o clasă cu o poziție economică privilegiată în clasă conducătoare a formațiunii sociale. Această schimbare a avut loc numai prin revoluția burgheză, proces prin care burghezia, cucerind puterea politică, a înlocuit relațiile sociale feudale cu cele capitaliste, relații care constituie cadrul dezvoltării și afirmării ei ca clasă. Se observă astfel, cum poziția economică determină direct sau mediat poziția socială, politică, ideologică, culturală a clasei sociale, cu alte cuvinte locul și rolul clasei în dinamica relațiilor sociale a societății.

Proletariatul, clasă lipsită de mijloace de producție, pentru a-și asigura condițiile materiale necesare reproducerii sale, își vinde forța de muncă capitalului, realizîndu-se astfel unitatea între mijloacele de producție și forța de muncă, element fundamental al activității economice. Poziția proletariatului față de mijloacele de producție determină caracterul *subordonat* și *dominat* al acestei clase față de relația de capital; proletariatul este principalul agent productiv al sistemului economic, reprezentînd factorul de execuție în desfășurarea procesului productiv capitalist.

În economia de marfă, asigurarea condițiilor materiale de existență a claselor se realizează prin procesul schimbului de mărfuri. Sursa de venit a burgheziei o constituie plusvaloarea, care se împarte între diferitele categorii ale burgheziei sub forma profitului. De asemenea, o parte a profitului revine astăzi mandatarilor burgheziei, care organizează și conduc subsistemele formațiunii capitaliste. Proletariatul, cea de-a doua clasă fundamentală a capitalismului, își obține mijloacele materiale necesare reproducerii sociale prin intermediul salariului, expresie socială a vînzării forței de muncă.

Relația posesiune-nonposesiune a mijloacelor de producție, raportul dominant-dominat *în procesul de producție*, modalitatea prin care se face schimbul și consumul mijloacelor materiale necesare reproducerii claselor se exprimă generic prin termeunl de

[1] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 16.

*exploatare*. Relația de exploatare este unitatea dialectică constituită din interdependența și opoziția claselor în activitatea economică, în formațiunile caracterizate prin proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Exploatarea este înțeleasă ca un *raport social*, întrucît determină existența și configurația celor două clase, precum și procesul reproducerii formațiunii sociale. Astfel, în capitalism, relația de exploatare exprimă unitatea raporturilor proprietari-nonproprietari, dominare-supunere, dirijare-execuție dintre burghezie și proletariat; cu alte cuvinte, conceptul de exploatare definește sintetic locul și rolul burgheziei și proletariatului în ansamblul relațiilor sociale capitaliste. Analiza procesului de exploatare nu trebuie să se reducă la explicarea trăsăturilor economice definitorii ale clasei exploatate, ci să surprindă multitudinea caracteristicilor claselor exploatate și a celor care exploatează, precum și relațiile dintre ele.

Diviziunea socială a muncii constituie cea de-a *doua determinare economică fundamentală* a claselor. Analiza diviziunii sociale a muncii, ca proces social care determină constituirea claselor, subliniază trăsăturile fundamentale ale acestui proces, privit din două perspective: diviziunea socială a muncii de-a lungul evoluției istorice a societății și rolul ei în ansamblul economiei unei formațiuni, la un moment dat.

*Primul aspect* evidențiază rolul diviziunii sociale a muncii în procesul genezei claselor, iar cel de al doilea structura de clasă a unei anumite formațiuni sociale; este vorba de analiza din punctul de vedere al dinamicii și funcționalității diviziunii sociale a muncii în existența claselor sociale.

Diacronia societății relevă faptul că diviziunea socială a muncii constituie modalitatea prin care a avut loc rezolvarea contradicției fundamentale a modului de producție primitiv. Pe o anumită treaptă a comunei primitive s-a produs separarea și autonomizarea formelor de activitate umană. Diviziunea socială a muncii trebuie înțeleasă ca revoluționare a forțelor de producție, dar și ca proces social complex, care cuprinde unitatea dialectică a forțelor și relațiilor de producție. Procesul autonomizării și specializării formelor de activitate nu a însemnat numai specializarea uneltelor și a forței de muncă, ci a fost, *în același timp*, schimbarea calitativă a relațiilor de producție. „Cea mai mare diviziune socială a muncii materiale și spirituale, separarea orașului de sat”[2] a însemnat pentru activitatea economică desprinderea industriei de agricultură, iar la nivelul ansamblului social formarea și dezvoltarea unor tipuri de organizare social-politică și culturală specifice celor două activități, satul și orașul. Noile forme de activitate și relațiile de producție care le corespund determină formarea unor categorii sociale deosebite prin poziția lor economică, prin ocuparea unor locuri bine determinate în reproducerea relațiilor de producție, iar la nivelul societății globale aceste categorii sociale sînt purtătorii materiali ai anumitor relații sociale, politice, culturale, ceea ce face ca participarea lor la reproducerea totalității sociale să fie diferită în funcție de locul și rolul lor în sistemul relațiilor economice. Specificitatea industriei și agriculturii ca forme ale praxisului economic, decalajul progresului tehnic din industrie și agricultură, tipul istoric al relațiilor sociale care determină o dezvoltare inegală a celor două sectoare, precum și dinamica diferită a reproducerii relațiilor sociale prin cele două forme ale activității economice determină diferențe calitative economice, politice și culturale ale categoriilor sociale ocupate în cele două sectoare.

Cel de *al doilea aspect* al analizei rolului diviziunii sociale a muncii în constituirea claselor relevă faptul că, în condițiile unei anumite formațiuni sociale, clasele sînt produsul acțiunii relațiilor de proprietate și a diviziunii sociale a muncii. În societățile bazate pe exploatare, poziția economică a categoriilor sociale nu este determinată numai de tipul relației de proprietate. A vorbi de burghezie și proletariat în capitalism înseamnă a nu ține seama de faptul că nu există formațiune socială pură, că dezvoltarea sectoarelor economice este inegală, capitalismului fiindu-i proprii și alte categorii sau clase sociale. Amintim numai de existența păturilor țărănești și a micii burghezii a căror existență se datorează faptului că în țările capitaliste relațiile de producție nu se află la același nivel al dezvoltării sau, în unele momente istorice, raporturile capitaliste coexistă cu alte tipuri de relații sociale.

Socialismul se caracterizează prin proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, proprietate care apare sub două forme, de stat și cooperatistă. Existența claselor în socialism nu se datorează atît relațiilor de proprietate, care sînt două forme ale aceleiași calități — proprietatea socialistă — , cît decalajului între gradul de socializare și nivelele de dezvoltare a acestor relații, decalaje determinate de diviziunea socială a muncii. Proprietatea socialistă creează pentru toate clasele *aceeași poziție economică*, proprietari și producători, participanți direcți și conducători ai procesului de producție. Poziția economică a claselor determină *convergența intereselor de clasă*, clasele nu mai con-

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 51.

stituie o unitate antagonică, relațiile între ele fiind relații noi, socialiste. Diviziunea socială a muncii devine, în socialism, elementul fundamental în existența și identificarea claselor, întrucît proprietatea le conturează trăsături identice din punct de vedere calitativ. Rolul diviziunii sociale a muncii în existența claselor în socialism se desprinde din analiza a două procese sociale: evoluția istorică diferită și contradictorie a celor două forme principale ale activității umane — industria și agricultura —, și persistența, în continuare, a diviziunii sociale tradiționale a muncii. Aceste două procese relevă că contradicția sat-oraș se păstrează în socialism, deși în forme neantagoniste, determinînd nivele diferite ale dezvoltării economice cu implicații în dezvoltarea raporturilor sociale și culturale.

Manifestarea în continuare a deosebirii dintre munca fizică și cea intelectuală, dintre munca industrială și cea agricolă, gradul diferit al dezvoltării economice, sociale și culturale a mediului urban și rural, datorat pe de o parte evoluției istorice specifice a celor două medii sociale, iar pe de altă parte faptul că diviziunea muncii, care are la bază revoluția industrială, nu poate rezolva contradicția sat-oraș, determină în socialism existența a două clase sociale, țărănimea și clasa muncitoare. Subliniem faptul că țărănimea devine o clasă omogenă abia în socialism, prin transformarea diverselor relații sociale din agricultura capitalistă într-o relație unică — proprietatea socialistă.

Deosebirile dintre cele două clase sînt determinate de locul diferit pe care-l ocupă în reproducerea sectoarelor economiei, a căror dinamică proprie le imprimă trăsături distincte. În afara diferențelor de venit și calificare ce caracterizează cele două clase, ele se deosebesc prin nivelul conștiinței de clasă, element de mare importanță în existența claselor într-o formațiune socială care se construiește. Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a celor două clase nu este un proces automat, ci rezultatul unei baze economice cu înalt grad de tehnicitate, a construirii unor raporturi economice, sociale și politice de tip democratic care să permită îmbinarea organică a acțiunii practice cu formarea și manifestarea conștiinței socialiste.

Diviziunea socială a muncii *particularizează*, astfel, modul de manifestare a relațiilor de proprietate pe ansamblul activității economice, determinînd apariția și dezvoltarea categoriilor și claselor sociale, în funcție de tipul relațiilor de proprietate și de locurile pe care aceste relații le produc și reproduc în diviziunea socială a muncii.

Proprietatea privată și diviziunea socială a muncii sînt elementele economice fundamentale și *codeterminante* în procesul formării și existenței claselor unei formațiuni sociale. Unitatea și caracterul codeterminant al celor doi factori este subliniat de Marx și Engels în *Ideologia germană*: „... diferitele trepte de dezvoltare a diviziunii muncii sînt tot atîtea forme diferite ale proprietății" [3].

Altă caracteristică a claselor, care se desprinde din caracterizarea lui Lenin, este *istoricitatea claselor sociale*. Caracterul istoric al claselor semnifică, pe de o parte, faptul că ele au apărut pe o anumită treaptă a evoluției sociale, cînd au fost întrunite condițiile economice prezentate mai sus, condiții care constituie determinanta fundamentală a existenței claselor, iar pe de altă parte fiecărei formațiuni sociale, cu excepția celei primitive, îi este propriu un anumit sistem de clase.

Pentru G. Gurvitch, problema istoricității claselor s-ar pune abia odată cu apariția capitalismului. Definind clasele ca „grupuri particulare de fapt și la distanță, caracterizate prin suprafuncționalitate, tendință accentuată către structurare, rezistență la influența societății globale și incompatibilitate între ele", Gurvitch afirmă că în societățile precapitaliste nu ar fi existat clase, întrucît grupurile sociale „nu erau permanente, nu erau grupuri mari, nu erau suficient de deschise, nu aveau conștiință nici ideologie specifică, erau mai mult sau mai puțin influențate de societatea globală" [4]. Pentru sociologul francez, apariția claselor este legată de dezvoltarea capitalistă a economiei, care, prin industria modernă, dezvoltarea mijloacelor de transport și comunicație, a creat pentru prima dată mediul social obiectiv formării claselor sociale. În concepția autorului, existența claselor este legată, în primul rînd, de existența conștiinței de clasă, a unor valori ideologice și culturale specifice.

Limitele concepției lui G. Gurvitch asupra istoricității se desprind din analiza relației dintre clasa socială *în sine* și *pentru sine*.

Accepțiunea termenului de *clasă în sine* este aceea de determinare obiectivă a claselor, apariția și dinamica lor fiind rezultatul mecanismelor și proceselor sociale. Spre deosebire de aceasta, *clasa pentru sine* este clasa care se caracterizează prin conștientizarea poziției ei în ansamblul societății. Înțelegerea locului propriu pe care-l ocupă în ansamblul relațiilor sociale se exprimă sub diverse forme politice, culturale, religioase, prin ansamblul normelor și valorilor etice elaborate și însușite de clasa socială respectivă. Subiectivizarea poziției sale în dinamica mecanismelor sociale, elaborarea unor organisme proprii de către clasa socială are drept scop menținerea acelui sistem de relații care asigură

---

[3] *Ibidem*, p. 22.

[4] G. Gurvitch, *Études sur les classes sociales*, Ed. Gonthier, Paris, 1966, p. 204 și 104.

existența ei ca clasă, apărarea și promovarea intereselor clasei. Cadrul obiectiv care determină manifestarea conștiinței de clasă, ca fenomen structurat, este societatea capitalistă, care, prin dezvoltarea economico-socială de mare amploare, prin dezechilibrele și contradicțiile pe care le provoacă naște necesitatea cunoașterii globalității sociale și găsirea celor mai adecvate mecanisme pentru menținerea sau revoluționarea sistemului. Trebuie subliniat faptul că *conștiința de clasă*, sau conștiința clasei, reprezintă o *totalitate de sentimente și idei* a unei clase în raport cu alte clase sau cu societatea în ansamblu. Marx arată în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* că „pe diferitele forme de proprietate, pe condițiile sociale de existență se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții despre lume, diferite și caracteristice. Întreaga clasă le creează și le modelează pe baza condițiilor ei materiale și a relațiilor sociale corespunzătoare" [5].

Această suprastructură nu este altceva decît conștiința unei clase sociale, adică *ansamblul manifestărilor afectiv-emoționale și teoretice ale clasei*. Ea se poate exprima spontan sau organizat prin diverse organisme sociale. *Conștiința politică* este *forma superioară, organizată a conștiinței de clasă*. Pentru mulți teoreticieni, printre care și Gurvitch, în societățile precapitaliste nu existau clase deoarece ele nu aveau conștiință politică. Considerăm că și clasele din sclavagism sau feudalism aveau conștiință de clasă, în sensul larg definit mai sus, însă stadiul de structurare este redus. De aceea trăsătura fundamentală a acestor clase o constituie existența lor în raport cu celelalte clase ale formațiunii sociale. Datorită nivelului redus al dezvoltării sociale, clasele formațiunilor precapitaliste nu au avut posibilitatea obiectivă a conștientizării locului lor în dinamica socială. Subiectivitatea are un rol mai redus în existența acestor clase, dar nu este nul, manifestîndu-se prin forme de cunoaștere de nivel mai scăzut, ca *raportare* și *opunere* a unor clase altora și nu ca *înțelegere* a poziției economico-politice proprii în interiorul mecanismelor sociale.

Marx, analizînd procesul formării proletariatului, arată în *Capitalul* că „dominația capitalului i-a făurit acestei mase o situație comună, interese comune. Astfel această masă a și ajuns să fie o clasă față de capital, dar nu încă pentru sine însăși. În lupta din care am semnalat numai cîteva faze, această masă se unește, se constituie ca o clasă pentru sine însăși. Interesele pe care le apără devin interese de clasă. Iar lupta dintre clase este o luptă politică" [6].

Războaiele și răscoalele sclavilor și iobagilor nu sînt procese sociale exclusiv economice, adică fenomene fără coparticiparea elementului subiectiv, ci reprezintă unitatea aspectului obiectiv — contradicțiile economico-sociale — și a celui subiectiv — nemulțumirea generată de nerealizarea unor interese de clasă. Dar aceste interese fiind, în majoritatea cazurilor, interese economice, necesitau un nivel redus de conștientizare, astfel încît conștiința acestor clase avea un caracter spontan și neorganizat, neajungînd la formele conștiinței politice.

Un alt argument al existenței conștiinței de clasă în formațiunile precapitaliste este oferit de analiza istorică care relevă rolul instituțiilor suprastructurale, al ideologiei claselor dominante în apărarea intereselor de clasă și menținerea echilibrului social. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că ideologia îmbracă adeseori forme indirecte : ideologia nobilimii s-a exprimat adeseori sub forme religioase sau prin intermediul religiei, biserica jucînd un rol important în susținerea intereselor feudalilor.

Conștiința unei clase, fenomen complex, este element *coexistent* celorlalte determinări definitorii pentru clasa socială. Momentul subiectivității este o caracteristică internă a oricărei clase. Deosebirea între clasa *în sine* și *pentru sine* constă în *gradul de structurare a conștiinței*. Trebuie subliniat, în această ordine de idei, că clasele sociale sînt caracterizate printr-o multitudine de determinări *obiective* și *subiective*, nu numai prin cele economice. Caracterizarea făcută de Lenin claselor evidențiază numai determinările economice, subliniind, în special, relațiile economice care stau la baza formării claselor în societățile bazate pe exploatare.

*Clasele sociale* sînt o *realitate socială complexă*, determinată de unitatea diversă a relațiilor sociale, unitate în cadrul căreia *economicul este determinant*, iar *celelalte relații sînt determinate de economic și necesare* existenței claselor sociale. În acest sens, caracterul coexistent și necesar al conștiinței în determinarea claselor se manifestă prin ceea ce Gurvitch numește tendința de structurare a claselor, adică capacitatea de a-și crea organizații proprii în scopul apărării intereselor de clasă. Lupta de clasă este condiționată de momentul subiectivizării, al cunoașterii și exprimării poziției sociale prin intermediul intereselor de clasă. Desfășurarea luptei de clasă necesită unitatea concordantă a realității obiective și a subiectivizării contradic-

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 145.

[6] K. Marx și Fr. Engels. *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 178.

țiilor sociale de către clasele și categoriile sociale oprimate. În cadrul acestui proces, conștiința politică, ideologia clasei este forma superioară prin care are loc transformarea claselor în forțe sociale capabile să-și apere poziția și interesele, să lupte pentru crearea relațiilor sociale care asigură condițiile reproducerii sale ca clasă socială. Conștiința politică devine o forță socială cînd exprimă ansamblul intereselor clasei în diversitatea sa și cînd este internalizată de către majoritatea indivizilor care aparțin clasei.

Gradul de dezvoltare al conștiinței politice determină o altă caracteristică a claselor, *autonomia* acestora în acțiunea social-politică. *Autonomia este capacitatea claselor de a fi independente în activitatea social-politică*, urmărind apărarea intereselor de clasă, lupta pentru cucerirea condițiilor sociale care permit îndeplinirea misiunii istorice a clasei respective. Pentru clasele stăpîne pe mijloacele de producție, autonomia are o determinare în principal economică. Burghezia, deținînd monopolul producției capitaliste, are o poziție dominantă și în celelalte sfere ale vieții sociale, autonomia sa manifestîndu-se prin rolul său dominant și conducător în ansamblul vieții sociale, prin capacitatea de a-și organiza, încă de la începutul capitalismului, instituțiile economice, sociale și politice, culturale care să instituie valorile burgheziei ca valori dominante în societate. Monopolul vieții economice determină monopolul burgheziei asupra celorlalte subsisteme sociale, ideologia burgheză fiind instrumentul prin care se justifică autonomia sa. Proletariatul, lipsit de proprietatea mijloacelor de producție, devine o forță socială autonomă, a cărei luptă are la bază propriile interese, numai în măsura în care ideologia sa este o ideologie comunistă. Independența proletariatului în acțiunea social-politică este condiționată de gradul de conștientizare a realității sociale, de înțelegerea rolului său istoric.

Așadar, autonomia claselor exploatate este direct dependentă de măsura dezvoltării conștiinței de clasă, de existența unei ideologii revoluționare, în timp ce pentru clasele dominante autonomia este în primul rînd *independență economică* care determină și celelalte forme ale autonomiei. Autonomia claselor exploatate este în primul rînd *independență politică*.

Autonomia unor clase se manifestă, în anumite momente istorice, prin forme violente ale luptei de clasă. De aceea, autonomia claselor poate avea caracter latent sau manifest.

Dacă în capitalism autonomia se manifestă ca luptă între clase, în socialism ea apare ca unitate a tuturor claselor în acțiunea comună de construire a formațiunii socialiste. Unitatea de acțiune a claselor nu înseamnă dependența unei clase de alta, ci acțiunea lor comună pentru realizarea intereselor claselor și categoriilor sociale sub conducerea clasei muncitoare și a partidului ei revoluționar. Democrația socialistă, la toate nivelele subsistemelor sociale, este modalitatea prin care se asigură cadrul social pentru exprimarea intereselor de clasă și stabilirea căilor și mijloacelor pentru satisfacerea lor.

O trăsătură fundamentală a claselor este *omogenitatea*. Ea semnifică faptul că poziția economică, adică locul obiectiv pe care îl ocupă o clasă socială în reproducerea relațiilor de producție determină echivalențe tipologice la nivelul celorlalte relații sociale. Omogenitatea claselor trebuie înțeleasă ca trăsătură ce caracterizează *ansamblul* unei clase de-a lungul existenței sale social-istorice. În acest sens, N. Poulantzas arată că... „*determinarea structurală* a claselor (ansamblul relațiilor sociale care determină existența unei clase — *n.n.*) care există numai ca luptă de clasă, trebuie să fie deosebită de *poziția de clasă* într-o *conjunctură*: conjunctura care constituie locul unde se concentrează individualitatea istorică întotdeauna singulară a unei formațiuni sociale, pe scurt situația *concretă* a luptei de clasă (...). O clasă socială, o fracțiune sau pătură a unei clase poate să nu aibă o poziție de clasă corespunzătoare *intereselor* sale, ele însele circumscrise de către *determinarea* de clasă ca orizont al luptei de clasă"[7]. Exemplul tipic este cel al aristocrației proletare care are, în conjunctură, poziția de clasă burgheză. Aceasta nu înseamnă că ea devine în aceste cazuri parte a burgheziei. Altfel spus, determinarea sa de clasă nu se reduce la poziția sa de clasă"[7].

Datorită procesului de adîncire a diviziunii sociale a muncii, a specializării formelor de activitate, *fiecare clasă* este, astăzi, *unitatea mai multor categorii sociale*. Categoriile sociale ale unei clase se deosebesc prin locul pe care-l ocupă în dinamica reproducerii ansamblului social, prin gradul participării la acțiunea social-politică, prin nivelul de instrucție, prin măsura în care și-au internalizat valori, norme și idei ale conștiinței de clasă și au ca determinare comună faptul că dețin același loc în procesul productiv, în lupta de clasă. Capitalismul contemporan este confruntat cu contradicții în interiorul claselor și aceste contradicții se împletesc cu antagonismul dintre burghezie și proletariat. Contradicțiile interne ale burgheziei sînt cu atît mai manifeste cu cît conflictul dintre burghezie și proletariat este mai redus în intensitate.

În condițiile capitalismului monopolist de stat, pe lîngă burghezia monopolistă și vîrfurile

---

[7] N. Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1976, p. 11—12.

acesteia, oligarhia financiară, coexistă burghezia nemonopolistă. Așa cum arată Poulantzas, raportul dintre burghezia monopolistă și cea nemonopolistă se manifestă sub forma dependenței caracteristice a capitalului nemonopolist de cel monopolist. Această dependență se manifestă și prin aceea că, din perspectiva reproducerii totalității sociale, existența burgheziei nemonopoliste, „modalitățile și ritmul procesului de concentrare, manifestate prin persistența capitalului nemonopolist, sînt, adesea, tot atîtea măsuri strategice care servesc *interesul politic* al capitalului monopolist, asigurîndu-i *hegemonia politică* asupra ansamblului burgheziei și menținînd coeziunea politică a blocului la putere în fața clasei muncitoare" [8]. Politica instituțiilor statale constituie instrumentul principal al reglării contradicțiilor dintre categoriile sociale ale burgheziei

Revoluția științifico-tehnică determină, pe de o parte, procesul diversificării specializării proletariatului, iar pe de altă parte, tendința trecerii proletariatului din sfera producției în sfera întreținerii și urmăririi modului de desfășurare a procesului productiv. Subliniem faptul că cel de al doilea proces este, astăzi, numai o *tendință*, întrucît revoluția științifico-tehnică este abia în faza de început, caracterizată prin aceea că procese specifice — automatizarea și cibernetizarea — au cuprins numai unele ramuri ale economiei. Revoluția științifico-tehnică nu duce la dispariția proletariatului sau la diminuarea rolului său revoluționar, ci, dimpotrivă, numeric el este în creștere păstrîndu-și trăsătura economică determinantă, aceea de a produce plusvaloare, de a participa la reproducerea relațiilor de producție capitaliste.

Altă trăsătură proprie claselor sociale este aceea de a fi *singurul* tip de grup social care este purtătorul material al *totalității raporturilor sociale*. Locul pe care-l ocupă în producerea și reproducerea sistemului economic, determină în mod direct participarea clasei la reproducerea celorlalte subsisteme sociale. Caracterul complex și global al praxisului, precum și caracterul de clasă al instituțiilor suprastructurale și capacitatea claselor de a-și construi organisme proprii care să le reprezinte dovedesc faptul că ele ocupă locuri bine stabilite în reproducerea totalității sociale și a fiecărui sistem parțial.

Omogenitatea și faptul că sînt purtători materiali ai ansamblului relațiilor sociale deosebesc *clasele de păturile sociale*. Mica burghezie și intelectualitatea sînt principalele pături sociale ale capitalismului. Determinarea economică a micii burghezii, proprietară a mijloacelor de producție, avînd ca scop principal al activității menținerea unui anumit nivel de viață, deci consumul și nu creșterea profitului prin acumulare și investire, creează trăsături neomogene, poziții contradictorii în planul relațiilor sociale, politice și culturale. Fiind expresia micii proprietăți, mica burghezie este aliatul burgheziei în cadrul luptei de clasă, participînd la reproducerea relației de dominare -subordonare în acțiunea socială. Pe de altă parte, politica contradictorie a monopolurilor amenință permanent existența micii proprietăți, mica burghezie putînd să participe, în aceste condiții, la lupta antimonopolistă ca forță politică aliată proletariatului. Oscilațiile micii burghezii în acțiunea social-politică sînt determinate de poziția ei economică contradictorie și de gradul de ascuțire a contradicției fundamentale a capitalismului. Mica burghezie nu poate fi o forță socială autonomă, întrucît lupta ei politică este expresia unor relații sociale anacronice, este expresia unui mod de producție „marginal" ce poate coexista celui capitalist sau modului de producție socialist, în anumite condiții istorice și în anumite limite. În acest sens, trebuie reținut faptul că *mica proprietate*, datorită caracterului ei contradictoriu relevat mai sus, *relațiile* pe care aceasta le produce și reproduce nu sînt generatoare, în anumite limite, a relației de capital ca relație ce are la bază plusvaloarea. Reproducerea micii proprietăți nu determină în mod automat și obiectiv, în orice condiții, formarea burgheziei, deoarece esența relațiilor bazate pe mica proprietate constă în asigurarea consumului social al acestei pături. Înțelegerea faptului că relațiile bazate pe mica proprietate sînt deosebite calitativ de relația de capital a făcut posibil menționarea în programele de acțiune a unor partide comuniste din Occident a coexistenței micii proprietăți cu proprietatea socialistă a mijloacelor de producție, nesuprimarea celei dintîi în procesul transformării revoluționare a capitalismului, creîndu-se astfel, baza obiectivă și ideologică a unei alianțe durabile și nu de conjunctură între proletariat și mica burghezie.

Dezvoltarea, în capitalismul monopolist de stat, a comerțului și serviciilor a dus la formarea unor categorii sociale aparte, numite de unii cercetători nemarxiști, în mod eronat, „noua mică burghezie", întrucît ele participă la reproducerea modului de producție capitalist și nu a altui mod de producție, cum este cazul micii burghezii „tradiționale". Este vorba de două categorii sociale de funcționari stabilite în funcție de locul pe care-l ocupă în ierarhia relației dominare-subordonare. Pe de o parte, funcționarii comerciali, bancari etc., iar pe de altă parte, forța de muncă salariată din comerț care, participînd direct la procesul de vînzare, este ultima verigă în procesul rotației capitalului.

[8] *Ibidem*, p. 148.

Categoria socială a funcționarilor, împreună cu funcționarii aparatului birocratic de stat, reproduc, prin activitatea lor cadrul social-politic care asigură reproducerea relației de capital, fiind astfel dependentă de burghezie. Această categorie socială este instrumentul burgheziei în vehicularea valorilor, simbolurilor și instituțiilor burgheze. Cea de-a doua categorie socială aparține însă proletariatului, deși nu realizează o muncă productivă, creatoare de plusvaloare, dar participă la reproducerea capitalului, locul pe care-l ocupă în cadrul relațiilor economice asigurînd mișcarea capitalului în sfera circulației și a consumului. Ea ocupă aceleași locuri dominate, subordonate și exploatate de către capital în plan economic, social, politic și cultural ca și proletariatul.

Intelectualitatea, cea de-a doua pătură socială a formațiunii capitaliste, se constituie ca urmare a determinismului social global, a procesului diviziunii sociale a muncii. Ea este alcătuită din acele grupuri sociale care produc și reproduc ansamblul valorilor, simbolurilor, ideilor unei formațiuni sociale și relațiile sociale prin intermediul cărora aceste valori sînt răspîndite în societate. În societățile bazate pe exploatare, cultura și ideologia au caracter de clasă, exprimînd interesele claselor aflate în raporturi antagonice. În aceste condiții, intelectualitatea este constituită din grupurile sociale care aparțin, în mod organic, claselor formațiunii sociale, construind și vehiculînd valori și idei opuse, contradictorii, care sînt expresia ideală a unor poziții de clasă antagonice. De aceea, intelectualitatea, în ansamblu, nu este un grup social omogen.

În capitalism se formează, pe de o parte, intelectualii care elaborează și răspîndesc ideologia și cultura burgheziei, în diversele ei forme de exprimare iar pe de altă parte, intelectualitatea proletariatului, care participă la afirmarea unei noi concepții, revoluționare despre lume, ideologia proletară — componentă internă a acțiunii social-politice. „Orice grup social, arată A. Gramsci, născîndu-se pe terenul originar al unei funcții esențiale în lumea producției economice, își creează împreună cu ea, în mod organic, una sau mai multe pături de intelectuali, care-i dau omogenitate și au conștiința propriei sale funcții nu numai în domeniul economic, dar și în cel social și politic: conducătorul de întreprindere capitalist creează, odată cu el, pe tehnicianul industriei, pe savantul în economia politică, pe organizatorul unei noi culturi, al unui nou drept etc." [9].

În societatea socialistă, intelectualitatea, devenită coproprietară a mijloacelor de producție, suferă transformări multiple, tinzînd să devină, treptat, după părerea noastră, o clasă socială. Ea se constituie ca un grup social omogen, care, prin locul său în procesul diviziunii sociale a muncii, produce și reproduce relațiile echivalente tipologic. Spre deosebire de pătura socială a intelectualității în capitalism, indiferent de locul pe care îl ocupă în viața socială — ca organizator și conducător al activității sau ca participant direct la activitatea socială — , intelectualitatea reproduce, în socialism, aceleași relații sociale din punct de vedere al calității, participînd la reproducerea, în ultimă instanță, a proprietății socialiste. Astfel, *intelectualitatea*, reproducînd relații echivalente tipologic în ansamblul formațiunii sociale socialiste și în subsistemele ei parțiale, nu numai în cele suprastructurale, *este un grup social omogen și purtător al ansamblului relațiilor sociale*, atribute specifice claselor sociale. Coproprietară a mijloacelor de producție, împreună cu clasa muncitoare și țărănimea, ea ocupă locuri convergente acestor clase la nivel social, politic, ideologic.

Convergența claselor în socialism, manifestată sub forma convergenței de interese, este trăsătura fundamentală a raporturilor între clase pe care le stabilește socialismul. Convergența de interese nu exclude manifestarea contradicțiilor între interesele claselor. Aceste contradicții sînt rezultatul locului diferit al claselor în diviziunea socială a muncii, loc care determină interese specifice și grade diferite de dezvoltare a conștiinței socialiste. Contradicțiile se manifestă în special ca nonconcordanță între interesele de moment ale unei clase și interesele sociale generale de lungă durată. Ele se pot rezolva prin construirea unei democrații socialiste, autentice, la toate nivelele activității sociale.

O altă caracteristică a structurii sociale în socialism este aceea că, deși clasele au poziții convergente, clasa muncitoare deține rolul conducător în ansamblul realității sociale. Rolul conducător al clasei muncitoare decurge din poziția sa economică — ocupă locul principal în producerea bunurilor materiale —, care determină în același timp cel mai înalt grad de organizare și conștiință socialistă, făcînd din clasa muncitoare forța socială capabilă să asigure pînă la capăt condițiile dezvoltării socialismului și făurirea comunismului.

[9] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit politică, 1969, p. 241.

# LOCUL ŞI ROLUL ÎNVĂŢĂMÎNTULUI ÎN CORELAŢIA DINTRE EXISTENŢA SOCIALĂ ŞI CONŞTIINŢA SOCIALĂ

DE

GHEORGHE P. APOSTOL

Partidul Comunist Român porneşte de la postulatul fundamental că formarea profesională la un înalt nivel a tineretului, ridicarea calificării oamenilor muncii şi utilizarea raţională a forţei de muncă constituie o componentă organică a procesului construcţiei socialiste, a conducerii planificate şi dezvoltării economice şi sociale a României. În concepţia partidului şi statului nostru, *şcoala reprezintă factorul principal de cultură, de educare şi formare a tinerei generaţii, a omului în general.*

Pe baza Programului Partidului Comunist Român, a hotărîrilor Congresului al XI-lea şi ale Plenarei C.C. al P.C.R. din iunie 1977, întregul învăţămînt a fost reorganizat şi aşezat pe o bază nouă, revoluţionară. În decembrie 1978, Marea Adunare Naţională a adoptat *o nouă Lege a educaţiei şi învăţămîntului*, document de mare însemnătate care se înscrie în amplul program de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, de perfecţionare a întregii vieţi economice şi sociale din ţara noastră.

În cele ce urmează ne propunem să examinăm cîteva aspecte mai importante cu privire la locul şi rolul învăţămîntului în corelaţia dintre existenţa socială şi conştiinţa socială, corelaţie care a căpătat trăsături caracteristice noi în etapa actuală.

Se cuvin a fi făcute, înainte de toate, cîteva precizări cu privire la noua dimensiune a şcolii româneşti, ca punct de plecare pentru elucidarea locului şi rolului învăţămîntului în raporturile atît de complexe dintre existenţa socială şi conştiinţa socială.

În primul rînd, este necesar să se sublinieze că *noua dimensiune a şcolii româneşti a fost condiţionată — şi este determinată şi în prezent, în mare măsură — de politica consecventă a partidului nostru privind dezvoltarea forţelor de producţie.* Datorită acestei politici, în societatea românească s-au înfăptuit cele mai profunde schimbări structurale de ordin economic, social şi politic din întreaga sa istorie. În mai puţin de 25 de ani, România s-a transformat dintr-o ţară cu un pronunţat caracter agrar, cu o industrie slab dezvoltată, într-o ţară industrial-agrară, cu o industrie puternică bazată pe cele mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii, cu o agricultură modernă în continuă dezvoltare. Este elocvent faptul că, în 1978, valoarea producţiei industriale a României a fost de circa 43 de ori mai mare decît cea din perioada antebelică; producţia de energie electrică a fost de 110 ori mai mare, cea metalurgică de peste 50 de ori, a construcţiilor de maşini de peste 160 de ori, a industriei chimice de 280 de ori, a industriei uşoare de peste 35 de ori, iar a industriei alimentare de circa 10 ori. Aceste mari eforturi depuse de poporul român pentru dezvoltarea forţelor de producţie au dus la ridicarea gradului general de civilizaţie, la înflorirea învăţămîntului, ştiinţei şi culturii. Influenţa pe care a exercitat-o evoluţia forţelor de producţie asupra dezvoltării învăţămîntului a fost pregnant subliniată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu în cuvîntarea ţinută la Cluj-Napoca, cu prilejul deschiderii noului an şcolar 1978—1979: *„Creşterea în ritm intens a forţelor de producţie a creat condiţii pentru aşezarea şcolii pe o bază trainică, pentru progresul învăţămîntului de toate gradele"*[1]. Faptul că şcoala acţionează într-un context social-economic nou, care are ca linie definitorie — aşa cum se arată în Programul Partidului Comunist Român — creşterea puternică a forţelor de producţie, pe baza revoluţiei tehnico-ştiinţifice, face ca învăţămîntul să-şi modifice vechile determinări şi corelaţii cu diferitele aspecte ale vieţii sociale.

În al doilea rînd, se impune precizarea că *şcoala, prin trăsăturile ei definitorii, îndeosebi datorită strînsei legături cu producţia, s-a transformat în anii construcţiei socialiste dintr-un factor pregnant de suprastructură, într-un factor care se dezvoltă şi influenţează ansamblul relaţiilor sociale, înainte de toate baza economică a societăţii.* O asemenea concluzie se desprinde chiar şi din simpla examinare a schimbării structurii învăţămîntului românesc în anii construcţiei socialiste. În timp ce în anul şcolar 1938/1939 ponderea studenţilor din sectoarele tehnic şi agronomic era de 29,5%, în anul universitar 1977/1978 această pondere a crescut la 53,1%; totodată, învăţămîntul superior juridic, universitar, pedagogic şi artistic cu o pondere de 55,7%, a scăzut la 23,0%. De asemenea, reaşezarea învăţămîntului pe baze noi, în conformitate cu hotărîrile Plenarei C.C. al P.C.R. din iunie 1977, a făcut ca numărul

[1] *Cuvîntarea tovarăşului Nicolae Ceauşescu la marele miting din municipiul Cluj-Napoca*, în „Scînteia", nr. 11.219 din 16 septembrie 1978.

liceelor de specialitate să crească de la 55 în anul școlar 1938/1939 la 640 în anul 1976/1977, în care învață 62% din totalul elevilor din licee. Tot în legătură cu acest aspect, care a făcut ca învățămîntul să se dezvolte în strînsă legătură cu producția, cu baza economică a societății, merită a fi subliniată și precizarea că eforturile materiale, financiare și umane pe care societatea le face pentru asigurarea și formarea cadrelor în țara noastră „... sînt cheltuieli productive și deci, au, în mare măsură, caracterul unor investiții cu un înalt randament economic și social" [2].

În al treilea rînd, *vocația de factor de cultură a școlii a devenit și ea alta în anii socialismului;* nu numai în sensul că s-a lărgit și diversificat sfera de acțiune a învățămîntului, că în pregătirea cadrelor a căpătat o pondere tot mai mare cultura tehnico-științifică, dar și în sensul că conceptul de cultură a suferit schimbări. În trecut, rolul școlii ca factor de cultură era limitat, cu deosebire, la însușirea istoriei civilizației și literaturii, a unor noțiuni generale de filozofie și psihologie. *Școala românească așezată pe baze noi socialiste înțelege prin cultură capacitatea de acțiune, formarea la elevi și studenți a deprinderilor de a se manifesta activ în viața socială, atît în producție cît și în viața spirituală.* Capitolul IV al noii *Legi a educației și învățămîntului* prevede obligația școlii de a asigura tineretului, în toate formele de învățămînt, însușirea cunoștințelor de bază din domeniul matematicii, fizicii, chimiei și biologiei, din domeniul științelor tehnice și agricole, din domeniul științelor economice, al conducerii și organizării științifice a producției și a muncii, precum și o temeinică pregătire politico-ideologică, pentru a putea participa activ la întreaga operă de dezvoltare economică și socială a țării, de conducere a societății. Această nouă viziune cu privire la educație și cultură, din care nu lipsește obligația studierii și stăpînirii temeinice de către elevi și studenți a limbii și literaturii române, a istoriei și geografiei patriei —, are pentru învățămînt, pentru întregul proces de formare a omului nou, înaintat, bazat pe o concepție revoluționară, o importanță deosebită.

Avînd în vedere aceste cîteva precizări, putem aprecia că *învățămîntul — cu tot ceea ce este legat de activitatea lui fundamentală, de pregătirea de cadre pentru producție, pentru viață — este o componentă a existenței sociale.* Acest lucru determină, în mod firesc, și anumite schimbări în concepția despre locul și rolul școlii în societatea noastră.

Se știe, de exemplu, că schimbările în existența socială determină schimbări corespunzătoare în conștiința socială, desigur, nu în mod automat, ci în cadrul unui proces complex și contradictoriu, de regulă mai mult sau mai puțin îndelungat. *Școala românească, realizînd integrarea organică a învățămîntului cu producția și cercetarea științifică, devenind factorul principal de cultură și civilizație, intervine în dialectica dintre existența socială și conștiința socială ca un mijloc principal de emancipare socială, de edificare a noii societăți.*

Despre locul și rolul învățămîntului în dezvoltarea societății noastre vorbește grăitor faptul că, în prezent, peste 25 la sută din populația României este cuprinsă în procesul de învățămînt. Numărul de elevi din licee, la 10 000 locuitori, este astăzi de peste 15 ori mai mare decît în 1938. În învățămîntul superior învață peste 190 000 de studenți, ceea ce înseamnă — la 10 000 de locuitori — de circa 6 ori mai mult decît în 1938. Personalul didactic, în învățămîntul de toate gradele, a crescut și el considerabil, de la circa 55.000 în 1938 la circa 270.000 în actualul an școlar. Au crescut, an de an, fondurile alocate de la bugetul statului, pentru finanțarea învățămîntului, ceea ce a permis ca baza materială a învățămîntului, să se dezvolte continuu. La sfîrșitul anului 1977 existau, în total, 90.280 săli de clasă, 12.600 cabinete specializate pentru învățămînt, 9.200 laboratoare, peste 10.000 ateliere școală în care elevii efectuează practica productivă. În învățămîntul general, în anii 1951 — 1977 s-au construit internate cu aproape 194.000 locuri, ceea ce înseamnă de peste 1,4 ori mai mult decît existau în 1948; în aceeași perioadă s-au construit cămine studențești cu peste 58.000 locuri, de aproape 2,5 ori mai multe locuri decît în 1948. Suprafața tuturor construcțiilor realizate în domeniul învățămîntului în anii construcției socialismului, echivalează cu 12 orașe a cîte 100 000 de locuitori. Acesta este un indiciu elocvent al grijii partidului și statului nostru față de dezvoltarea învățămîntului, al efortului întregului popor pentru a asigura condiții cît mai bune în vederea pregătirii cadrelor necesare construcției socialismului.

Progresele realizate în organizarea școlii românești și în creșterea nivelului său se vădesc și în faptul că industria, agricultura și celelalte ramuri economice, învățămîntul, știința și cultura, întreaga noastră societate dispune astăzi de cadre temeinic pregătite, în stare să promoveze cele mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, cadre înzestrate cu concepția revoluționară despre lume și viață — materialismul dialectic și istoric.

Experiența construcției socialismului în țara noastră arată că învățămîntul intervine în dialectica dintre existența socială și conștiința socială prin următoarele momente mai importante:

1. *Prin felul în care răspunde cerințelor de dezvoltare în ritm înalt a țării.* Planurile cinci-

[2] Vezi: *Economia României socialiste în opera președintelui Nicolae Ceaușescu*, București, Edit. politică, 1978, p. 145.

nale și anuale de dezvoltare economico-socială, stabilind ritmurile și proporțiile creșterii în diferite sectoare de activitate, prevăd, în același timp, necesarul de forță de muncă pentru realizarea lor, modalitățile de asigurare a acestuia în volumul, structura și la nivelul de calificare corespunzător fiecărei etape de dezvoltare a țării.

În actuala etapă, în concordanță cu prevederile Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, adoptat la Congresul al XI-lea al partidului, a fost elaborat un program de perspectivă privind asigurarea, pregătirea și perfecționarea forței de muncă. Programul prevede pregătirea în perioada 1976 — 1990, a peste 6.000.000 de cadre, din care: 4.950.000 — 5.050.000 de muncitori calificați, 560.000 — 570.000 de cadre de nivel mediu și 500.000 — 510.000 de cadre cu pregătire superioară. Dintre acestea, 1.500.000 de muncitori calificați și 300.000 de tehnicieni, maiștri, ingineri și alte cadre de specialitate vor fi pregătite în decursul actualului cincinal.

2. *Prin pregătirea în profil larg a tuturor categoriilor de cadre*, ca bază pentru continua adaptare la cerințele mobilității profesionale crescînde și ale sporirii eficienței economico-sociale a activității și a muncii în general. Punctul de vedere al partidului nostru este că noi avem nevoie de specialiști multilateral *pregătiți, în stare să abordeze cu curaj nu un* sector îngust, ci domenii largi, în care cunoștințele se întrepătrund și nu pot fi privite în mod izolat. De aceea, Ministerul Educației și Învățămîntului acționează cu perseverență pentru lichidarea fărîmițării specializării, care duce la îngustarea cunoașterii și reducerea posibilităților specialiștilor de a-și îndeplini cum trebuie sarcinile încredințate, de a-și spori rolul în dezvoltarea societății noastre. Nomenclatorul de specialități, aprobat în anul 1977, prevede organizarea învățămîntului liceal și superior pe profile de bază, corespunzător unor domenii largi, principalelor ramuri de știință, cultură și de activitate din economia națională. În învățămîntul superior, studenții beneficiază, în cadrul fiecărui profil de bază, de o pregătire fundamentală comună în primii 2—3 ani de studii, iar specializarea — componentă a fiecărui profil —, se realizează, în continuare prin discipline de specialitate proprii exercitării profesiunii respective, prin proiecte sau lucrări de diplomă și practică în producție. Totodată, atunci cînd este necesară o pregătire mai aprofundată, într-un domeniu oarecare, planurile de învățămînt prevăd cursuri opționale din anumite ramuri noi ale științei și tehnicii, avîndu-se în vedere că pregătirea profesională și specializarea nu se încheie odată cu absolvirea facultății, aceasta continuă și în perioada de stagiatură și ulterior în întreaga activitate de producție sau cercetare.

3. *Prin integrarea învățămîntului cu producția și cercetarea științifică.* „*Pe această cale* — subliniază secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — *școala trebuie să asigure pregătirea tineretului pentru muncă și viață și, totodată, însușirea celor mai noi cunoștințe — științifice și culturale —, să dezvolte în rîndul tinerilor respectul și pasiunea pentru munca concretă producătoare de valori materiale*" [3].

Teza integrării învățămîntului cu producția și cercetarea științifică străbate ca un fir roșu noua Lege a educației și învățămîntului, constituie, ca să spunem așa, coloana vertebrală a învățămîntului românesc, așezat pe baze revoluționare. „La temelia școlii — se arată în Legea educației și învățămîntului — stă principiul politehnizării, îmbinarea strînsă a muncii, învățămîntului și cercetării — factori primordiali pentru construcția socialismului și comunismului în patria noastră, pentru progresul și civilizația omenirii. Asigurarea policalificării, a posibilității de a trece de la o specialitate sau activitate la alta contribuie atît la satisfacerea în condiții superioare a intereselor generale ale societății, cît și la dezvoltarea multilaterală a personalității umane". Articolul 11 al Legii prevede că: „Învățămîntul se desfășoară pe baza principiului integrării cu producția, cercetarea științifică și proiectarea. Elevii, studenții și personalul didactic participă la activitatea productivă, de cercetare și proiectare, de creație tehnică, științifică și cultural-artistică, la realizarea obiectivelor dezvoltării economice și sociale a țării".

În învățămîntul de toate gradele, *pregătirea practică* a elevilor și studenților constituie o *componentă esențială a planurilor de învățămînt*. În spiritul acestei orientări, imprimate școlii de politica partidului, unele specializări (secții) sau facultăți au fost amplasate, în ultimii ani, pe mari platforme industriale; multe colective de catedră își desfășoară activitatea în procesul de producție al unor unități economice; studenții, îndrumați de cadre didactice și de alți specialiști, desfășoară activități în ateliere de producție și stații-pilot proprii. Pentru adîncirea procesului de integrare a învățămîntului cu cercetarea și producția s-a trecut la organizarea, în special în instituțiile de învățămînt superior tehnic și agronomic, a unor unități de producție-proiectare-cercetare, formate din

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 65—66.

ateliere de producție, de proiectare, din stații pilot, laboratoare de încercări, control, expertiză și de cercetare, centre de calcul. Această măsură se extinde în forme adecvate și în celelalte forme de învățămînt superior și liceal. Unitățile de producție-proiectare-cercetare, din învățămînt au plan de producție, cercetare sau proiectare, lucrează pe baze de contracte. Planurile acestea fac parte integrantă din planurile ministerelor economice, ale institutelor de cercetare, ale academiilor de științe și ale altor organe centrale. Studenții au obligația să lucreze nemijlocit în unități de producție, în ateliere școlare sau în alte unități social-economice, în munci de execuție, avînd sarcini precise de producție.

Această orientare fundamentală a școlii noastre, de realizare a unei tot mai strînse legături cu producția și cercetarea, a necesitat nu numai măsuri organizatorice corespunzătoare, dar și preocupări mai adînci pentru creșterea nivelului calitativ al învățămîntului, perfecționarea programelor de studii și a tehnologiei didactice, astfel ca activitatea productivă a elevilor și studenților să se îmbine și să se armonizeze cu procesul didactic propriu-zis.

4. *Prin modelarea complexă și multilaterală a viitorului specialist; învățămîntul trebuie să asigure tuturor tinerilor atît o temeinică pregătire profesională, cît și un larg orizont de cultură.* În legătură cu aceasta, sînt vizate următoarele direcții principale :

a) *Însușirea cunoștințelor de bază în toate domeniile.* Partidul nostru, ținînd seama de propria experiență, ca și de experiența acumulată pe plan mondial, de implicațiile revoluției tehnico-științifice asupra tuturor domeniilor, inclusiv asupra pregătirii cadrelor, de obiectivele pe care le urmărește construcția socială în România în actuala etapă de dezvoltare, apreciază că, indiferent de specializarea pe care și-o alege un tînăr, el trebuie să cunoască bine științele fundamentale — fizica, matematica, chimia, biologia — fără de care nici un specialist, din nici un domeniu, nu va fi în stare să lucreze la nivelul corespunzător. De asemenea, el trebuie să-și însușească concepția revoluționară despre lume, să-și asigure cunoașterea istoriei și a culturii patriei noastre socialiste.

b) *Deschiderea largă și viziunea cuprinzătoare în pregătirea cadrelor — ca instrument de formare multilaterală a oamenilor.* Prin întregul său conținut, procesul de învățămînt trebuie să contribuie la educarea comunistă a elevilor și studenților, la formarea în rîndurile acestora a unei gîndiri științifice, creatoare, a capacității de a acționa în concordanță cu cerințele dezvoltării economiei, științei și culturii, ale progresului social. Articolul 11 din Legea educației și învățămîntului prevede că : „Învățămîntul asigură tineretului formarea multilaterală, capacitatea de a se adapta cerințelor dezvoltării rapide a forțelor de producție, progresului economiei naționale și cunoașterii umane". De o importanță deosebită este *dimensiunea etică și cetățenească* a școlii, misiunea ei fiind nu numai de a asigura specializarea, politehnizarea, policalificarea în pregătirea cadrelor, dar și formarea omului nou care să acționeze cu fermitate în spiritul principiilor eticii și echității socialiste.

c) *Angajarea și responsabilitatea socială*, ca modalitate concretă și nemijlocită de participare a cadrelor didactice, cercetătorilor și studenților, alături de alți specialiști din producție, la soluționarea problemelor majore ale cerințelor economiei și culturii noastre. Studenții din ultimii ani sînt cuprinși în activitățile de cercetare științifică a catedrelor, iar lucrările și proiectele lor de diplomă constituie părți integrante din temele de cercetare și proiectare prevăzute în contractele încheiate de instituțiile de învățămînt superior. În condițiile orientării învățămîntului spre nevoile activității productive și ale cercetării științifice, însuși procesul didactic propriu-zis nu se mai rezumă numai la lecții, seminarii și activități clasice de laborator, ci devine deschis în mod real progresului științific și tehnic, încorporînd în conținutul său mai rapid cuceririle științei și tehnicii contemporane.

5. *Prin perfecționarea pregătirii cadrelor.* Începînd cu anul 1971, a fost instituit un sistem național de perfecționare a pregătirii tuturor categoriilor de cadre, menit să realizeze concordanța necesară dintre cerințele mereu noi și tot mai complexe ale funcțiilor pe care le dețin aceste cadre și competența necesară satisfacerii cu maximum de eficiență a acestor cerințe. La baza acestui sistem se află hotărîrea plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român din februarie 1971 cu privire la perfecționarea pregătirii cadrelor de partid, de stat și ale organizațiilor de masă, legea privind perfecționarea pregătirii profesionale a lucrătorilor din unitățile socialiste de stat. Noua lege a educației și învățămîntului prevede, la art. 23, că învățămîntul postuniversitar, doctoratul și alte forme de perfecționare a pregătirii personalului muncitor fac parte din sistemul de învățămînt al Republicii Socialiste România. Secțiunea 7 din Lege este dedicată în întregime „Perfecționării pregătirii personalului muncitor" și anume : A/ Perfecționarea pregătirii muncitorilor, tehnicienilor și a altor categorii de personal muncitor. B/ Perfecționarea prin cursuri postuniversitare. C/ Perfecționarea prin doctorat. D/Perfecționarea pregătirii personalului didactic.

Activitatea de perfecționare este astfel concepută încît fiecare lucrător să participe cel puțin o dată pe parcursul unui cincinal la o formă organizată de perfecționare a pregătirii profesionale. În funcție de nevoi, pentru unele

categorii de muncitori, tehnicieni și maiștri, precum și pentru unele cadre cu studii superioare din ramurile de activitate caracterizate printr-o uzură mai rapidă a cunoștințelor se pot organiza, suplimentar, programe de perfecționare ori de cîte ori intervin schimbări care impun aceasta.

În afara acestui sistem, care cuprinde întregul personal încadrat în muncă, perfecționarea pregătirii profesionale a lucrătorilor se realizează și prin alte forme, cum sînt: învățămîntul agrozootehnic de masă, organizat pentru lucrătorii din agricultură, cursurile de ridicare a nivelului de calificare, organizate pentru cei ce doresc să treacă dintr-o categorie de calificare în alta superioară; cursurile de maiștri, organizate pentru muncitorii din categoriile superioare de calificare. Totodată, pe lîngă instituțiile de învățămînt sînt organizate cursuri serale sau fără frecvență pentru cei care doresc să-și completeze studiile liceale sau superioare, iar pe lîngă cluburi și case de cultură funcționează universități cultural-științifice, în cadrul cărora cei ce doresc își pot însuși, prin diferite cursuri, cunoștințe din domeniile științei, tehnicii, artei și culturii.

6. *Prin contribuția deosebită la dezvoltarea conștiinței socialiste.* În spiritul umanismului socialist ce caracterizează întreaga politică a partidului și statului nostru, care situează în centrul operei de făurire a societății omul, satisfacerea tot mai deplină a nevoilor sale materiale și spirituale, învățămîntul are îndatorirea de onoare de a asigura educarea socialistă și pregătirea tinerelor generații pentru muncă și viață, cultivarea în rîndurile acestora a pasiunii pentru nou, pentru știință și adevăr, a datoriei de a-și consacra întreaga energie, capacitate de muncă și pricepere edificării socialiste și comuniste, a răspunderii pentru viitorul națiunii și continua înflorire a patriei.

Credem că ar fi greșit să oferim o imagine idealizată, triumfalistă a dezvoltării învățămîntului românesc. Se cunoaște că, în ultimii ani, conducerea partidului a criticat anumite stări de lucruri negative din domeniul învățămîntului, neîmplinirile din anumite sectoare de activitate, mai ales insuficienta legătură a școlii cu viața, cu producția. Desigur, în forma de organizare din anii trecuți, învățămîntul nu corespundea întrutotul ritmului rapid al transformărilor din existența socială. Puternica dezvoltare a forțelor de producție în condițiile în care actualul cincinal a devenit cincinalul afirmării plenare a revoluției tehnico-științifice contemporane, perfecționarea relațiilor de producție socialiste, precum și a celorlalte relații sociale, adîncirea democrației socialiste, necesitau în mod obiectiv o evoluție mai rapidă a conștiinței sociale, care să oglinească și să sprijine aceste ample schimbări sociale. *Așezarea pe baze noi, revoluționare a învățămîntului românesc a fost și este o expresie a dialecticii profunde, a interacțiunii dintre existența socială și conștiința socială, un proces complex prin care s-au creat condiții pentru sporirea capacității de creație conștientă a maselor, pentru realizarea unei concordanțe mai depline a nivelului conștiinței sociale în raport cu ritmul transformărilor din construcția socială.* În acest sens trebuie să înțelegem și sublinierea făcută de tovarășul Nicolae Ceaușescu, în cuvîntarea ținută în toamna anului 1978 la Cluj-Napoca, cu prilejul deschiderii anului școlar: *„Trebuie să facem totul ca în învățămîntul nostru de toate gradele să punem pe primul plan însușirea la perfecție a celor mai noi cunoștințe din orice domeniu! Avem nevoie de constructori ai socialismului și comunismului, de cetățeni stăpîni pe meseria lor, pe știința și tehnica cea mai avansată, precum și pe concepția revoluționară despre lume. Avem nevoie de oameni care să știe că tot ceea ce se realizează servește bunăstării și fericirii poporului, asigurării independenței și suveranității, libertății patriei noastre"*[4].

Întregul proces de dezvoltare și maturizare a conștiinței socialiste în țara noastră, la care aportul școlii are o mare însemnătate, se desfășoară în condițiile creșterii rolului factorului conștient, a rolului maselor de oameni ai muncii, a rolului conducător al partidului comunist. Aceasta este și chezășia mersului înainte, garanția realizării cu succes a hotărîrilor Congresului al XI-lea, a prevederilor Programului Partidului Comunst Român — Carta teoretică, politică și ideologică fundamentală a activității întregului nostru popor.

---

[4] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la marele miting din municipiul Cluj-Napoca*, în „Scînteia", nr. 11.219 din 16 septembrie 1978.

# SPIRU HARET – PERSONALITATE COMPLEXĂ A ȘTIINȚEI ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI

DE

MIRCEA MÂCIU

Printre personalitățile marcante ale științei și culturii românești de la începutul secolului al XX-lea, la loc de frunte se situează Spiru Haret. Preocupările sale în domeniul științelor despre natură se conjugă cu o activitate politică și culturală multilaterală. Influențat de orientarea demofilă a poporanismului, manifestă o atitudine critică la adresa stărilor sociale ale epocii, militează pentru reforma instituțiilor și a sistemului de învățământ de pe pozițiile *luminismului* și ale *democratismului-umanist*.

După terminarea studiilor în țară (licența în științele fizico-matematice) obține titlul de doctor în matematici la Paris cu o teză de mare răsunet în rîndul oamenilor de știință ai epocii: *Sur l'invariabilité des grandes axes des orbites planétaires*. „Din cauza însemnătății ei, sublinia Gh. Țițeica, s-a retipărit în Analele Observatorului din Paris, în 1883, adică cinci ani după susținerea ei; dar, precum era firesc, ea a avut un și mai mare răsunet la noi în țară. Era o chestie de mîndrie națională. Mai cu seamă imediat după Războiul Independenței era o afirmare strălucită a României pe cîmpul științei"[1]. Cei peste o sută de ani care au trecut de la susținerea tezei sale de doctorat, departe de a așterne colbul uitării peste această primă lucrare științifică a sa, dimpotrivă, au consacrat-o definitiv „în literatura de bază a uneia din problemele clasice ale mecanicii cerești, aceea a stabilității sistemului nostru planetar"[2].

În istoria culturii românești și universale, Spiru Haret este cunoscut, însă, nu numai ca un remarcabil *matematician* și *astronom*, ci și ca un strălucit *om de cultură*, sociolog, filozof, pedagog. Opera și activitatea sa teoretică în toate aceste domenii s-au impus în mod constant în gîndirea și știința europeană. *Mécanique sociale* a fost considerată, încă de la apariție, ca „una dintre cele mai importante încercări ce s-au făcut în scopul de a constitui o metodă sigură pentru cercetarea și explicarea fenomenelor și a legilor sociale"[3].

Despre aceeași lucrare, *Mecanica socială* a lui Spiru Haret, Gaston Richard scria că este „una din operele cele mai viguroase ale sociologiei europene. Ea atacă aceeași problemă ca și *Cursul de filozofie pozitivă*, dar îi dă o rezolvare a cărei consistență logică este fără îndoială superioară...". Spre deosebire de Comte, Haret demonstrează – după opinia aceluiași sociolog – „că dacă viața societății ascultă de legi, ele nu pot să fie în contradicție cu legile generale ale lumii fizice. El a îndepărtat astfel mai întîi sofismul fundamental care a făcut să rătăcească atîția sociologi pentru care sociologia este în același timp aplicarea spiritului științific la studiul vieții sociale și explicarea științei"[4].

Opera și activitatea lui Spiru Haret, contribuția sa remarcabilă la dezvoltarea științe-

[1] Gh. Țițeica, *În amintirea lui Spiru Haret*. în „Academia Română. Memoriile secțiunii de științe", seria III, Tomul XIII, memoriul 9, 1938, p. 342–343.

[2] Mircea Malița, *Manuscrisele tezei de doctorat a lui Spiru Haret*, în *Studii și cercetări de bibliologie*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1955, p. 278.

[3] C. Rădulescu-Motru, *D. Spiru Haret ca sociolog*, în „Noua revistă română", nr. 8 din 19.XII.1910; apud Spiru Haret, *Opere*, vol. X, p. 240.

[4] Gaston Richard, *La méthode sociologique en Roumanie: l'œuvre du prof. D. Gusti*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", an. XIII, 1936; I; apud Spiru Haret, *Mecanica socială*, București Edit. științifică, 1969, p. 251.

lor despre societate au fost studiate cu atenție de gînditori și teoreticieni ca Marcel Mauss, Pitirim A. Sorokin, George Gurvitch, Armand Cuvillier și incluse în tratatele și manualele lor. În *Internationales Soziologen Lexikon* se apreciază ca foarte importante *și* ,,contribuțiile sale teoretice și practice la sociologia educației"[5].

Pentru a cerceta și reda cu exactitate terenul mișcător al vieții societății, dominat de un număr enorm de variabile, omul de știință — considera Spiru Haret — trebuie să folosească metodele matematicii și ale mecanicii. Cu ajutorul acestora, el poate învinge scepticismul unor filozofi, poate birui greutățile ce derivă din gradul extrem de complex al fenomenelor sociale, contribuind la surprinderea staticii și dinamicii lor relative. ,,Nu este nimic mai schimbător — avertiza Spiru Haret — decît condițiile unui corp social. Nu numai indivizii care îl compun sînt în permanență înlocuiți prin alții, dar în fiecare moment iau naștere noi forțe sociale, cele vechi variază sau dispar, condițiile care constituie legăturile sistemului se modifică continuu"[6].

Pornind de la ideea că societatea reprezintă o reuniune de indivizi supuși, pe de o parte, unor acțiuni sociale exterioare, obiective, iar pe de altă parte acțiunilor lor reciproce, el evidențiа faptul că starea ei, ca și a membrilor care o compun, se află în dependență de trei *grupe de cauze*:

a) *Cauzele de natură economică.* Prin acestea, Haret înțelegea starea de bogăție și sărăcie, precum și ansamblul condițiilor care determină ,,bunăstarea fizică și materială" a membrilor societății. Între cauzele economice el enumera gradul de fertilitate a solului, clima, comunicațiile, bogățiile naturale ale țării, aptitudinile populației pentru comerț, industrie, vigoarea ei fizică, securitatea relațiilor sale, natura relațiilor existente între factorii care reglementează munca, repartiția avuției naționale la un moment dat, invenții, diferiții factori care influențează creșterea populației etc.

b) *Cauzele de natură intelectuală.* Aici Spiru Haret avea în vedere gradul de inteligență și natura aptitudinilor intelectuale ale populației, gradul de instruire al acesteia, dezvoltarea științelor și a artelor, frecvența apariției oamenilor de geniu sau de talent;

c) *Cauzele de natură morală.* Ele erau considerate a fi prescripțiile morale, principiile legislației civile, instituția familiei și modul ei de alcătuire, temperamentul națiunii, moravurile sale mai mult sau mai puțin pure.

Pornind de la starea economică, intelectuală, morală a societății, Spiru Haret caracterizează *civilizația integrală* sau *completă* a acesteia. Ea poate fi realizată și definită ca atare, spune el, numai în măsura în care societatea respectivă cunoaște o dezvoltare tridimensională (economică, intelectuală, morală) armonioasă.

În concepția lui Spiru Haret, *civilizația integrală* sau *completă* presupune însă și un al patrulea element, fundamental pentru asigurarea progresului social: *repartizarea cît se poate de armonioasă a bunăstării economice, intelectuale și morale a societății în masa socială a indivizilor.* ,,Este greu să numim bogată sau cultă — sublinia Haret — o societate în care avuțiile colosale ale cîtorva indivizi se ridică deasupra unei mulțimi de înfometați sau în care pătura subțire de intelectuali maschează și ascunde masa de jos care zace în ignoranță"[7].

În prim-planul gîndirii sale filozofice se află ideea *determinismului.* Format în spiritul unei atitudini științifice față de realitate marele cărturar respingea toate explicațiile bazate pe rolul inspirației, al hazardului sau pasiunilor. Pentru el *structurile sociale sînt rezultatul interacțiunii diferitelor forțe sociale,* iar acestea pot fi cunoscute numai cu ajutorul unei metode care ne poate permite să observăm și să stabilim *toate mișcările sociale, proprietățile generale* ale acestora, *periodicitatea* fenomenelor sociale, *acțiunea individului* în mișcarea socială etc.

Considerațiile sale privind *continuitatea fenomenelor sociale,* lanțul sau seriile cauzalității sociale, variabilitatea acestora în funcție de multitudinea factorilor sociali materiali și psihologici-spirituali, oferă suport epistemologic unor teze de filozofia istoriei privitor la sensul vieții societății, legile generale după care se desfășoară aceasta, unitatea indisolubilă a procesului istoric, precum și la problemele metodologice ale cunoașterii și stăpînirii fenomenelor și proceselor sociale.

În lumina unor asemenea coordonate fundamentale, el va preciza că dezvoltarea istoriei are un curs accelerat, perioadele realizării ei scurtîndu-se de la o epocă la alta, în funcție de gradul de civilizație atins.

Ideea determinismului social, promovată cu consecvență de Spiru Haret, evită anihilarea rolului indivizilor în societate. El caută să surprindă viața socială și *să o exprime în formule matematice,* pentru a face perceptibile, prin *cuantificare,* anumite *fenomene și activități sociale* al căror studiu se dovedește a fi foarte dificil datorită ,,vagului în care plu-

[5] *Internationales Soziologen Lexikon* (herausgegeben von Dr. Wilhelm Bernsdorf), Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1959, p. 205.

[6] Spiru Haret, *Mecanica socială,* București, Edit. științifică, 1969, p. 132.

[7] Spiru Haret, *idem,* p. 190.

tesc". El respinge teza *liberului arbitru*, ca și pe cea a *nulității* acțiunii oamenilor. În ,,ecuațiile" pe care le propune caută să implice în mod dialectic cauzele sociale obiective, exterioare individului, precum și acțiunile transformatoare ale acestuia. Voința și inteligența omului, activitățile lui figurează în ,,ecuațiile mișcării, astfel încît ele își au locul lor în determinismul social"[8].

Ideea este deosebit de valoroasă. Sensul și semnificația ei se întregesc prin explicațiile pe care le dă voinței și acțiunii umane ca elemente activ prezente în procesul de realizare a vieții societății, dar fără a le considera determinante.

Omul nu se mulțumește — arată Spiru Haret — cu rolul limitat pe care i-l oferă împrejurările sociale și, prin inteligență, grad de instrucție, voință de acțiune el îl depășește. ,,Chiar în cazurile în care nu există decît o singură soluție (într-o problemă socială sau alta — nota ns. *M.M.)*, el face să intervină voința sa"[9]. Forța individului de a interveni și modifica, prin activitatea sa, fenomenele vieții societății se bazează pe *capacitatea sa de a construi unelte;* și de a *transmite prin limbaj experiența acumulată* în decursul istoriei sale. Cuțitul, roaba, focul — spune Spiru Haret — sînt inveții care formează aproape unicul fond material al oricărei civilizații primitive. Primele elemente indispensabile pentru progresul societății umane — conchide gînditorul român — au fost mîna, ca instrument al muncii, și limbajul articulat, principalul mijloc de transmitere a observației și experienței de la o generație la alta. ,,Conformația mîinii și limbajul sînt cei doi factori care au făcut posibil și au favorizat înainte de toate progresul societăților umane"[10].

Progresul social este de neconceput în afara lui *homo faber*. Drumul pe care l-a parcurs omenirea de la societatea primitivă și pînă la epoca modernă este rezultatul activităților membrilor societății, al acumulării și îmbogățirii permanente a experienței lor de viață și de muncă. Omul este acela care a realizat ,,toate aceste invenții, toate aceste munci, aceste transformări ale materiei, ce i-au permis să subjuge natura și să realizeze progresele materiale al căror ansamblu constituie cea mai mare parte a civilizației"[11].

Ideile promovate de Spiru Haret în lucrările sale și aplicate în activitatea sa social-educativă sau politică aveau un caracter *practic-transformator* din perspectiva luminist-reformatoare specifică lui. În concepția sa luministă un loc central revine ideii de *pregătire cultural-științifică* a poporului. Prin opera sa, prin munca pe care a depus-o ca dascăl, prin funcțiile sociale pe care le-a deținut, el a susținut în mod consecvent instruirea tuturor acelora ,,pe care vitregia timpurilor i-a lipsit de lumina științei", a tuturor acelora a căror muncă, deși ,,face în mare parte bogăția țării, au încă trebuință de povață spre a-și îmbunătăți soarta"[12].

Dominat de o puternică dorință de afirmare a națiunii române Spiru Haret a subliniat cu orice prilej că ,,răul cel mai mare de care suferă poporul" și ,,cel mai greu de doborît este neștiința". Pentru ,,extirparea" acestuia el va milita cu o consecvență rar întîlnită. Marele om de cultură avea în vedere neștiința de carte, dar mai ales *necunoașterea rostului țării și a lucrurilor care privesc cu totul de aproape însăși ființa ei și a membrilor săi.*

Prin știință și cultură — spune Haret — omul poate intra direct în legătură cu întreaga lume, poate lua cunoștință de ceea ce îi este de trebuință, își poate asigura bunăstarea sa, a familiei sale și a semenilor săi. Instruirea egală a tuturor cetățenilor țării este cerută de însăși necesitatea participării acestora la lucrarea comună de propășire a națiunii. Ei sînt datori ca în tot momentul să dea maximum de ,,efect util", ,,fără care însăși existența noastră ca națiune liberă este în pericol"[13].

Pregătirea intelectuală a membrilor societății este raportată, după cum se vede, de Spiru Haret, în primul rînd, la *cerințele națiunii în întregul ei.* Securitatea personală poate fi asigurată, după părerea sa, numai în raport cu securitatea întregului corp social-național. Aceasta se poate realiza, însă, numai într-un stat democratic, care să asigure *în fapt* egalitatea tuturor cetățenilor. ,,Punctul de plecare al cercetării mele — subliniază el — este faptul că astăzi nu mai este nici un om cu dreaptă judecată care să nu înțeleagă că nu mai este cu putință ca țărănimea să fie ținută în afară de mișcarea intelectuală, economică și politică a țării"[14].

Programul social-cultural de ridicare, prin învățămînt și educație, a maselor, cu deosebire a țărănimii, propus și susținut de Spiru Haret, are trăsături comune cu cele propuse de mișcarea poporanistă și sămănătoristă dar sînt evidente, totodată, și diferențe sem-

---

[8] *Ibidem*, p. 133.
[9] *Ibidem*, p. 173.
[10] *Ibidem*, p. 156.
[11] *Ibidem.*

[12] Spiru Haret, *Ce voim și cum voim să lucrăm*, articol-program al publicației ,,Liga Deșteptarea", 7.X.1912; în *Opere*, vol. IX, București, Edit. Cartea românească, p. 180.
[13] Spiru Haret, *Învățătorii și politica*, în ,,Revista generală a învățămîntului", an. VII, nr. 4, noiembrie 1911, p. 189; în *Opere*, vol. IX, p. 3.
[14] *Ibidem*, pp. 25—26.

nificative. Idealul de organizare socială promovat de marele dascăl era, evident, în consens cu concepţia sa politică generală, o societate bazată pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, formată din puternice individualităţi umane. Forţa acesteia, capacitatea ei de a se înscrie şi evolua pe calea progresului social se aflau în dependenţă de difuzarea armonioasă a bogăţiilor sale în masa largă a membrilor săi. „O ţară — spune Spiru Haret — este cu atît mai bogată cu cît avuţia publică este repartizată la un număr mai mare de oameni"[15].

Cooperarea socială, solidaritatea membrilor societăţii, puterea lor de integrare şi susţinere a statului — idei prezente şi în programul poporaniştilor şi al sămănătoriştilor — sînt în concepţia sa, direct proporţionale cu accesul egal al indivizilor la drepturile şi obligaţiile, pe care societatea le pune, la un moment dat în faţa colectivităţii. Acumularea excesivă a capitalurilor, creşterea dobînzilor, limitarea exagerată a libertăţilor sociale ale marii majorităţi a poporului, acapararea de către cei puţini a pîinii, a locuinţei etc. nu pot rămîne fără consecinţe. Ele sînt tot atîtea cauze care generează mişcări populare, răscoale şi revoluţii.

Pentru a se evita astfel de fenomene sociale, Spiru Haret propune două linii de acţiune : a) o mai dreaptă organizare socială ; b)educarea şi pregătirea întregului corp social, cu deosebire a maselor de ţărani.

Factorul social chemat să se ocupe cu ridicarea culturală a ţărănimii şi pregătirea ei pentru marile acţiuni sociale (lucrarea pămîntului după regulile ştiinţei, participarea la viaţa politică a societăţii, perfecţionarea şi dezvoltarea spiritului ei creativ etc.) îl reprezintă *şcoala*. Scopul acesteia, precizează Haret, este întreit. Ea este chemată să *formeze buni cetăţeni*, cu dragoste de patrie şi naţiune, să *asigure tuturor* tinerilor fondul de cunoştinţe indispensabil oricărui om în viaţă, fără deosebire de treapta socială pe care se află şi *să pregătească contingente pentru toate profesiunile* necesare dezvoltării complete şi armonioase a societăţii. Şcoala poate să realizeze acest lucru pentru că reprezintă, după părerea sa, „unul din instrumentele de acţiune socială cele mai puternice, prin faptul că efectele ei se simt în toate părţile ţării şi în toate straturile societăţii"[16].

În funcţie de aceste cerinţe ale pregătirii tinerelor generaţii şi de modul cum ele sînt îndeplinite de fiecare membru al societăţii defineşte Spiru Haret noţiunea de *om cult*. Pentru el „este om cult acela care posedă gradul de cultură necesar pentru îndeplinirea conştientă a rolului social"[17].

Între şcoală şi societate Spiru Haret concepe un raport de strînsă interdependenţă. Societatea este chemată să asigure toate condiţiile pentru buna funcţionare şi dezvoltare a şcolii, a cărei menire este, la rîndul său, să asigure pregătirea individului pentru exercitarea efectivă a drepturilor şi a obligaţiilor sale. Şcoala este, după Haret, *oglinda ţării*, a preocupărilor ei de dezvoltare, a meseriilor şi industriilor de care are nevoie, cît şi a stării sale intelectuale şi morale.

Spiru Haret a militat permanent ca şcoala să-şi aducă contribuţia la înscrierea României pe calea progresului social, pe drumul unei evoluţii ascendente, la dezvoltarea vieţii sociale, intelectuale şi morale. Pentru aceasta scrie el, învăţămîntul, „trebuie să renunţe la direcţiunea aproape exclusiv teoretică şi să se îndrepte şi spre un învăţămînt practic, de însuşire a meseriilor"[18].

Sufletul şcolii, elementul chemat să asigure exercitarea efectivă a rolului ei social îl reprezintă, în concepţia sa, *învăţătorimea*. Acesteia, spunea Haret, îi revine o mare responsabilitate socială în ridicarea satului, în dezvoltarea interesului ţăranului pentru meseriile *industriale*. În acest sens el a lucrat cu multă sîrguinţă. Una din direcţiile fundamentale pe care le-a pus în faţa învăţămîntului profesional a fost crearea unui „curent spre industrie, pentru ca atunci cînd va veni vremea să fondăm industria cea mare să găsim terenul pregătit chiar în ţară şi să nu fim siliţi a o înfiinţa numai cu elemente străine"[19].

Atenţia pe care o acorda Spiru Haret pregătirii intelectuale a membrilor societăţii se împletea strîns cu preocuparea pentru asigurarea condiţiilor lor materiale de viaţă : „Grija ce trebuie să avem de ridicarea sufletească a sătenilor şi muncitorilor nu trebuie însă să ne facă să pierdem din vedere şi îmbunătăţirea stării lor. Una nu poate merge fără cealaltă. Cu mai mare uşurinţă se poate îmbogăţi mintea şi sufletul unui om care n-are frica zilei de mîine, decît ale celui lipsit de cele trebuitoare"[20].

Explicaţiile lui Spiru Haret privind evoluţia societăţii pe calea progresului nu sînt întotdeauna bazate pe rigorile ştiinţei. În

---

[15] Spiru Haret, *Mecanica socială*, p. 183.

[16] Spiru Haret, *Raport asupra activităţii Ministerului de Instrucţie*, Bucureşti, 1903; în *Opere*, vol. II, p. 211.

[17] Spiru Haret, *Învăţătorii şi politica* în *op. cit.*, p. 3.

[18] Spiru Haret, *Opere*, vol. II, p. 5.

[19] Spiru Haret, *Discurs în Adunarea deputaţilor în şedinţa de la 21 iunie 1901, la discuţia Legii care pune în vigoare legile din 1896, 1898 şi 1899*, în *Opere*, vol. V, p. 33.

[20] Spiru Haret, *Ce voim şi cum voim să lucrăm*, în „Liga Deşteptarea" din 7 oct. 1912, în *Opere*, vol. IX, p. 182.

multe cazuri argumentele sale sînt luate din sfera simțului comun. Cu toate acestea el are meritul de a fi intuit mersul obiectiv al proceselor și fenomenelor sociale și de a le fi susținut prin considerente politice înaintate.

Spiru Haret a adus cu consecvență în prim planul vieții sociale și politice a epocii *marea problemă a țărănimii*. Ca adept al transformării acesteia într-o forță socială de prim rang, el se baza pe faptul că „în țărănime rezidă o enormă forță latentă, cu care va trebui să se stea serios de vorbă atunci cînd ea va fi organizată și va fi devenit conștientă de chemarea ei". Pătura țărănească, sublinia Haret, „posedă calități nebănuite încă de energie, pricepere și inițiativă"[21]. Încrezător în marile calități ale țărănimii, în forța ei creatare, el s-a ridicat cu hotărîre împotriva politicienilor care denigrau această categorie socială și propagau teza inferiorității țărănimii. „Teoreticienii neegalității sociale, partizanii sistemului claselor suprapuse și subordonate una alteia, apărătorii regimului care făcea din sate un fel de țară cucerită, al cărei cuceritor erau orașele, vor rămîne — spune Haret, încrezător în mersul progresiv al istoriei — cu teoriile lor învechite; dar lumea va trece peste dînșii și va merge înainte"[22].

Ridicarea țărănimii la menirea sa social-politică, potrivit numărului, situației sale economice și capacității ei spirituale se poate realiza, după Haret, numai printr-o politică democratică, rațională, responsabilă, care să pună pe prim-plan interesele sociale ale colectivității. Numai o politică democratică înalță pe om și pune în mișcare toate însușirile lui bune, capacitățile sale creatoare. Pentru înfăptuirea acestei idei, pentru „luminarea păturii țărănești", pentru „înavuțirea ei" și scoaterea sa de sub robia claselor avute ale societății, Spiru Haret a lucrat consecvent deși nu întotdeauna cu mijloacele cele mai potrivite. În această acțiune, el a pornit de la ideea necesității recunoașterii „țărănimii ca factor activ și inteligent în viața noastră de stat"[23].

Opera de *justiție socială* pe care o propunea și pentru care a militat cu pasiune, pricepere și dăruire, se întemeia pe ideea că "este o stare cu totul anormală ca cinci din șase părți ale unui popor să fie reduse la sfera unei materii inerte, de nici un folos în viața intelectuală a neamului ... lăsată la voia întîmplării, a oricărui ambițios de rînd ..." [24]. Spiru Haret critica cu vehemență pe cei ce asemănau poporul cu o mașină mai mult sau mai puțin puternică, lipsită de inteligență și inițiativă, incapabilă de a se dirija și conduce singură, pe cei care susțineau că poporul ar avea nevoie să fie tutelat de o minoritate care să cugete și să chibzuiască pentru toți. Concepția aceasta, sublinia Haret, „și-a făcut veacul de acum 122 de ani, în ziua cînd s-au proclamat drepturile omului. Azi nu mai merită nici să fie discutată" [25].

Evoluția societății pe calea progresului se realizează — în concepția sa — prin schimbări lente; este necesar un șir de ani, spunea Spiru Haret, uneori destul de lung, pentru ca societatea să poată trece de la o „stare" la alta. Pentru aceasta el propunea o politică militantă, activă, care să aibă în vedere ridicarea profesională a membrilor societății, o politică la care *să participe întreaga națiune*.

Realizarea progresului este în funcție, spune Haret, și de dezvoltarea învățămîntului în conformitate cu cerințele pe care le impune societatea. De modul cum sînt formați oamenii, ajutați să cunoască mediul în care trăiesc, mijloacele de acțiune prin care se pot impune, rezultatele obținute de știință, principiile morale și sociale după care se pot conduce în societatea modernă depinde în mare măsură și înaintarea societății pe calea progresului.

Activitatea culturală, învățămîntul, știința — sublinia Spiru Haret — se pot dezvolta în activă interdependență numai într-un climat liber, democratic.

Înzestrat cu un puternic simț al istoriei, Haret preciza din perspectiva concepției sale social-politice: „Totul ne arată că ne aflăm în ajunul unei mari reforme sociale, care va chema la viață politică păturile inferioare (de jos — nota ns. *M.M.*) ale societății românești, și în special pe țărani, care astăzi mai că nu participă la dînsa. În vederea acestui eveniment toate silințele oamenilor cuminți trebuie să fie îndreptate în sensul de a pregăti această numeroasă clasă pentru exercițiul drepturilor sale viitoare [26].

★

Întreaga activitate desfășurată de Spiru Haret a fost pusă direct în slujba poporului și a națiunii. Cele 11 volume, îngrijite de Gh. Adamescu, care cuprind toate lucrările sale matematice, sociologice, filozofice, politice și social-educative, capătă astăzi semnificația unei veritabile opere ce înfățișează problemele fundamentale cu care s-a înfruntat societatea românească din acea vreme. Ele aduc în fața

---

[21] Spiru Haret, *Învățătorii și politica*; în *Opere*, vol. IX, p. 1.

[22] *Ibidem*, p. 28.

[23] Spiru Haret, *Chestia țărănească*, București 1905; în Opere vol VIII, p. 2.

[24] Spiru Haret, *Învățătorii și politica;* în *op. cit.*, p. 4.

[25] *Ibidem*, p. 2.

[26] Spiru Haret, *Învățătorii și politica*; în *op. cit.*, p. 13.

cititorului contemporan nu numai un vast material de epocă, ci și un mod de gîndire avansat, bazat pe o metodologie dintre cele mai moderne de investigare și cercetare a vieții și activităților societății.

Faptul că Spiru Haret s-a oprit cu precădere asupra rolului țărănimii în viața socială a României se explică și prin concepția sa politică poporanistă. Implicațiile acesteia se resimt nu numai în scrierile sale ci, într-o anumită măsură, și în activitatea sa socială practică, de susținere a țărănimii și — nu în egală măsură — a muncitorimii, a proletariatului de la orașe.

Cu toate limitele sale, opera lui Spiru Haret rămâne un moment reprezentativ, un model novator de creație și de curaj civic în știința și cultura românească.

# UMANISMUL LUI TUDOR VIANU ȘI TEORIA VALORILOR

DE

PETRU VAIDA

În autobiografia sa spirituală *Idei trăite* (1958), Tudor Vianu sublinia impactul problemei *istoriei* și a *culturii*, și în legătură cu aceasta, sub influența interpretării neokantiene a istoriei, al problemei *valorilor* pentru gînditorii români care s-au format în preajma și în timpul primului război mondial. În ceea ce îl privește pe Vianu însuși, s-a putut afirma pe drept că preocupările axiologice s-au situat în centrul gîndirii lui, alcătuind osatura mai multor discipline cărora li s-a consacrat [1].

Două împrejurări, între altele, au contribuit, credem, la această orientare a gînditorului : una cu un caracter mai special și mai tehnic și alta cu un caracter general, ideologic. Reflecția asupra valorii estetice, mai ales asupra raportului dintre trăirea nemijlocită a frumosului și elementul intelectual, general sau normativ, care poate interveni în creația și receptarea estetică, problema condițiilor, limitelor și posibilității conceptualizării esteticului originar, genuin, care atingea însăși fundamentele esteticii ca știință — toate acestea reprezintă prima dintre împrejurările menționate. În deceniul al patrulea, odată cu ascensiunea fascismului, apoi odată cu declanșarea războiului, Vianu se simte cuprins de îngrijorarea privind destinele culturii, posibila ei prăbușire. O nouă neliniște a apărut, scrie el, în 1937, în *Originea și valabilitatea valorilor* [2], alta decît cea metafizică : neliniștea privind înțelesul și destinația culturii. Vianu acuza relativizarea valorilor, „alunecarea" care amenință lumea modernă, privind orientările relativiste din axiologie, uneori ca un reflex al relativizării și fragilității valorilor din viața reală, alteori ca o cauză care a favorizat pe acestea din urmă. Voința de a asigura filozoficește tradițiile umaniste ale culturii, realitatea obiectivă, supraindividuală și continuitatea istorică a culturii, l-a îndreptat pe Vianu spre axiologie, în general, și a definit orientarea lui esențială în acest domeniu : fundamentarea validității obiective și generale a valorilor, năzuința de a funda, ca umanist, „semnificația obiectivă și constrîngătoare a valorilor culturii" [3].

În perioada în care scrie Vianu, se cristalizaseră pe deplin cele două orientări fundamentale ale axiologiei idealiste : *psihologismul*, cu consecințe ineluctabil relativiste (A Meinong, Chr. von Ehrenfels, A. Döring, R. Müller-Freienfels) și *absolutismul* sau *autonomismul*, formulat mai întîi de școala de la Baden, apoi prin aplicarea metodei fenomenologice în axiologie de Max Scheler și N. Hartmann. În *Originea și valabilitatea valorilor*, Vianu dă o caracterizare succintă a celor două orientări. După concepția „psihologică sau subiectivistă", prezența valorii se declară

[1] I. Biberi, *Tudor Vianu*, București, E.P.L., 1966, p. 107.

[2] Comunicare prezentată la al IX-lea Congres internațional de filozofie (Paris, 1937) și publicată în versiune românească în *Studii de filozofie și estetică* (1939), precum și în anexă la *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței*, București, 1942, după care vom cita în cele ce urmează.

[3] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței*, București, 1942, p. 9. Cf. și comentariul lui Traian Podgoreanu, în *Umanismul lui Tudor Vianu*, Cartea Românească ,1973, p. 37 și urm.

în sentimentul de plăcere provocat de posesiunea obiectului capabil de a satisface o nevoie a individului sau a colectivității sau în dorința sau aspirația îndreptată spre un asemenea obiect[4].

Pe de altă parte, „autonomiștii valorii" consideră valoarea ca o „esență autonomă, și față de lucrurile cărora le-o putem atribui, și față de subiectele care o prețuiesc, adică o esență absolută"[5]. Ei tăgăduiesc valorii „caracterul de raport"[6]. Cei care au împins cel mai departe încercările de a asigura în acest fel valorilor caracterul lor de valabilitate absolută sînt Scheler și Hartmann.

Polemizînd atît cu orientarea subiectivistă-psihologistă, cît și cu cea absolutistă, Vianu a criticat mai ales prima dintre aceste orientări, relativismul ce decurgea din ea, deoarece tocmai aceasta primejduia posibilitatea de a funda obiectivitatea culturii. Se poate bănui că unul din punctele de plecare ale gîndirii axiologice a lui Vianu au fost reflecțiile stîrnite de concepția lui R. Müller-Freienfels, înfățișat în „Bibliografia" la *Teoria valorilor*, ca exprimînd concluziile extreme, „cele mai înaintate" ale psihologismului și relativismului axiologic. Axiologul german consideră că orice valoare este trăire nemijlocită; ea există și este valabilă numai pentru eul care o resimte sau o trăiește și numai în momentul în care este resimțită. Orice generalitate sau orice autonomie a valorii față de subiectul individual este produsul unui act de generalizare care răpește de fapt valorii autenticitatea ei, intimitatea ei, adevărul ei afectiv, caracterul de lucru cu adevărat rîvnit, transformînd-o într-o schemă vidă. Consecințele unui asemenea fel de a gîndi se dovedeau dintre cele mai grave pentru înțelegerea culturii. „Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent, scria Vianu, cultura omenească nu poate fi altceva decît o colecție de generalități convenționale"[7]. „... Dacă valabilitatea valorilor s-ar restrînge la unicul moment de fulgerare a dorinței, atunci nu s-ar mai putea vorbi despre nici un fel de cultură omenească, adică despre nici un sistem de valori mijlocind între spirite și menținînd, deasupra lor, permanența cîștigurilor obținute de actele dezideratîve ale conștiinței umane. Adevărurile metafizicii aristotelice sau frumusețea dramelor lui Shakespeare ar fi niște simple convenții ... lipsite de orice realitate axiologică pentru generalitatea conștiințelor"[8]. Aporia pe care o propunea Müller-Freienfels gînditorilor apare la Vianu încă în teza sa de doctorat, *Das Wertungsproblem in Schillers Poetik*, 1924 (apărută recent pentru prima oară în versiune românească în volumul 7 al *Operelor*, în excelenta traducere a lui I. Roman), apoi în studiul *Tip și normă în estetică* (1931) și în *Estetica*[9], sub forma incompatibilității dintre valoare estetică și normă estetică. După opinia lui Müller-Freienfels, valoarea fiind „trăire" *(Erlebnis)*, ea nu poate fi normalizată, nu se pot prescrie norme (generale) trăirii, adică nu se poate prescrie unei subiectivități să dorească, după anumite reguli, o valoare pe care ea, în mod spontan, nu o socotește dezirabilă. Aporia nu este decît o formă particulară a dilemei generale între trăirea nemijlocită a valorii și valabilitatea ei generală. La acest fel de psihologism se gîndește Vianu cînd declară în *Originea și valabilitatea valorilor*: „Psihologismul pune pe om în fața dilemei de a se închide în lumea sa de valori viu resimțite sau de a se deschide lumii de semnificații mai generale a culturii, dar numai resemnîndu-se să piardă sentimentul lor mai intim"[10].

Vianu încearcă să rezolve această dilemă și, în general, să depășească opoziția dintre psihologism și absolutism. Încercarea lui Vianu nu este izolată în filozofia românească a vremii: Lucian Blaga vorbește, în *Artă și valoare* (1939), despre „procesul" intentat una alteia de cele două „propoziții" antagoniste, exprimîndu-și speranța și intenția că „metafizica" sa a valorilor, teoria „iluzionării finaliste" a conștiinței va contribui la stingerea procesului[11]. Cu cîțiva ani mai tîrziu, Mircea Florian înfățișează în *Cursul de filozofie generală* (1945—1946) opoziția psihologism-absolutism ca o „antinomie" a teoriei valorilor ce se cere soluționată[12].

Demersul lui Vianu evită incursiunea în metafizică; el tinde să realizeze, întemeindu-se pe experiența axiologică, o sinteză care să reunească laturile pozitive ale celor două orientări, evitînd neajunsurile lor. Poziția sa este pe scurt cuprinsă în formularea din *Originea și valabilitatea valorilor*: „... a uni noțiunea valorii ca un raport aprehendat de subiectivitate cu afirmarea valabilității ei

---

[4] *Op. cit.*, anexe, p. 152—153.
[5] *Op. cit.*, p. 154.
[6] *Ibidem*, p. 161.
[7] *Ibidem*.
[8] *Introducere în teoria valorilor*, p. 64.
[9] Vezi Tudor Vianu, *Opere*, vol. 6, Edit. Minerva, 1976, p. 44—47.
[10] *Introducere în teoria valorilor*, p. 161.
[11] Lucian Blaga, *Artă și valoare*, București, 1939, p. 189—190.
[12] „Felul nostru de a înțelege esența valorii ține să depășească opoziția precedentă dintre psihologismul relativist și transcendentalismul absolutist", scria M. Florian (vezi Ion Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești*, București, 1970, p. 192).

celei mai largi"[13]. Vianu, care avea un ascuțit simț al valorilor, nu voia să piardă caracterul „viu resimțit", trăit, autentic al valorii. De aci decurge esența criticii aduse autonomismului în lucrarea menționată. Ceea ce reproșează el în fond autonomismului este că acesta tăgăduiește valorii caracterul de „raport", și anume de „raport aprehendat de subiectivitate".

Din aceleași considerente, Vianu afirmă „solidaritatea" valorii cu conștiința, și anume cu energiile ei extrarationale, căci „obiectele" gîndirii, conceptele sînt „indiferente", „izolate" de conștiință, nu angajează personalitatea și afectivitatea. „Conștiința se mișcă în lumea solidară valorilor agitată de palpitația continuă a dorinței; ea se mișcă în lumea conceptelor ca într-un mediu indiferent, adică fără nici o tresărire a dorinței"[14]. De aceea Vianu definește valoarea ca obiect al dorinței, insistă, asupra deosebirii dintre concepte și valori, precum și, pe urmele lui Scheler, asupra deosebirii dintre *conceptele de valoare*, „abstracțiunile coadaptate cu valoarea" și valoarea propriu-zisă[15], dintre generalitatea valorilor și generalitatea conceptelor.

Pentru a concilia sentimentul autentic, nemijlocit, al valorii și afirmarea valabilității ei general-umane, Vianu disociază, în *Originea și valabilitatea valorilor*, așa cum s-a mai arătat, două probleme: cea a originii și cea a valabilității valorilor[16].

Am putea admite, spune el, că valorile au o origine subiectivă, dar aceasta nu implică nicidecum limitarea valabilității lor la subiectul individual care le aprehendează. Argumentul fundamental al lui Vianu, întemeiat pe experiența axiologică, este următorul: sentimentul (aprehendarea, trăirea) valorii și valorificarea valorii, adică actul prin care măsurăm întinderea valorii, sînt solidare. Nu numai că nu este adevărat că afirmarea valabilității generale al valorii ar anula sentimentul autentic, trăit al valorii, dar prima este chiar constitutivă, implicată în orice trăire a unei valori a culturii[17]. „Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii"[18]. Argumentarea este reluată în *Introducere la teoria valorilor*: „A cuprinde o valoare înseamnă a o cuprinde ca generală ... Nimeni apreciind utilitatea sau frumusețea unor lucruri ... n-are conștiința că acele lucruri sînt bune sau frumoase numai pentru el"[19] Dimpotrivă, acele ținte ale dorinței noastre pe care le resimțim ca obiecte ale unor dorințe pur individuale, cum ar fi de exemplu agrementul unui aliment rar sau al unui joc de societate, nu sînt valori propriu-zise sau în orice caz nu sînt valori ale culturii[20]. Fenomenul a fost remarcat încă de Kant, care „a observat modestia agreabilului și imperialismul frumosului, adică resemnarea unuia de a valora numai pentru mine și pretenția celuilalt de a valora pentru toată lumea"[21].

Pentru a concilia definiția valorii ca „obiect al dorinței" sau ca „raport aprehendat de subiectivitate" cu afirmarea valabilității ei generale, dar și pentru a rezolva raportul dintre relativitatea istorică a valorii și validitatea ei perenă, general-umană, Vianu introduce categoria *posibilului*, a *dorinței virtuale*, a unui acord *posibil, ideal*, între eu și lume. De aici definiția-concluzie din *Originea și valabilitatea valorilor*: „Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între eu și lume ... Oamenii sînt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămîne într-acestea ceva permanent și anume valoarea, ca expresia ideală a unui acord permanent care poate fi oricînd realizat"[22]. Același este sensul conceptului de „obiecte virtuale ale unor dorinți posibile" în *Introducerea în teoria valorilor*. Valoarea sau bunul nu au o viață autentică decît în măsura în care se întîlnesc cu o dorință vie, actuală. Dar acela care le cuprinde ca obiecte ale dorinței sale, le cuprinde în același timp ca obiecte *virtuale* ale tuturor dorințelor de același fel, ale tuturor „conștiințelor deziderative instrumentate în același fel" cu a lui. Categoria posibilității, definiția valorii ca obiect virtual al dorințelor, ca acord posibil între eu și lume, deschide calea către generalitatea valorilor fără a pierde contactul cu actualitatea vie a conștiinței. Valoarea este un acord posibil care se trezește la viață, care poate fi oricînd actualizat, deîndată ce se ivește dorința corelativă, și prin aceasta este ceva general și peren[23].

---

[13] *Introducere în teoria valorilor*, anexe, p. 161—162.

[14] *Introducere în teoria valorilor*, p. 55.

[15] *Introducere în teoria valorilor*, I, 4, paragraful ç) *Judecățile de valoare și despre valori*.

[16] *Op. cit.*, p. 158.

[17] *Op. cit.*, p. 160.

[18] *Op. cit.*, p. 163.

[19] *Op. cit.*, p. 65.

[20] *Op. cit.*, p. 66.

[21] *Originea și valabilitatea valorilor*, în *op. cit.*, p. 159.

[22] *Op. cit.*, p. 162.

[23] I. Pascadi observă pe drept că valoarea nu rămîne totdeauna la nivelul unei posibilități, ci devine în procesul practicii o realitate, precum și faptul că ideea valorii ca posibilitate duce la postularea permanenței oricărei valori „ca un fel de idee absolută hegeliană care și-ar aștepta realizarea" (I. Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești*, București, 1970,

Introducerea categoriei posibilităţii se face dealtfel după propria indicaţie a lui Vianu — tardivă şi luminînd retrospectiv lucrările anterioare — sub influenţa fenomenologiei. „Fiind produsele adaptării unui material la o dorinţă — scrie Vianu în *Tezele unei filozofii a operei* — operele au o valoare eternă, ca unele care reprezintă o posibilitate permanentă de a satisface o anumită dorinţă. Dacă le privim în afară de viaţa lor în timp, *adică în reducţie fenomenologică*, operele sînt configuraţii în vederea unor dorinţe *posibile*" [24] (s.ns. — *P.V.*). În *Introducere în teoria valorilor*, elementele ce par împrumutate şcolii psihologiste suferă un corectiv în sens obiectivist şi în alte privinţe, în parte, tot din orizontul fenomenologiei. Astfel, dacă defineşte, ca şi Ehrenfels, valoarea ca obiect al dorinţei, Vianu precizează din primele capitole, cu referire explicită la Brentano, că dorinţa este un „act" al conştiinţei care, ca şi celalalte acte intenţionale ale acesteia, nu construieşte, nu creează obiectul ei, ca în kantianism, ci doar îl cuprinde *(Erfassen)* [25]. El subliniază expres, într-o extinsă notă bibliografică consacrată lui Brentano, din „psihologia empirică" sau „descriptivă" a căruia se inspira *Introducerea* [26], opoziţia dintre concepţia „realistă" a acestuia şi „idealismul", bunăoară, al unui Wundt [27], figura cea mai reprezentativă a epocii în care „kantianismul sfîrşea în psihologism". Preluînd în parte clasificarea „actelor" şi „obiectelor" conştiinţei făcută de Meinong, Vianu defineşte, spre deosebire de acesta, valoarea ca „obiect" al dorinţei şi nu al sentimentului, explicînd că în vreme ce obiectele sentimentului, afectele, sînt „concentrice", adică resimţite de conştiinţă ca ceva interior ei, obiectele dorinţei, valorile sînt „excentrice", adică sînt date drept nişte obiecte „care depăşesc conştiinţa" care i se impun din afară [28].

Încercarea de a ţine cumpăna între psihologism şi autonomism a dus în *Introducerea în teoria valorilor* şi la unele oscilaţii, teze contradictorii, remarcate şi de recenzenţii contemporani [29]. De exemplu, perspectiva psihologică genetică, după care întreaga viaţă axiologică a omului se dezvoltă din „tulpina instinctelor", valorile fiind un rezultat al evoluţiei filogenetice a „conştiinţei apetente" [30] şi în care trebuie să vedem o reminiscenţă din K. Groos, se împacă greu cu perspectiva fenomenologică predominantă în *Introducerea în teoria valorilor* [31] şi cu afirmarea caracterului apriori al valorii, despre care vom vorbi.

În cele din urmă, Vianu înclină mai mult spre concepţia autonomistă, adică spre axiologia idealist-obiectivă. Distingînd valorile de bunuri, el va afirma, ca şi Scheler, că valorile sînt independente şi anterioare bunurilor şi experienţei lor. El ajunge la concluzia aprioristă că valorile „nu sînt rezultatul experienţei sociale a bunurilor" [32], ci condiţia acestei experienţe. În acest spirit el va defini valorile drept *categorii*, prin analogie cu categoriile kantiene [33], drept „categorii ideale şi obiective ale spiritului nostru" [34], prin subsumare la care datele brute ale existenţei se transformă în bunuri. În *Introducere la teoria valorilor*, Vianu va reuni ideea valorii ca obiect al dorinţei, cu aceea a valorii ca o „categorie", spunînd că valoarea este un „obiect categorial al dorinţei" [35]. Posibilitatea subsumării aceluiaşi lucru în sfera cîte unei alte valori, ar dovedi, după Vianu, natura categorială a valorilor, adică anterioritatea şi independenţa lor faţă de lucruri [36]. (De exemplu, o operă de artă devine un bun artistic, unul economic sau un simbol religios,

---

p. 256). Ni se pare însă că trebuia mai limpede scoasă la lumină problematica, paradoxurile pe care încerca Vianu să le rezolve prin introducerea noţiunii de *posibilitate*, chiar dacă soluţiile găsite, după cum vom arăta şi noi mai jos, nu ne pot satisface pe deplin.

[24] Tudor Vianu, *Postume*, E.L.U., 1966, p. 186.

[25] *Introducere în teoria valorilor*, p. 14—15. Referirea la Brentano la p. 15, nota 1.

[26] Vezi *Idei trăite*, în ed. cit., p. 120. Vianu declară că în *Introducere* a folosit „conceptele psihologiei empirice a lui Brentano şi a şcoalei lui".La deosebirea dintre„psihologia empirică" a lui Brentano şi psihologism, vom reveni mai jos.

[27] „Brentano introduce prin teoria actelor intenţionale...o atitudine realistă în filozofie într-o vreme cînd dominau încă, sub forme felurite, punctele de vedere ale idealismului". *Introducere...*,p.167.

[28] *Ibidem*, p. 170. Cf. şi capitolul *Excentricitatea valorilor*.

[29] Mai ales de E. Irion în recenzia publicată în „Ethos". nr. 2—3, aprilie—iulie, 1944, p. 314—318.

[30] *Introducere în teoria valorilor*, p. 47—49.

[31] Cf. şi recenzia lui Petru Comarnescu în „Revista fundaţiilor", anul 10, nr. 6, iunie 1943.

[32] *Introducere în teoria valorilor*, p. 32.

[33] *Estetica*, în Tudor Vianu, *Opere*, vol. 6, p. 60.

[34] *Teoria valorii estetice*, *Curs*, 1932—1933, p. 59, apud I. Biberi, *Tudor Vianu*, p. 111.

[35] *Introducere în teoria valorilor*, I, 5.

[36] *Teze ale unei filozofii a operei*, în *Postume*, p. 185. După cum vedem, definiţia valorii ca o categorie, prin care trebuie să înţelegem în fond o categorie ideală şi apriori,

după felul valorii în sfera căreia este introdusă).

Soluționarea antinomiilor valorii nu este posibilă decît luînd în considerare acțiunea socială creatoare, cu alte cuvinte practica social-istorică. De aceea, Vianu se apropie cel mai mult de soluționarea și depășirea reală a antinomiei psihologism-absolutism acolo și numai în măsura în care va lua în considerare creația de bunuri, de opere, mișcarea valorilor în ambianța socială creată de ansamblul operelor. Acest punct de vedere lipsește aproape cu totul în *Introducerea în teoria valorilor*, unde se vorbește aproape exclusiv de *cuprinderea* valorilor și bunurilor, nu și de crearea lor, de *bunuri*, dar nu și de *opere*.

În schimb, una din cele mai importante intuiții din *Originea și valabilitatea valorilor* este aceea că nevoile, dorințele nu sînt pur și simplu date, „nu sînt date totdeauna", ci pot fi trezite chiar de *operele culturale*. Totalitatea operelor dintr-un moment dat constituie un „mediu axiologic condițional" care restrînge cu mult libertatea noastră de a valorifica și chiar pe aceea de a găsi valori noi [37]. Aici, Vianu se apropie de înțelegerea dialecticii praxisului social, a acțiunii sociale creatoare, care se obiectivează în opere, în bunuri culturale: acestea sînt în același timp, rezultatul nevoilor și creează nevoile pe care le satisfac [38].

Un asemenea punct de vedere anulează atît teza psihologistă despre originea subiectivă a valorilor, cît și teza aprioristă scheleriană, după care valorile sînt independente de „experiența socială a bunurilor".

Trebuie să ne întoarcem acum la examinarea *fundamentului* și *metodei* axiologiei, așa cum apar ele în *Introducerea la teoria valorilor*. Teoria valorilor este „întemeiată", așa cum ne arată chiar subtitlul ei, pe „observația conștiinței". În concepția lui Vianu, influențată de psihologia „descriptivă", adică fenomenologică a lui Brentano, axiologia se întemeiază pe datele „imediate" sau „naive" ale conștiinței, fără nici o ipoteză sau interpretare, cu privire la modul cum anumite fenomene, în cazul de față „actele" sau sentimentele referitoare la valori, au apărut în conștiință [39]. Datele imediate ale conștiinței axiologice sînt opuse „teoriilor" [40] sau „filozofiei" [41]. Semnificația filozofică a poziției lui Vianu este evitarea, în opoziție bunăoară cu Blaga, și foarte probabil în opoziție conștientă cu gîndirismul [42], a oricărei „metafizici" a valorilor. Mai important este faptul că Vianu căuta să întemeieze postulatele umanismului său pe evidențele conștiinței axiologice. Ori de cîte ori el apără o poziție umanistă, de exemplu, cînd combate vitalismul lui Nietzsche — exploatat în epocă de forțele anticulturale —, intervertirea ilicită a scopurilor și a mijloacelor (de exemplu, considerarea valorii economice, respectiv a acumulării de bunuri economice sau exercitarea puterii politice ca niște scopuri ultime), Vianu apelează la „conștiință" ca la un martor irefutabil. „Conștiința" înregistrează asemenea stări de lucruri cu sentimentul unei ineluctabile „neadecvări", le „cenzurează". Anumite teorii filozofice ar putea nega progresul moral, dar omul moral el însuși, adică acela care se găsește față de valorile morale, în unghiul cuprinderii lor adecvate, nu se îndoiește niciodată, potrivit „datelor naive ale conștiinței sale", de posibilitatea lui [43]. Considerațiile sobre despre „adecvarea" sau „neadecvarea" cuprinderii valorilor, distincțiile seci, pedante, uneori aproape scolastice ale *Introducerii* disimulează astfel un patos umanist. Afirmația lui Vianu din *Idei trăite* că prin cartea despre valori a vrut, arătînd „actele adecvate de cuprindere a valorilor" [44], să salvgardeze tradițiile umaniste ale culturii, se verifică. Dar ce este această „conștiință" pe evidențele căreia Vianu fundează de fapt axiologia? Termenul de „evidență nu apare, dar înrudirea cu doctrina lui Brentano, care

---

este o constantă a gîndirii axiologice a lui Vianu de la cursurile de estetică și de filozofia culturii din 1929—1935 pînă la opera tîrzie *Teze ale unei filozofii a operei*.

[37] *Introducere în teoria valorilor*, anexe, p. 164.

[38] „Abia muzica trezește simțul muzical al omului", scria Marx în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*. „Abia prin bogăția obiectiv desfășurată a esenței umane se formează sau în parte se și creează pentru prima oară bogăția simțirii *umane* subiective: o ureche muzicală, un ochi care percepe frumusețea formei etc..." (Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Edit. politică, București, 1968, p. 580).

[39] *Introducere în teoria valorilor*, p. 52.

[40] *Op. cit.*, p. 108.

[41] *Op. cit.*, p. 128.

[42] Recenzentul gîndirist al *Introducerii*, Emilian Vasilescu, deplînge absența unui „sistem metafizic" care să stea la baza axiologiei lui Vianu, așa cum există în „teoriile spiritualiste ale valorilor". Vezi „Gîndirea", nr. 1, ianuarie 1943, anul XXII, p. 44—47.

[43] *Introducere în teoria valorilor*, p. 128.

[44] „În tragica alarmă, explică Vianu în *Idei trăite* semnificația cărții despre valori, doream să contribui la menținerea cuceririlor vechii culturi, descriind actele adecvate prin care putem cuprinde valorile, caracterizîndu-le pe fiecare în parte și încercînd o ierarhizare a lor" (*Opere*, vol. 1, p. 121).

întemeia teoria valorilor ca și teoria cunoașterii pe conceptul de evidență, este vizibilă[45]. Vianu distingea între conștiința empirică, de fapt, psihologică, referitoare la „raportul psihologic dintre constituția empirică a conștiinței dezideratives și obiectele ei" și conștiința de drept, referitoare la „raportul logic-teoretic dintre dorințe și obiectele lor"[46] (adică, în fond, conștiința privită în reducție fenomenologică). Această distincție este importantă pentru că ne dezvăluie odată cu umanismul lui Vianu, slăbiciunile acestui umanism ca unul general-abstract. Cu ajutorul acestei distincții încearcă Vianu să rezolve problema relativității (istorice, de clasă, de epocă etc.) a valorilor și raportul dintre relativitatea și validitatea permanentă, general-umană, a unor valori, una dintre cele mai grele pietre de încercare pentru orice axiologie[47]. „În principiu" și „de drept", spune el, „toate valorile sînt absolut generale, adică valabile pentru „toți oamenii"[48]. În fapt, în conștiința unei persoane, a unui grup social sau a unei epoci de cultură, anumite valori pot fi dorite mai frecvent, mai viu sau chiar cu o exclusivitate care le întunecă pe celelalte. Acest fenomen este desemnat de Vianu prin termenul de „volum" — mai mare sau mai mic — al valorilor. El constată o denivelare sau nepotrivire empirică între volumul relativ al valorilor și generalitatea lor principială[49].

Aceste teze sînt semnificative. Mai întîi afirmația că toate valorile sînt „în principiu" generale, iar istoricitatea, relativitatea social-istorică a valorilor, simple fapte empirice, care nu au în fond o întemeiere axiologică, este expresia unui umanism abstract. În condițiile cînd demagogia fascistă relativiza și punea sub semnul întrebării toate marile valori ale trecutului, accentuarea generalității, eternității valorilor reprezenta o poziție progresistă. Totuși aceasta nu reprezintă o soluție satisfăcătoare a ceea ce ar putea fi numit „paradoxul validității valorilor"[50]. O soluție mai adecvată, istoristă a acestui paradox, a raportului dintre geneza istorică și validitatea perenă a unor valori, o formulează Vianu în studiul *Filogeneza idealului* (1942)[51]. Referindu-se la valorile morale, Vianu arată că nici una din cuceririle morale autentice ale omenirii nu se pierde în decursul istoriei; valorile în care se exprimă aceste cuceriri se ierarhizează numai într-un alt fel în fiecare epocă. În felul acesta, prin însumarea și progresul valorilor se constituie istoricește ceea ce se poate numi general-omenescul care nu este un punct de plecare, ci un rezultat al istoriei.

Din „denivelarea" care ar exista între conștiința de drept și cea empirică, Vianu deduce de fapt în ultimul capitol al *Introducerii*, deosebit de semnificativ sub raport ideologic, toate conflictele sociale, pe care le reduce la conflicte axiologice. Dată fiind generalitatea *de principiu* a valorilor și obiectivitatea ierarhiei valorilor întemeiată, în ultimă analiză pe estimația spontană a „conștiinței", toți oamenii ar trebui să afirme aceleași valori și în aceeași ierarhie. În fapt, în realitatea empirică, „tabloul axiologic al societății" prezintă însă o „încrucișare a sferelor personale", adică valorificările diferitelor persoane sau grupuri nu coincid, decît cel mult parțial, de unde conflictele și disarmonia din societate. Soluția exprimînd un deziderat generos, umanist, însă abstract și nerealist, este ca fiecare individ crezînd în anumite valori, să lupte nu împotriva altor valori ci împotriva nonvalorilor cu care se corelează valorile respective și să caute să extindă conștiința lui spre cuprinderea a cît mai multe valori. Știința axiologică arătînd generalitatea valorilor și ierarhia lor obiectivă, ar putea fi în acest sens de un mare ajutor societății[52].

Fundarea axiologiei pe „observația conștiinței" este, și în altă ordine de idei, cu două tăișuri. Pe de o parte, ea exprimă convingerea umanistului în inalterabilitatea conștiinței umane, care ne amintește de credința eticienilor din evul mediu în *synderesis*, în „scîn-

[45] Brentano funda, după cum se știe, valorile morale, respectiv cunoașterea lor, pe actele de iubire sau de ură. Însă nu pe orice iubire sau ură dată empiric, psihologic, ci pe *anumite* acte de iubire și de ură, a căror *rectitudine*, justețe (*Richtigkeit*) ar fi date conștiinței cu aceeași evidență, ca și adevărul unora dintre judecățile logice. Tocmai de aceea, psihologia „empirică sau descriptivă" a lui Brentano, nu este psihologia obișnuită, care procedează cu metodele științelor naturii, ci una fenomenologică, care operează o *reducție* în cîmpul conștiinței. Cp. și O. Kraus, *Introducere la F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, 1955, p. LXIII.

[46] *Introducere în teoria valorilor*, p. 67.

[47] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, p. 49.

[48] *Introducere în teoria valorilor*, p. 69, V și p. 67.

[49] *Op. cit.*, p. 69.

[50] Cf. C.I. Gulian, *Problematica axiologică* (I), în „Revista de filozofie", tom. 19, nr. 9, 1972.

[51] Republicată în *Transformările ideii de om și alte studii*, 1946.

[52] *Introducere în teoria valorilor*, p. 144—148, cap. *Încrucișarea sferelor personale.*

teia conștiinței" care nu se stinge nici după căderea în păcat. Pe de altă parte, în numele conștiinței, se pot aserta ca evidente teze care reprezintă de fapt părerile proprii ale autorului, respectiv expresia unei anumite ideologii determinate. Astfel, Vianu apelează la „datele imediate ale conștiinței", pentru a combate teoria marxistă a valorii economice, ca formă de manifestare a muncii, sau teoria statului ca suprastructură. Potrivit observației conștiinței, spune el, valoarea economică nu poate fi decît o însușire a lucrurilor, iar statul o persoană spirituală. El nu bănuiește că evidențele „conștiinței" pot fi ale unei conștiințe false, fetișiste, care este prizoniera aparenței fenomenale, cum se și întîmplă în cazurile menționate.

Dacă gîndirea axiologică a lui Tudor Vianu are și unele laturi discutabile, în ansamblu ea se afirmă ca o contribuție prețioasă în istoria axiologiei românești, prin orientarea ei umanistă, prin încercarea, întreprinsă printre primii, de a prezenta sistematic teoria valorilor, prin soluțiile propuse unora dintre cele mai dificile probleme ale axiologiei, rod al unei meditări statornice. Problema valorilor, viziunea axiologică va domina filozofia culturii și estetica lui Vianu.

## Magyar filozofiai szemle

(R. P. Ungară)

### Nr. 5/1978

Din sumar : ÁGH ATTILA, « Metaetica » din „Bazele criticii economiei politice"; POSZLER GYÖRGY, Metamorfoza narațiunii; MOLNÁR ILONA, Reflexe aparente ale realului în limbă; BÁLINT MÁRIA, Scientica, neopozitivismul și pedagogia; MÉSZÁROS ANDRÁS, Gnoseologia, filozofia limbajului și limbajul filozofiei lui Vandrák András.

### Nr. 6/1978

Din sumar: KATONA PETER, Răspunsul materialist-dialectic la problema fundamentală a filozofiei; KOVÁCS LÁSZLÓ, Despre istoricitatea legilor; HORVÁTH JÓSZEF, Pentru studiul ontologic al caracterului general al timpului; RÓZSAHEGYI EDIT, Punctul de vedere al practicii sub semnul lui Kant; VAS IDA, Încă o dată despre conceptul de materie; FARKAS MIKLÓS, Modelul teoriei „catastrofei" pentru evoluția sistemului social; SZÓKE PÉTER, Cele trei sfere ale muzicii — fizică, animală și socială.

## Diogène

(Franța)

### Nr. 104/1978

Din sumar : LOUIS ARÉNILLA, Ecologia : o schimbare de perspectivă; EVGHENII M. BABOSOV, Omul — subiectul studiilor interdisciplinare; PIERRE ÉTÉVENON, Dualism complementar sau lateralizare funcțională?

# CRONICA IDEILOR

## CU PRIVIRE LA ORIGINEA VIEȚII – PROBLEME ÎN SUSPENSIE

DE

ERNEST KAHANE

(Franța)

Experiența nu are doar menirea să răspundă prin da sau nu la întrebarea pusă de teorie. Ea aduce și recolta sa de fapte neprevăzute, imprevizibile, care sînt poate originea cea mai fecundă a progresului științific. De fapt, chiar cînd rolul ei nu este atît de eminent, ea modifică frecvent modul de considerare al problemei respective. De aceea, nu ni se pare imprudent să prevedem surprize cînd lumina experienței va atinge noi sectoare ale problemei originii vieții.

### 1. APLICAREA CELUI DE AL DOILEA PRINCIPIU AL TERMODINAMICII

Al doilea principiu al termodinamicii, sau principiul lui Carnot-Clausius, arată că nu toate schimburile energetice sînt posibile și că nu putem încălzi un sistem pe seama altuia care s-ar răci. Sau, cel puțin, nu putem face aceasta fără cheltuieli irecuperabile și fără o degradare a ansamblului, care se traduce printr-o creștere a entropiei totale a sistemului.

De aici rezultă că, la scară globală, orice evoluție implică în mod inevitabil o risipă de energie, cu sub-produsul de căldură uniform repartizat. Schimburile de entropie au loc întodeauna în același sens, care anunță ceea ce amatorii de extrapolări abuzive și de predicții sinistre au numit „moartea termică a Universului".

Privit sub un alt unghi, adoptat acum un secol de Gibbs și Boltzmann, acest al doilea principiu evidențiază dezordinea la scară moleculară, dezordine a cărei măsură ne-o dă entropia. Aceiași extrapolatori imprudenți consideră că Universul se orientează inexorabil spre o dezordine totală generalizată.

Există aici o problemă. Istoria Universului, așa cum este de obicei admisă, comportă o evoluție mereu mai complexă, avînd ca punct de plecare nu neantul, ci o stare considerată arbitrar ca originară. Energia implicată în această mișcare provine din reacțiile nucleare care o alimentează. Opt sau zece miliarde de ani s-au scurs de la originea, în mod obișnuit admisă și desemnată sub numele de *Big Bang*, explozia enormului atom primitiv. Partea de nesiguranță pe care o comportă această teorie trebuie apreciată în raport cu nenumăratele ipoteze și cu extrapolarea imensă pe care ea se bazează. Să continuăm totuși.

Toată lumea admite posibilitatea fizică a acestei înaintări a materiei de la haosul inițial, total dezordonat, pînă la o stare de ordine superioară, descrisă de astronomie. Cum se face atunci că acest al doilea principiu al termodinamicii nu este opus acestei înaintări spre ordine a materiei neinsuflețite? Căci nu este nici o diferență de principiu între evoluția acelei părți de materie care este angajată, aici pe Pămînt, în biosferă, în construcția și funcționarea ființelor vii. Or, acest paradox al celui de al doilea principiu al termodinamicii este opus în mod tradițional oricăror încercări de interpretare materialistă a vieții, ca și cum ar aduce un argument decisiv în demonstrarea caracterului supranatural a tot ceea ce e legat de viață.

O depășire a acestui paradox a început odată cu considerațiile energetice asupra cuplajului de reacții endergonice, utilizatoare de energie pentru construcție

Rev. filoz., **XXVI**, *3*, p. 281–293, București, 1979.

și acțiune, și de reacții exergonice, producătoare de energie disponibilă. Scrierile unor fizicieni iluștri, ca Schrödinger[1] sau Brillouin[2], de exemplu, conțin și acest gen de probleme impuse de necesitatea de a concilia termodinamica și biologia.

Ei intuiau de pe atunci că o posibilă conciliere urma să se bazeze pe dezvoltarea unei termodinamici noi, în care să fie studiate fenomenele ce se produc în sistemele îndepărtate de starea de echilibru. Aceste sisteme sînt sediul unor reacții ireversibile, în cazul cărora termodinamica obișnuită este inaplicabilă.

Căci, „nu energia în sine face să existe viața, ci fluxul de energie întrepătrunzînd sistemul", spunea Morowitz, citat de Atlan[3]. Una din caracteristicile *termodinamicii sistemelor ireversibile*, numită și *termodinamica sistemelor deschise*, este studierea fenomenelor care se pot produce într-un sistem, sediu al unui flux de energie și de materie. Ea este deci un instrument adecvat studiului sistemelor vii și în cadrul ei au fost elaborate o serie de lucrări importante, mai ales teoretice, dar uneori și experimentale, legate de numele lui Prigogine[4], Glansdorff[5], Eigen[6].

Schoffeniels[7] și Buvet[8] au acordat un spațiu amplu în lucrările lor considerațiilor izvorîte din această termodinamică și se poate prevedea că biochimia nu se va putea dispensa pe viitor de recursul la ea. Într-adevăr, este de acum stabilit că un sistem staționar — cum sînt numite sistemele deschise traversate de un flux constant de energie sau de materie — poate fi alimentat cu entropie negativă, din care o parte va fi fixată pentru a se obține ordine pe seama dezordinei.

Există, deci, de acum, mai mult decît schița unei soluții a acelui iritant paradox atît de des invocat de fizicieni în fața biologilor, de biologi în fața fizicienilor, și mai ales și într-un fel mai apăsat, de cei care nu prea sînt nici biologi și nici fizicieni, în fața oricui.

Putem admite, așadar, cu conștiința împăcată, realitatea sistemelor numite vii, fără a fi obligați să facem apel la o intervenție supranaturală. În lumea vie, ca și în lumea lipsită de viață, există zone de descreștere a entropiei, îngemănate cu altele în care entropia crește în așa măsură, încît suma algebrică a variațiilor se traduce prin cîștigul global de entropie impus de cel de-al doilea principiu al termodinamicii.

Sistemul viu poate acționa cu deosebită eficacitate în direcția economiei de entropie. Lungul rodaj pe care l-a suferit în cursul evoluției moleculare prealabile apariției vieții a determinat maturizarea unor mecanisme apte să încetinească pe cît posibil risipirea energiei, degradarea ei, creșterea entropiei.

Vom relua în continuare aceeași problemă a economiei de entropie, examinînd altă problemă delicată, creșterea informației de-a lungul evoluției.

---

[1] E. Schrödinger, *What is life?*, Macmillan, New York, 1947. Această carte a unui mare fizician arată că problemele de biologie nu mai aparțin doar biologilor. Nu este prima carte scrisă de un fizician consacrată unor asemenea probleme, dar este, probabil, prima care nu mai poate fi neglijată de biologi.

[2] Leon Brillouin, *Vie, matière et observation*, 1959, Albin Michel, Paris. Numitorul comun al lucrărilor reunite în acest volum poate fi considerat a fi concepția ilustrului savant cu privire la un *principiu al lui Carnot generalizat*.

[3] Harold J. Morowitz, *Energy flow in biology*, New York Academic Press, 1968, 180 p. Analiză bibliografică de H. Atlan, „Sciences" (Herman, éd.), nr. 68, sept.—oct. 1970, pp. 58—62. Lucrarea poartă subtitlul: „O cercetare cu privire la organizarea biologică ca problemă în termodinamică".

[4] J. Prigogine, *Étude thermodynamique des phénomènes irréversibles*, Paris, 1974; *La thermodynamique de la vie*, în „La Recherche", juin, 1972, nr. 24; Bull. roy. Belgique (cl. des sci.), 1972, 58, 1189.

[5] P. Glansdorff, J. Prigogine, *Structure, stabilité et fluctuations*, 1971, Masson, Paris.

[6] M. Eigen, *Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules*, 1971, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg.

[7] Ernest Schoffeniels, *L'anti-hasard*, Gauthier-Villars, Paris, 1973, 138 p.; *Anti-Chance*, ed. engleză, Pergamon, 1976. Succesor al maestrului său Marcel Florkin la catedra din Liège, și susținînd cursuri, totodată, la Duke University în Carolina de Sud, Schoffeniels este unul dintre cei mai calificați biochimiști pentru a aborda marile teme filozofice inseparabile de știința zilelor noastre. El grupează ca echivalente conceptele de evoluție, speciație, adaptare și diferențiere, mecanismul evoluției trecînd prin cel de adaptare.

[8] René Buvet, *L'origine des êtres vivants et des processus biologiques*, Masson, Paris, 1974, 136 p. Profesor la Universitatea Pierre et Marie Curie, fizico-chimist specializat în electro-chimie, R. Buvet s-a consacrat biochimiei evolutive din nevoia de a se confrunta cu cele mai enigmatice probleme ale originii vieții.

## 2. SPORUL DE INFORMAȚIE

Această problemă este strins legată de cea precedentă și tocmai de aceea încercările teoretice și experimentale recente îi oferă și ei noi direcții de investigare. Și de astă dată trebuie să ne ferim să privim lucrurile din perspectiva absolutului și să ne mulțumim, modest, cu privirea pe care o putem arunca pe feliile de spațiu și de timp în care gîndirea noastră a izbutit să evolueze fără să riște să piardă contactul cu realitatea. Să știm deci să ne limităm ambiția actuală la cîteva milioane de ani-lumină distanță în jurul nostru și la patru miliarde de ani în timp, în spatele nostru. Vom evita să urcăm pînă la acel *Big-Bang* din trecut sau să ne aventurăm pînă la *Marea Culbută* în viitor.

Interpretarea obiectivă a studiului nostru despre natură ne îndreptățește să admitem o evoluție care a condus norul „inițial" (vorbind în mod relativ, bine înțeles !) de particule elementare la condensarea în elemente chimice, apoi la transformarea celor mai ușoare dintre ele în elemente medii și grele, la unirea progresivă a elementelor pentru a da naștere unor radicali ionizați și unor molecule din ce în ce mai complexe. Agregatele de materie, alcătuind astrele, nebuloasele, stelele și cortegiul planetelor, s-au diferențiat din ce în ce mai mult pe măsură ce se îndepărtau de starea difuză anterioară. Fiecare astru își are istoria sa și se deosebește de toate celelalte prin trecutul și prezentul său. Totul ne face să credem că aceste deosebiri se vor accentua mereu pînă în perioada de declin pe care o situăm deocamdată în afara posibilității noastre de observare.

Istoria acestei naturi neînsuflețite nu poate fi interpretată decît printr-o creștere a complexității în cursul evoluției, prin apariția unor structuri din ce în ce mai „diferențiate", printr-o organizare din ce în ce mai strictă. Realitatea necontestată a acestor procese fizico-chimice nu a fost obiectul unor tentative de mistificare ca în cazul realității evoluției biologice. Desfășurarea lor nu era însă mai puțin expusă criticilor bazate pe al doilea principiu al termodinamicii, în raport cu desfășurarea fenomenelor care au dus la apariția vieții și apoi la diferențierea ființelor vii.

Crearea termodinamicii sistemelor îndepărtate de echilibru este pe cale de a descuraja aceste critici și de a reașeza evoluția universului și a fiecăreia din părțile sale în cadrul lor de noncontingență. Ea răspunde în același timp la o serie de probleme născute din lărgirea *ciberneticii*, sub forma unei *teorii a informației*.

În cadrul acestei teorii, informația a devenit o mărime fizică și ea se exprimă ca o entropie care și-a schimbat semnul, ca o *negentropie*[9]. Cînd entropia crește, negentropia descrește, sistemul pierde din organizarea sa, el devine mai puțin structurat, are din ce în ce mai puține informații de transmis pentru că posedă din ce în ce mai puține, el merge către dezordine. Și invers, cînd cîștigă negentropie, sistemul este din ce în ce mai bine organizat, informația sa este din ce în ce mai ridicată.

★

O cale de reflecție și de cercetări a fost deschisă în 1965 de o teoremă a lui Glansdorff și Prigogine[10], din care autorii extrag un *„criteriu macroscopic de evoluție a sistemelor aflate în afara echilibrului"*.

În cursul evoluției unui sistem parcurs de un flux permanent de energie și de materie, o parte a bilanțului entropiei merge în mod necesar la descreștere. Numai este de astă dată o simplă intuiție, ci o demonstrație ; și nici o facultate acordată unor sisteme privilegiate, ci *legea generală a sistemelor deschise îndepărtate de echilibru*, în primul rînd a obiectelor prebiotice, apoi a obiectelor vii.

Și cum o diminuare a entropiei poate să se exprime în creșterea informației unui sistem, apare limpede că teorema lui Glansdorff și Prigogine *impune* ca, în sistemele la care ea se aplică, să se producă, local, un cîștig de informație inseparabil de înaintarea spre viață, de nașterea vieții și de evoluția formelor vii.

★

Această *noțiune de informație* s-a substituit, pînă și în limbajul marelui public, noțiunilor de ordine, organizare, structură. Acestea din urmă sînt mai vagi, dar pot fi considerate, efectiv, un echivalent al informației pe tărîm calitativ. Noțiunea de informație are imensul merit de a fi singura cifrabilă, de a fi obiect de măsură, de a ajunge la demnitatea cantitativului.

Ea a țîșnit zgomotos în biologie odată cu descoperirile senzaționale ale *biologiei moleculare*. Este utilizată, de exemplu, cînd calificăm drept *purtători de informație* cromozomii, genele, moleculele de acid dezoxiribonucleic (**ADN**). Dacă vom acorda atenție rolului acestora din urmă, care condiționează replicația conform proteinelor enzimatice din orice organism și, prin aceasta, atît trecerea la asemănător în timpul reproducerii, cît și menținerea identității de-a lungul vieții individuale, ne putem face o idee despre enorma încărcătură de informație care o are molecula de ADN.

---

[9] Vezi E. Schrödinger, *op. cit.* și Leon Brillouin, *op. cit.*

[10] P. Glansdorff și J. Prigogine, *op. cit.*

De unde posedă această moleculă această mare încărcătură de informație? Dacă ADN-ul este anterior apariției vieții, care ar putea fi semnificația unei informații „statice" sau mai bine zis „adormite" care nu informează cu nimic pe nimeni, care este în așteptarea unei aplicații? Întrebarea este gravă și nu cunosc pe nimeni care ar fi în măsură să răspundă. Un zgomot nu este un mesaj și orice tentativă de a-l decoda este zadarnică, dacă el nu cuprinde nici un mesaj creat de istorie.

Anterior, simultan sau ulterior apariției vieții, ADN-ul se încarcă cu o informație din ce în ce mai grea în cursul evoluției filogenetice. Ea este atestată prin creșterea sa în lungime și ca masă moleculară, care culminează la om, pe care nu vom fi mirați că-l găsim înzestrat în mod deosebit din acest punct de vedere.

Sîntem încă foarte prost informați despre mecanismul acestui spor de informație în cursul evoluției. Astfel încît avem deocamdată puține argumente concrete de oferit celor care, neresemnîndu-se să vadă în această ascensiune un fenomen fizico-chimic asemănător celorlalte, se străduiesc să găsească semnătura unei intervenții transcendente.

Cei care nu au gustul metafizicii vor invoca continuitatea universală a evoluției, asupra căreia am insistat la începutul acestui studiu. S-ar putea spune că prin aceasta dau apă la moară metafizicienilor, din moment ce le ofer pe tavă integralitatea cîmpului realului. Să-și supună însă și ei argumentele unei probe de validitate, căci, pentru a fi crezuți, ar fi de datoria lor să probeze caracterul universal al celor susținute și nu să aleagă cu comoditate creșterea și înflorirea vieții și să facă din ea un domeniu rezervat unei spontaneități care nu ar exista în altă parte!

## 3. ÎNCURCĂTURA FINALITĂȚII

Finalitatea este una dintre noțiunile cele mai confuze, una din cele mai profund pătrunse de antropomorfism. Mai simplu, am putea să o definim ca adaptarea mijloacelor la scop, admițînd că ar exista un procedeu prin care cauzalitatea ar fi proiectată în viitor.

De fapt, acest procedeu există în acțiunile omenești, care sînt adesea prefigurate printr-un proiect conștient sau inconștient, precum și în acțiunile animalelor la care putem discerne conștiință, inteligență, începutul unei gîndiri. Nu-l întîlnim însă la acele mecanisme automate din secolul al XVIII-lea, care executau gesturile prevăzute de inventatorul lor, și nici la simulacrele cibernetice care se construiau acum douăzeci sau treizeci de ani. Întrebarea rămîne deschisă, cum par să spună specialiștii, pentru ordinatoarele cele mai complexe care au fost concepute să se adapteze la situații neprevăzute, să găsească prin aproximații succesive soluția cea mai potrivită, pe care să o înmagazineze, apoi, după această auto-învățare.

Adepții *finalismului*, însă, admit intervenția *cauzelor finale* în toate fenomenele și procesele din natură, care — susțin ei — s-ar desfășura în vederea unui scop prestabilit și ar fi determinate de atracția spre această finalitate și nu de impulsul cauzelor anterioare. *Teleologia* este un finalism, ca și *teleonomia*, termen creat de Jacques Monod, căruia îi repugna termenul prea discreditat de finalism (o bună parte din sistemul pe care-l prezintă în *Le hasard et la nécessité*[11] se bazează pe noțiunea de *proiect*, prezentat ca constitutiv funcționării ființei vii).

Sub orice veșmînt schimbat s-ar arăta finalismul, este prin natura sa un vitalism, pentru că introduce un hiatus în univers, între ceea ce este inert și ceea ce este viu. Din această cauză ne și interesează aici și ne vom spune părerea în ceea ce-l privește. Pentru metafizicianul spiritualist nu există nici un obstacol în calea admiterii acestui hiatus, al cărui loc ar fi marcat de suflul care însuflețește materia brută. Pentru gînditorul materialist însă, toate fenomenele sînt datorate proprietăților materiei și în istoria acestor fenomene există o continuitate tăiată de cenzura emergențelor care o parcurg,o punctează, fără să o întrerupă.

Materialistul nu are comoditățile metafizicianului care poate pune pe seama unui *în altă parte* ceea ce se produce *aici* și a cărui cheie nu o are. El trebuie să găsească în proprietățile materiei obișnuite explicarea fenomenelor care îl surprind; iar dacă nu-i reușește încă acest lucru, nu-i rămîne decît să se înarmeze cu răbdare și curaj pentru marile eforturi care îl așteaptă și să-și recunoască incapacitatea provizorie în fața necunoscutului care pentru el nu este incognoscibil. În imediat, el nu va nega în general existența faptelor care par a depinde de finalism — deși se mai găsesc unii intransigenți care atribuie simplului hazard ajustarea organelor masculine și feminine — dar va avea prudența de a vorbi despre acestea cu modestie ca despre *aparențe de finalitate*[12].

---

[11] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970, 200 p.; cf. și *Leçon inaugurale* la Collège de France, Catedra de biologie moleculară, 3 nov. 1967. Potrivit dogmei centrale a biologiei moleculare, nu există modificare în replicația conform ADN-ului și, deci, nici modificare în ereditate, decît prin accidentul mutației aleatorii. Monod împinge lucrurile la extrem și consideră ca un adevăr definitiv stabilit rolul exclusiv al hazardului la originea evoluției biologice. Această teză a fost contestată mai mult sau mai puțin viguros.

[12] Ernest Kahane, (éditeur), *La finalité en biologie*, în „Les Cahiers rationalistes" nr. 233, 1965.

★

Dacă știința nu ne oferă încă răspunsuri adecvate, capabile să ducă la un acord aproape universal în problema acestor ajustări care ne impresionează imaginația și adesea ne entuziasmează, reflecțiile diferiților specialiști — teoreticieni și experimentatori — despre originile vieții ne arată o cale de cercetări teoretice.

Ei recurg pentru aceasta la cuceririle științifice ale mecanicii (principiul acțiunii și al reacțiunii), ale fizicii (legea lui Lenz în electromagnetism), ale chimiei (legea lui Le Châtelier privitor la deplasarea echilibrului), toate exprimînd legi obiective ale naturii, dar care ar putea fi ușor traduse într-un limbaj finalist și aplicate fenomenelor vieții. Generalizarea unor astfel de relații ar putea conduce la formularea unui *principiu universal de adaptare*, în raport cu care ele ar viza unele modalități.

Ideea *adaptării* ne oferă, după părerea noastră, îndreptarul interpretării realității. Mecanismul prin care adaptarea ar interveni ar putea fi acela al *retroacțiunii*, în mod obișnuit desemnat prin termenul englez *feed-back*. Este vorba de o reglare a fenomenelor ciclice, operînd prin aproximări succesive, din care au fost observate deja destul de numeroase exemple în ajustările biochimice și fiziologice. Există o retroacțiune în acțiunea reciprocă pe care o exercită una asupra alteia două din fazele unui ciclu, atunci cînd se comandă mutual. Ele se stimulează sau se modelează reciproc pînă la realizarea unui echilibru stabil sau precar prin aproximări succesive.

Fenomenul ciclic este înscris în timp și numai pentru a ilustra reciprocitatea acțiunii spunem că cele două faze ale ciclului se comandă mutual. Este de la sine înțeles că principiul cauzalității nu este deloc transgresat și că fiecare fază nu comandă decît ceea ce are loc ulterior ei: dacă $A$ precede pe $B$ în cadrul ciclului, $A_n$ va influența pe $B_n$, după aceea $B_n$ va influența $A_{n+1}$.

Mecanismul de retroacțiune s-a putut exercita în lumea neînsuflețită prebiologică și a putut să contribuie la completarea operațiilor care pregăteau emergența ființelor vii. El s-a putut perfecționa treptat, prin însuși exercițiul său, după perioada de gestație a vieții. Repetiția ciclică se observă la toate nivelele biologice, atît în realizarea celei mai simple operații metabolice individuale, cît și în succesiunea generațiilor.

De la nivelul cel mai modest pînă la cel mai grandios, principiul de adaptare — care rămîne de formulat! — trebuie să permită să se explice în mod rațional de ce evoluția speciilor oferă această imagine de progres, căreia s-a dat numele de ortogeneză și care oferă adesea prilej de desfătare metafizicii.

## 4. COMPLEXIFICAREA STRUCTURII

Nici lungile și laborioasele cercetări ale școlii lui Oparin asupra coacervatelor, nici observațiile lui Fox și ale diverșilor alți autori asupra proteinoidelor nu oferă o soluție cu totul convingătoare a începutului unei dezvoltări a structurii care să poată conduce pînă la celulă. Nu este deloc sigur că separarea unui amestec gelationos de coloizi sau a unui copolimerizat în microsfere înseamnă mai mult decît un model, o imagine asupra căreia ne-am străduit să ajustăm ipoteze capabile să ne ducă la o experimentare eficace. Dar nici inversul nu este mai sigur. Trebuie să recunoaștem că există mai mult decît promisiuni în sferulele proteinoidelor cu aparențele lor de organizare internă și superficială și cu schimburile embrionare cărora le dau naștere și care pot fi luate drept un premetabolism. Dar rămîne totuși o prăpastie de trecut înainte de a putea asimila cu mare probabilitate aceste tatonări cu complexele structuri indispensabile unui exercițiu deplin al funcțiilor a cee ce este viu.

Cînd și cum a fost trecută această prăpastie de-a lungul istoriei? Nu știm nimic și formulăm o simplă ipoteză cînd o asimilăm cu intervalul dintre cunoștințele noastre despre previață și viață. Poate că de fapt perfecționarea metabolismului impunea deja structuri puternic diferențiate, de exemplu plecînd de la dublul strat pe care-l observăm în orice emulsie. Nu există structură în mediu omogen sau slab diferențiat. Trebuie deci să admitem, după faza de constituire a macromoleculelor — pentru care avem modele bune și pe care ni le reprezentăm de acum fără efort — , o fază de constituire a acelor asociații eterogene numite de Oparin *supramacromoleculare*. După cum se știe, el urmărește de mult un model de formare prin studiul coacervatelor și opera sa este bogată în această privință.

Coacervatele, a căror formare pune în joc forțe de legătură mai subtile decît cele ale covalenței ordinare în legătura chimică, permit unor afinități mai puțin brutale să apară participînd la edificarea lor. Dar mai trebuie ca, constituenții macromoleculari să existe la locul lor și să fie în stare să reacționeze. Multe exemple, ca cel al reformării spontane a nucleoproteinei virale atunci cînd punem în contact constituienții nucleici și proteici în prealabil izolați, și chiar semiartificiali, arată că nu este întru totul zadarnic să ții seama de spontaneitatea, nu numai a unirii fizico-chimice, dar și a apariției unui hipercomplex sub formă structurată.

Se va înțelege, sper, spiritul incitator în care folosesc aici termenul de *spontaneitate*. El este menit să șocheze imaginația și să insiste asupra noțiunii esențiale de *probabilitate* a apariției structurilor. Eu afirm, într-adevăr, ferm, că ea este mult superioară aceleia pe care am fi putut să ne-o închipuim aplicîndu-i un „calcul" al probabilităților bazat pe incapacitatea noastră actuală de a discerne probabilul de improbabil. Cîte posibilități există, oare, ca particule inerte, informe, de pilitură de fier să se asambleze, cînd sînt scuturate, pentru a forma un grațios desen geometric? Ele sînt, dacă putem spune așa, nule și totuși, dacă operația este făcută într-un cîmp magnetic, experiența reușește de fiecare dată ; ceea ce noi judecăm drept improbabil în splendoarea ignoranței noastre ascultă de o lege inviolabilă a lumii materiei.

Pentru a nu fi acuzat de reducționism — în virtutea unor reflexe verbale ale momentului — voi răspunde ca acel personaj care, acuzat că judeca oamenii după aparență, replica : „După ce, naiba, a-ți vrea să-i judec?". „Dacă nu comparăm ceea ce este complex cu ceea ce este simplu, cu ce, naiba, ați vrea să-i comparăm?". Reducționalismul este blamabil doar atunci cînd asimilează superiorul inferiorului și nu cînd caută germenii superiorului în inferior.

Pentru a reveni la *spontaneitatea* despre care era vorba mai sus, ea nu este aceea a vitaliștilor, care voiau să facă din ea una din pietrele de încercare ale viului, ci presupune doar recunoașterea a *ceea ce se produce în mod spontan*, fără ca noi să intervenim în producerea sau orientarea fenomenului, astfel spus, ceea ce este conform cu legile spontane ale naturii. Este *spontan* ceea ce nu presupune pentru a se produce acțiunea unei ființe inteligente, avînd un proiect. Este, deci, exact inversul spontaneității invocate împotriva lui Claude Bernard și Pasteur de către medicii din secolul al XIX-lea.

★

Mai menționez, de asemenea, că Duchesne[13] se întreabă dacă termodinamica poate explica ordinea biologică, cum pare să încerce teoria explicativă a lui Prigogine, Glansdorff și elevii lor. Postulatul introdus de acești autori este cel de *structuri disipative*, în cadrul cărora factorul esențial pare a fi mai puțin natura elementelor individuale, cît forma cooperării lor în sistemul vast și complex la care participă. Iar Duchesne se întreabă dacă în cadrul acestor concepții nu trebuie să ne pregătim să definim o materie în același timp *neînsuflețită și vie*, guvernată de o unică lege fundamentală, și care ar fi subiacentă la ceea ce noi descoperim, treptat, numai într-un mod parcelar.

La rîndul său, Sidney Fox revine asupra uneia din certitudinile sale familiare, afirmînd că „pretinsa creație a ordinii, pornind de la dezordine, nu este deloc paradoxală, și că date fiind condițiile Pămîntului primitiv, apariția vieții era inevitabilă. Această teză se bazează pe capacitatea experimental demonstrată a moleculelor de a se ordona ele însele"[14].

Optimismul lui Fox este, poate, un pic zgomotos. Dar trebuie să recunoaștem că descoperirile sale experimentale sînt de vîrf în acest domeniu. Eigen s-a pronunțat și el în același sens, la o masă rotundă organizată la Paris de Roussel-Uclaf („La recherche", nr. 74, ianuarie 1977, p. 84—86), cînd și-a expus teoria despre evoluția sistemelor prebiotice, comportînd așezarea unui *hiperciclu* ai cărui constituenți ar juca un rol autocatalitic. Prin calcule statistice savante și complicate, el ajungea la concluzia că întreaga constituție biologică nu putea fi altfel decît este[15].

Fox și Dose (*Molecular Evolution and the Origin of Life*, San Francisco, 1972) ajung să rezume, curajos, într-un tablou original modul în care apar — după opinia lor — proprietățile sistemelor de proteinoide din copolimerizări termice, ale acizilor aminați. Ipoteza, mai mult sau mai puțin implicată, este aceea a unei creșteri spontane a informației sau a evidențierii unei informații subiacente în cursul evoluției prebiotice, pe urmă protobiotice, apoi contemporane, cu o selecție naturală care îi respinge pe cei inapți la fiecare palier.

Cu toată atracția pe care o exercită acest gen de anticipații, ne întrebăm dacă baza unor asemenea ipoteze nu este cam fragilă. De aceea, ne raliem rezervelor exprimate de Florkin cu francheța sa obișnuită : „Toate acestea, spune el, apar cam simpliste".

Marcel Florkin îl aprobă în schimb pe Buvet, care vorbind despre proprietățile microsferelor lui Fox, consideră „cu totul abuziv să se deducă, așa cum procedează autorul, că formarea acestor microsfere a fost la originea genezei primelor celule vii"[16].

Cu atît mai mult Florkin și Buvet consideră ca abuziv felul în care Fox și Dose sar etapele și susțin că informația pe care o cere sintaxa primei proteine constitutive a ființelor

---

[13] Jules Duchesne, *The molecular universe and the physico-chemical origin of life*, în „Impact of science on society", 1977, nr. 27, pp. 31—54.

[14] Sidney W. Fox, *In the beginning... life assembled it self*, 1969 (27 fevr.) în „New Scientist", p. 450—452.

[15] N. Eigen, *op. cit.*

[16] René Buvet, *op. cit.*

vii este adusă de monomerele care reacționează în cursul policondensației termice a acizilor aminați.

Printr-un asemenea procedeu facil se încearcă rezolvarea tuturor marilor probleme ale originii vieții ca și cele ale dezvoltării și evoluției : dacă în stadiul $n+1$ apar cutare organe sau cutare proprietăți, aceasta se datorește faptului că ele erau în germene în stadiul $n$, aduse de constituenții specifici ai acestui stadiu. Așa cum spune Florkin, această explicație pare foarte simplistă.

Se poate, într-adevăr, reproșa lui Fox și lui Dose o atitudine tipic reducționistă, căreia Buvet îi opune doctrina epistemologică a lui Schrödinger : „Ireductibilitatea la legile *ordinare* ale fizicii nu înseamnă că o oarecare nouă forță conduce comportamentele atomilor în organisme, ci numai că construcția acestora este diferită de tot ceea ce a fost pînă atunci experimentat în laboratoarele de fizică. Datorită acestui fapt noi legi sînt necesare" [17].

## 5. LOCUL SISTEMULUI NUCLEIC ÎN ISTORIE

Există o opoziție destul de vie între biochimiști asupra acestui punct de prioritate, dar ea se bazează mai mult pe ipoteze decît pe fapte stabilite și mai mult pe afirmații gratuite, pe preferințe, decît pe ipoteze de tip științific.

Am semnalat deja această opoziție. Pe de-o parte, sînt cei care văd trecerea la ceea ce este viu ca fiind marcată de apariția inițială, cu totul improbabilă, a unei secvențe polinucleotidice„ convenabile", adică, aș spune eu, „ieșită din creierul lui Zeus perfect înarmată cu informație". De altă parte, sînt cei care văd trecerea spre viu ca fiind termenul unei lungi evoluții, comportînd etapele a ceea ce Buvet numea metabolismul preenzimatic, apoi a evoluției către metabolismul actual, prin acțiuni autocatalitice și instalarea unor efecte de feed-back urmate de însumarea lor.

Regăsim aici conflictul între adepții hazardului, dacă nu ai miracolului, și adepții acțiunii necesare a legilor naturii.

De unde această revendicare în favoarea acizilor nucleici? Ea ne amintește de rolul atribuit substanțelor albuminoide acum un secol, idee care a supraviețuit din cauza admirației necondiționate uneori față de scrierile lui Friedrich Engels. Dar, după părerea mea, originea sa este mai mult științifică decît filozofică. Ea provine din rolul evident esențial al acizilor nucleici în biosinteza proteică actuală. Volumul atins de lucrările tributare codului genetic, invadarea întregii biochimii de modul de gîndire al biologiei moleculare și bineînțeles, imensele succese obținute au determinat în gîndirea multora o asimilare între existența transcrierii genetice și apariția unor obiecte demne de a fi numite vii. Este unul din punctele fierbinți ale speculațiilor asupra originii vieții și discuțiile se aprind cu atît mai aprig cu cît experiența n-a adus încă nimic solid în dezbatere.

Teoria protenoidă, care își menține distanța față de curentul dominant, nu neagă, desigur, importanța dobîndită de mecanismul nucleic în fenomenele cele mai marcante ale vieții evoluate, dar are tendința de a considera rolul acesteia ca un fel de epifenomen, sau mai bine zis, ca efectul întîrziat al unui rafinament intervenit într-un moment în care evoluția biologică era deja în curs de desfășurare. Pentru a folosi un limbaj finalist, funcția pe care o îndeplinesc în prezent acizii nucleici la ființele vii a fost impusă de riscurile pe care le implica pentru fenomenele de viață, la începuturile lor, o replică anarhică și insuficient de conformă în curs de creștere și, mai mult încă, o copie prea aproximativă în procesul diviziunii și al reproducerii.

În înfruntarea de opinii, adepții teoriei susținute de Oparin (începînd din 1922) refuză să cedeze în problema priorității acizilor nucleici. Fie că adoptă sau nu punctele de vedere ale lui Fox despre viitorul microsferelor proteinoide, ei refuză să renunțe la perspectivele unei vieți inițiale lipsite de acizi nucleici, în schimbul unei vieți inițiale fără proteine, spre care înclină biochimiști dintre cei mai calificați : S.L. Miller [18]. N.H. Horowitz [19], F.H.C. Crick („J. mol. Biol.", 1968, 367), L.E. Orgel [20] („J. mol. Biol"., 1968,381 cf. și 1973). Orgel este poate cel mai combativ și mai viguros printre cei care consideră gena organ nucleic stăpîn pe informație și în același timp singur păzitor al porții de intrare spre viață [21].

Așteptăm ca un verdict al experienței să încline balanța de o parte sau de alta.

---

[17] E. Schrödinger, *What is life?*, citat apud René Buvet, *op. cit.*

[18] Stanley L. Miller, *Formation of organic Compounds on the primitive Earth*, 1953, în „Science" nr. 117, p. 528.

[19] N. H. Horowitz, *Biology and the Exploration of Mars*, Washington, 1966.

[20] L. E. Orgel, *The Origins of Life : Molecule and natural selection*, 1973, Chapman and Hall, London.

[21] Cf. Jacques Ninio, *L'évolutionisme et les origines de la vie*, 1976, în „La Recherche", nr. 66, pp. 325—334.

## 6. INTRAREA ÎN SCENĂ A FOTOSINTEZEI

Dacă nu există un acord deplin între geofizicieni asupra compoziției atmosferei Pămîntului primitiv, cea mai mare parte a specialiștilor se alătură ipotezei inițiale pe care se bazează teoria lui Oparin-Haldane. Ei consideră ca secundară atmosfera reductoarecare a fost sediul primelor sinteze prebiotice și apreciază că o atmosferă terțiară s-ar fi constituit progresiv pe bază de oxigen.

N-au întîrziat să apară mari deosebiri în ceea ce privește aprecierea vechimii acestei atmosfere, pe care unii o fac să coboare în trecut pînă la 3 300 milioane de ani. Dimpotrivă, există un acord foarte larg general, asupra originii clorofiliene a oxigenului atmosferic, precum și asupra naturii primelor organisme care ar fi servit ca instrument. Acestea ar fi fost *Cyanoficeele*, alge albastre-verzui microscopice, extrem de rudimentare, care sînt și astăzi primele organisme care pun stăpînire pe rocile marine dezgolite.

Fotosinteza nu este un fenomen atît de străin lanțului respirator universal cum s-a putut crede în timpul „paradoxului autotrofiei". Dacă rămîne adevărat faptul că fotosinteza complică mult metabolismul. ea se bazează pe funcționarea acelorași filiere de transport de electroni ca și respirația, cu următoarele diferențe esențiale: 1) un sens parțial inversat al acestor filiere; 2) participarea obligatorie a unor pigmenți sensibilizatori de tipul clorofilei; 3) bilanțul energetic pozitiv și, desigur, 4) degajarea de oxigen.

Această întrepătrundere de mecanisme — dintre care ciclurile de acizi organici și de zaharuri fosforilate au fost pînă la urmă elucidate de M. Calvin [22], căruia i-a revenit pentru această realizare premiul Nobel —, a rămas totuși destul de misterioasă. Fenomenul fundamental nu a putut fi descris decît în termenii unor ecuații de chimie organică, cu o referință de formă la aspectul energetic care rămînea totuși cel esențial.

S-a bătut pasul pe loc atît timp cît nu s-a introdus cu fermitate noțiunea de *transfer de energie* (1936, Gaffron și Wohl), și mai ales noțiunea de legătură bogată în energie (1941, Lipmann). Adenosin-trifosfatul, ATP-ul, joacă rolul esențial de donator, în același timp, de energie și de fosfat în reacțiile anabolice ale fotosintezei, iar formarea sa în condiții de lumină a fost demonstrată în 1954, atît cu un amestec celular vegetal (Frankel), cît și cu cloroplaste izolate (Arnon și col.).

[22] M. Calvin, *Chemical evolution. Molecular evolution towards the origin of living systems on the earth and elsewhere*, 1969, Oxford Univ. Press.

Școala lui Arnon și-a consacrat eforturile studierii lanțului complex al transportorilor de electroni, care se aseamănă cu cel al mecanismelor respiratorii, dar este distinct prin participarea unei serii de pigmenți, al căror mod de acțiune nu este încă total elucidat și a căror listă se lungește cu timpul. Această istorie destul de încurcată a fosforilărilor autotrofice este deschisă de Florkin cu maximum de claritate în al doilea volum al lucrării sale *Istoria biochimiei* [23].

Cu tot numărul mare de lucrări interesante care au fost și continuă să fie întreprinse în vederea clarificării modului de funcționare a autotrofelor, nu ni se pare că se progresează prea mult pe calea în care am găsi legătura de origine care a unit în mod necesar modul de viață al vegetalelor clorofiliene cu cel al heterotrofilor care le-au precedat. Trebuie totuși să semnalăm că porfirinele obținute pe cale abiotică se dovedesc capabile să participe la fixarea chimică a energiei solare, prefigurînd acțiunea acelui sistem biologic — avînd ca bază porfirina — care este clorofila. Mergînd pe calea astfel deschisă, s-ar putea să ameliorăm dispozitivul experimental în așa măsură, încît fie să facem din el un model utilizabil pentru simularea fotosintezei, fie să sugerăm procesul istoric care a putut da naștere apariției fotosintezei.

## 7. ENIGMA DISIMETRIEI MOLECULARE

Reamintesc că noțiunea de disimetrie moleculară a fost introdusă de Pasteur prin interpretarea dată existenței a două tartrate duble, de sodiu și amoniac, riguros identice, unul însă activ la lumina polarizată, iar celălalt inactiv [24]. Observația era minoră, însă consecințele ei au fost imense.

Să observăm mai întîi că *activitatea optică, moleculară*, cum numim această proprietate, este departe de a fi excepțională. După un

[23] Marcel Florkin, *A History of Biochemistry*, vol. 30—33 din *Comprehensive Biochemistry*, Elsevier publ. Comp., Amsterdam—London—New York. O lucrare monumentală, indispensabilă atît pentru istoria filozofiei, cît și pentru cea a biochimiei. Iată o mărturie caracteristică pentru spiritul lucrării: „O istorie a biochimiei este de fapt o istorie a trecerii progresive de la abordarea descriptivă a naturalistului la abordarea moleculară. Dar înainte ca această transformare să fi putut începe a se produce, a fost nevoie, într-o etapă metodologică preliminară, ca viața să fie expulzată din chimia organică" (vol. 30, p. 262).

[24] Ernest Kahane, *Pasteur*, Éd. sociales, Paris, 1957, p. 67—80.

calcul citat de J. Jacques[25], din circa 83 de milioane de alcooli saturați cu 20 de atomi de carbon, pe care teoria îi indică drept posibili, 99,85% prezintă disimetria moleculară. Și este vorba de molecule mici, cu greutate moleculară 298.

Nu trebuie să ne uimească, deci, frecvența acestei proprietăți la constituenții biologici și nici felul în care s-a folosit de ea Pasteur pentru a aprecia originea biologică sau nebiologică a unei sau altei substanțe organice. Această aplicație se bazează pe faptul că, în sintezele de laborator cu mici molecule simetrice, corpurile susceptibile de disimetrie apar sub formă „*racemică**", conținînd în părți egale cele două inverse optice, *dextrogirul* și *levogirul*. Din această observație modestă, dar răsunătoare, decurg giganticele descoperiri ale lui Pasteur. Să adăugăm, de asemenea, că marele savant a crezut pînă la sfîrșitul vieții sale că problema activității optice era legată de aceea a originii vieții care ne preocupă aici.

Pasteur, desigur, era fizico-chimist de formație și temperament. Dar multe dintre noțiunile care ne-au devenit astăzi familiare, care aparțin înseși bazelor gîndirii noastre științifice, erau încă necunoscute. Aceasta era și situația *principiului de simetrie*, unde geniul lui Pasteur a deschis calea geniului lui Pierre Curie. Potrivit acestui principiu, „cînd anumite cauze produc anumite efecte, elementele de simetrie ale cauzelor trebuie să se regăsească în efectele produse", iar „cînd anumite efecte dezvăluie o anumită disimetrie, această disimetrie trebuie să se regăsească în cauzele care i-au dat naștere".

Pasteur acționa, raționa, avea intuiții, ca și cum ar fi avut cunoștință de acest principiu al simetriei. Dovadă, mai ales cele trei metode de dedublare a racemicilor, inventate de el, și care ar fi fost de ajuns pentru a-l face nemuritor. Dar el a păsit mai departe, afirmînd: „Universul este un ansamblu disimetric. Am ajuns să cred că viața, așa cum se manifestă nouă, trebuie să fie funcție de disimetria universului sau de consecințele pe care aceasta le antrenează". „Viața, mai spunea el, este dominată de acțiunile disimetrice".

Dar Pasteur nu considera deosebirea dintre produsele biologice naturale și artificiale ca semn al unei diferențe de netrecut. El spunea, în 1875: „Ceea ce am stabilit în 1860 este o deosebire *de fapt*, nu de principiu absolut ... Nu numai că nu cred că această barieră între cele două regnuri, mineral și organic, ar fi de netrecut, dar am indicat primul condițiile experimentale care ar fi proprii, după părerea mea, pentru a o face să dispară".

Și iată un paradox pe care nu încerc să-l rezolv: spiritualistul declarat care a fost Pasteur caută în materie, prin mijlocirea unor condiții ce țin de ordinul simetriei, drumul care duce către viață; în mod utopic, bineînțeles, dar el declară că a căutat acest lucru cît timp a trăit. La rîndul său, materialistul convins care a fost Curie marchează prin splendidul său principiu de simetrie — una dintre cele mai frumoase străduințe de generalizare cu care se poate mîndri fizica — limitele de nedepășit în căutarea unui drum între ceea ce este neînsufletit și ceea ce este viu!

Desigur, termodinamica sistemelor ireversibile nu era încă inventată. Și nici cibernetica. Eforturile de gîndire pe care ele le-au prilejuit deschid perspective la care nu am fi îndrăznit să visăm mai înainte, îndeosebi prin exploatarea microfluctuațiilor constitutive modului de existență al materiei. O primă înfimă ofertă unuia din comportamentele antagoniste — trebuie oare să numim accidentală microfluctuația care i-a dat naștere? — ar antrena prin autocataliză de-a lungul buclelor de retroacțiune o superioritate din ce în ce mai zdrobitoare pentru suportul acestei anomalii, iar la limită, prioritatea universală pentru congenerii săi[26].

★

Am mai vorbit despre ipoteza fantastică a lui Dauvillier[27]: în zorii timpurilor, o substanță-cheie ar fi apărut sub forma unei molecule unice, o substanță susceptibilă de ceea ce îndepărtatul său descendent Pasteur va

---

[25] Jean Jacques, *Le vitalisme et la chimie organique pendant la première moitié du XIX-siècle*, „Revue d'hist. des sciences", 1950, pp. 32—66. Studiul aprofundează sursele și efectele concepției despre forțele vitale în chimie.

* Substanța chimică organică, optic inactivă (nu deviază planul de polarizare a luminii), formată dintr-un amestec echimolecular de antipozi optici (dextrogir și levogir).

[26] Cf. Annie Amariglio-Simon, *Étude critique des réactions asymétriques sur quartz et des conditions de stéréospécificité dans les interactions moléculaires*, Thèse doctorat d'Etat, Nancy, avril. 1967. Cf. René Buvet et C. Ponnamperuma, *Chemical evolution and the origin of life. Mémoires présentés au 3-ème Symposium international sur l'origine de la vie, Pont-à-Mousson, avril 1970*, 560 p. Netă orientare a lucrărilor spre aprofundarea energeticii mecanismelor de formare inițială și de condensare a monomerilor, ca și spre termodinamica sistemelor deschise, aplicată la prebiologie.

[27] A. Dauvillier, *Cosmologie et chimie*, P.U.F., Paris, 1955.

numi, patru miliarde de ani mai tirziu, disimetria moleculară. Această moleculă unică nu poate fi decît dreaptă sau stîngă și odată cu ea întreaga sa posteritate. Și cu aceasta problema ar fi rezolvată?

Ce trebuie oare să credem? Desigur, nu este vorba să crezi, ci să cauți. Dar pentru a căuta, trebuie să ai o ipoteză ca punct de plecare și nu văd prea bine cum ipoteza de bază a lui Dauvillier ar putea să se transforme în program de experiență.

Dar verbul *a crede* este totuși la locul său, oricît de lipsit ar fi el de orice rezonanță fideistă într-o scriere ca aceasta. Căci, efectiv, trebuie *să crezi* în această ipoteză ca să te angajezi într-o experimentare lungă și aleatorie. Or, eu nu pot să cred povestea aceasta a unui eveniment unic care ar fi barat drumul oricărui eveniment analog necalchiat după modelul lui.

Ceea ce mă deranjează mai mult în această ipoteză este faptul că merge împotriva curentului oricărei gîndiri moderne despre originea vieții. Îmi repugnă din ce în ce mai mult plasarea în această povestire — pe care atîtea spirite eminente se străduiesc să o recreeze — a unor evenimente pur aleatorii ce antrenează după ele cascade imense de consecințe decisive, ceea ce, într-o anumită măsură, este un fel de definiție modernă a miracolului. Oricît de laică ar fi această concepție, nu mi-aș putea conforma spiritul după ea, deoarece oferă o fereastră deschisă asupra accidentalului într-o construcție consacrată în întregime determinismului științific și inspirată de el.

Pentru a intra în unele detalii, după atari generalități, semnalez doar următoarea dificultate: această substanță $X$ apare ca un eșantion unic în lanțul sintezelor abiotice care se desfășoară într-un anume smîrc mlăștinos. Aș putea fi de acord, pînă la urmă, ca ea să fie punctul de plecare al unei întregi populații de substanțe avînd aceeași disimetrie ca și ea (și cînd spun că „aș putea fi de acord", mă angajez foarte mult ...). Dar cum substanța însăși a gîndirii moderne are un caracter determinist, întrebarea care mi se impune este de ce tocmai acest loc mlăștinos și nu altul, ar fi fost ales, și de către cine, pentru a fi teatrul acestei sinteze originale, care nu are exemplu în trecut și este destinată să nu găsească un echivalent nici în viitor? Trebuie, deci, să presupunem sau că de fiecare dată apare același enantomer, ceea ce este contrariu ipotezei inițiale, sau că primul apărut posedă asupra analogilor săi ce urmau să apară un asemenea avantaj sau un asemenea avans, încît aceștia din urmă erau dinainte învinși în concurența pentru viață, sau pentru ceea ce seamănă cu ea în băltoacele în care fierbe înăbușit „supa caldă" diluată a lui Haldane.

Se poate lesne observa că al doilea termen al alternativei presupune o competiție care ne îngăduie să facem economie de ipoteza inițială (pe care cu greu o mai putem numi ipoteza lui Dauvillier, atît de des a fost reluată în mod anonim). Dacă avantajul de fapt pe care îl posedă asupra celuilalt unul din inversele optice este atît de radical, atît de decisiv, de ce nu le permitem să apară în comun, sub forma racemicului familiar sintezei organice contemporane, lăsînd competiției grija de a face să subziste cel mai viabil? Cel mai bun să cîștige! Acesta este și cuvîntul cheie al moștenirii darwiniene.

Dar atunci să revenim la dificultatea inițială. De ce cîștigă întotdeauna același? Căci dacă există corpuri dextrogire sau levogire, este vorba de un caracter contingent, ceea ce are importanță fiind configurația pe care o desenează în spațiu atomii și legăturile lor în moleculă, și această configurație este o constantă în lumea vie. Or, în această constantă putem deslușI semnătura unei *legi a naturii* și acest fapt ne întărește convingerea că există un determinism general și ne îndeamnă să căutăm care este acea lege.

★

După cîte știm, nimeni n-a găsit-o încă. Dintre reflecțiile și lucrările altora, voi semnala în primul rînd teza de doctorat a lui Annie Amariglio-Simon*, în care găsim o excelentă și voluminoasă bibliografie critică și descrierea cercetărilor proprii. Ele au prilejuit decepții penibile celor care, în urma lui Bernal, avuseseră speranța să găsească soluția rațională a enigmei în catalizele cuarțului. Așa cum se știe, cuarțul posedă disimetrie cristalină, rudă apropiată a disimetriei moleculare ... dar el există în natură sub forma unor indivizi cristalini aparținînd celor două tipuri inverse. A. Amariglio-Simon n-a regăsit activitățile optice slabe revendicate de diverși autori și a explicat artefactul care le-a dat iluzia unui anumit succes.

Desigur, exploatarea efectului Cotton, de la care se aștepta mult și care a permis chiar cîteva realizări industriale, nu pare că ar trebui definitiv abandonată, dar nici pe această cale nu s-a obținut un răspuns definitiv încurajator al experienței. Toate acestea fac obiectul a numeroase lucrări, dintre care nu voi cita decît cele foarte documentate ale lui Harada (în 1970) și Vigneron [28] (în 1973). Ultimul nu găsește nici o soluție de reținut în literatura pe care o cercetează și se mulțumește cu ceea

---

* Vezi nota 26.

[28] J. P. Vigneron, *Origine et développement de l'activité optique sur la terre*, în „L'actualité chimique", nr. 1, p. 23—32, avril, 1973.

ce ne apare ca o înfrîngere, ca o soluție de disperare : selecția care s-ar opera prin desfășurarea istorică a fazelor ulterioare între cele două serii de enantiomere, după o coexistență eventuală mai mult sau mai puțin prelungită. Și Vigneron, analizînd rezultatele contestabile ale dedublărilor spontane de racemici, uneori sub influența unor reactivi de origine biologică, alteori după contaminări prin substanțe biologice, face următoarea observație ciudată care ar putea fi aplicată la multe alte fenomene : ,,Vrînd să ne explicăm apariția puterii rotatoare în materiile vii prin cristalizări spontane, ajungem la concluzia inversă, și anume, că aceste cristalizări se fac, de fapt, datorită unor substanțe de origine vie" [29].

## 8. TEMA HAZARDULUI

Aș fi renunțat, probabil să tratez această temă ca un subiect autonom, dacă publicarea lucrării *Le Hasard et la Nécessité* a eminentului savant Jacques Monod — ale cărui convingeri raționaliste nu pot fi puse la îndoială — n-ar fi succedat derutei metafizicienilor care puneau o caricatură de calcul al probabilităților în serviciul necesității unui antihazard.

Marele succes al acestei cărți pe lîngă publicul larg m-a făcut să insist asupra paralogismelor pe care se bazează unele din alegațiile sale. În urma concertului de elogii admirative cu care a fost primită cartea, au apărut și o serie de rezerve, unele din partea conservatorilor, deoarece concluziile etice ale cărții sînt socialiste, altele din partea fideiștilor, deoarece considerentele sale sînt ateiste. Cred că am fost printre primii care mi-am exprimat dezacordul în chestiunile de epistemologie, atît în discuții și articole, cît și într-o conferință susținută la Cercul parizian, prezidată de Alfred Kastler[30].

Dintre lucrările de contestare, deja publicate sau în curs de elaborare în acel moment, voi cita *Le hasard et la vie* de Marc Oraison (Seuil, 1971), *Le Contre-Monod* de Marc Beigheder (Grasset, 1972), *L'origine des êtres vivants et des processus biologiques* de René Buvet (Masson, 1973), *L'anti-hasard* de Ernest Schoffeniels (Gauthier-Villars, 1973); ultimele două mai ales consideră problemele sub raport strict științific și mi se par deosebit de instructive din punctul de vedere al evoluției conceptelor asupra originii vieții.

★

Victor Nigon, care a consacrat problemelor filozofice ale vieții un studiu deosebit de interesant[31], a încercat să contureze unele aspecte spinoase ale dialecticii hazardului și necesității : ,,Necesitatea și contingența, spune el, apar ca determinări complementare în cadrul interacțiunii naturale... În mișcarea unui sistem care evoluează spre o autonomie crescîndă potrivit unei legi necesare, acumularea necesităților care domină mișcarea face ca în final ea să devină independentă de unele din condițiile sale inițiale : contingența apare atunci ca fiind produsul unei dezvoltări, în care fiecare etapă corespunde unei necesități. În mod reciproc, o acumulare de procese care implică o parte considerabilă de contingență, conduce la legi necesare pentru ansamblu". Și după ce menționează diferite exemple fizice sau biologice, el conchide : ,,Cu condiția de a considera un fenomen la nivelul convenabil, vedem spulberîndu-se cea mai mare parte din elementele contingente pe care le cuprinde, în vreme ce apar necesitățile fundamentale, accesibile măsurii și experienței". Și, ceea ce este și mai prețios încă, voi adăuga eu, susceptibile de previziune.

M-am inspirat din aceeași idee în polemica mea împotriva interpretării evoluției lucrurilor în termeni de hazard : ,,Din dezordinea individuală se naște ordine acolectivă cînd sînt considerate populații destul de numeroase... Există o pădure care ascultă de propriile sale legi, dincolo de arborii care dau impresia că fiecare își are propria fantezie de hazard individual" [32].

Un aspect diferit al aceleiași probleme este evocat de Atlan în prezentarea cărții lui Morowitz, *Energy flow in biology*, cînd face o apropiere între diminuarea entropiei în siste-

---

[29] *Ibidem*, p. 28.

[30] Ernest Kahane, *La hazard et la vie*, 1973, în ,,Cahiers laïques", nr. 137, pp. 107. 136.

[31] Victor Nigon, *La philosophie devant les origines de la vie. Essai sur la dialectique des origines de la vie*, în ,,Cahiers d'études biologiques", 1957, nr. 3, p. 32—44.

[32] Ernest Kahane, *La maîtrise du hasard et les sciences de la vie*, 1968, în ,,Revue de métaphysique et de morale", p. 133—148; *Conséquences épistémologiques des travaux sur la biogenèse*, în J. A. Thomas, *Exposés annuels de biologie cellulaire. La Biogenèse*, 1967, pp. 30—37; *Hasard et nécessité dans les choses de la vie*, 1972, ,,Courrier Rationaliste", nr. 7, p. 222—227 ș.a.

mul viu și aceea care se observă în diverse dispozitive fizice. El merge pînă la a spune: „Apariția și menținerea structurilor biologice nu este rezultatul unui hazard, ci consecința unui principiu fizic care se manifestă din clipa cînd părăsești studiul sistemelor izolate și al stărilor de echilibru".

Departe de a fi în contradicție cu lumea fizică, lumea vieții se prezintă ca o consecință a unei stări staționare emanînd din fluxul permanent al energiei solare. Această stare ar apărea ca improbabilă, doar dacă am confunda prin absurd sistemele vii cu sistemele învecinate de echilibru. Este tocmai ceea ce se făcea în mod implicit, sau mai bine zis în mod inconștient, cînd se aplica fără discernămînt sistemelor vii sau ansamblului biosferei cel de-al doilea principiu al termodinamicii.

Pentru istoria evoluției ideilor asupra acestui aspect voi recomanda cititorului ultimele paragrafe ale articolului *Viața* din *Encyclopedia Universalis*, în care Georges Canguilhem aduce o vedere panoramică succintă despre creșterea informației de-a lungul trecerii de la neinsuflețit la viu și apoi în cursul complexificării speciilor. El arată că cibernetica de tip clasic nu poate furniza decît o schemă conservativă mai degrabă decît progresivă, pînă într-atît încît André Lwoff susține că ordinea biologică nu poate naște decît ordine biologică, cerc vicios care duce la o mărturisire de neputință. Raymond Ruyer, filozof și spiritualist, va pune lucrurile la punct în acești termeni: „Hazardul nu poate explica antihazardul".

★

Din momentul în care s-a dovedit că constituenții fundamentali ai materiei vii, și în special acizii aminați și bazele nucleice, sînt în număr foarte limitat și aceiași pentru toate organismele, biochimistul s-a dovedit a deține una din cheile esențiale a ceea ce pentru uzul marelui public ne încăpățînăm să numim *misterul vieții*.

Trebuie să recunoaștem că biochimistului însuși i-a trebuit destul de mult timp pentru a asimila aceste descoperiri de primă importanță, pentru a le dezvălui implicațiile și a le sonda generalizările, îndeosebi în direcția convergenței căilor metabolice de-a lungul speciilor. Și i s-a întîmplat, ca și lui S.W.Fox, să se mire de „felul în care un organism poate să apară din matricea sa biochimică, care devine atunci mediul său înconjurător, cu un echipament complet de substanțe biochimice"[33].

Or, odată ce am observat că constituenții fundamentali ai ființelor vii sînt tocmai cei care se formează în mod preferențial în condițiile abiotice ale experimentării, sîntem conduși să admitem o anumită *continuitate* între ceea ce este neinsuflețit și ceea ce este viu. Excluzînd apariția bruscă a ceva radical nou, care ar justifica exclamațiile teatrale ale lui Teilhard de Chardin: „Viața! Iată Viața!", și avînd conștiința importanței procesului în curs, sîntem mai puțin dispuși decît în trecut să admitem hazardul.

Este cam ceea ce J.D. Bernal exprima printr-un fel de teoremă de adăugat la litigiosul dosar hazard-necesitate și pe care o prezenta ca un îndreptar pentru înțelegerea specificității viului, dar a cărei eventuală demonstrație o abandonează logicienilor: „Probabilitatea pentru ca o structură foarte complexă să ia naștere pe seama elementelor sale este mărită, iar numărul căilor care permit realizarea ei este diminuat, dacă această structură poate fi rezolvată într-o serie finită de substituții din care fiecare include pe cea care îi este inferioară"[34]. Iar în concluzia memoriului său, J.D. Bernal revine asupra acestei idei: „Formarea unei structuri suficient de complexe este o condiție necesară dar nu suficientă, pentru apariția unor funcțiuni fizico-chimice determinate"[35].

★

Ajuns aici, voi da mai întîi cuvîntul lui E. Schoffenniels: „Studiul sistemelor deschise, departe de echilibrul termodinamic și în regiuni de nonliniaritate, este abia schițat. Ar fi prezumțios, în starea actuală a problemei, să afirmăm că soluția ei ne este la îndemînă. Cele mai mari speranțe ne sînt însă permise"[36].

Avem un fapt experimental stabilit, și încă înainte de a se fi pus problema despre care este vorba, înainte de a fi avut despre acest lucru cel mai mic început de teorie la începutul acestui secol, printr-o șansă a observației empirice: structurile lui Bénard. S-a dovedit că ceea ce părea imposibil, sau în cel mai bun caz că ar fi rezultatul unui hazard imprevizibil, făcea obiectul unui determinism riguros și că ne revine a-i stabili legile. O teorie deja bine constituită ne învață că un flux de energie într-un sistem fizic, *chiar simplu*, ajunge la o structurare în cadrul unei părți

---

[33] Marcel Florkin, *Aspects of the Origin of Life*, Pergamon Pr. 1960, p. 152. O culegere de 20 de comunicări dintre cele susținute la Simpozionul internațional despre originea vieții pe pămînt, Moscova, august, 1957, selectate și cu o introducere de Marcel Florkin, președintele Uniunii internaționale de biochimie.

[34] *Ibidem*, p. 158.

[35] *Ibidem*, p. 169.

[36] Ernest Schoffeniels, *L'anti-hasard*, p. 130.

privilegiate a acestui sistem și la crearea unor cicluri materiale : materia sa organizează sub influența unui aport și a unei evacuări de energie, regulate și una și alta. Hazardul nu are rol în această desfășurare și nici vreun agent al antihazardului.

Paul Langevin, vorbind în 1914 de interpretarea pe care o da mișcării browniene Albert Einstein, spunea că rezultatele obținute de el se aplică „la toate fenomenele de fluctuații, la freamătul universal al materiei împrejurul configurațiilor rigide prevăzute de legile termo-dinamicii".

*Freamătul universal al materiei* ! Această imagine merită să fie folosită de teoreticienii biologiei pentru a readuce la adevărata dimensiune intervenția hazardului mutațiilor atunci cînd trecem la scara unei observații globale. Din dezordinea mutațiilor acumulate rezultă mai întîi o impresie de freamăt în jurul unor poziții care se precizează cu cît numărul faptelor hazardului crește, pentru a ajunge la nobila orînduire a unei legi a naturii. Care lege? După care mecanism? Umanitatea este încă tînără, știința și mai tînără, sînt încă zile frumoase pentru descoperirile ce vor veni !

Voi încheia cu această *temă a hazardului* punînd față în față două opinii pe care Buvet le alesese pentru o orna cartoanele de invitație la masa rotundă organizată în 1972, la Créteil. Confruntarea lor este atît de sugestivă, încît comentariile sînt de prisos.

„A devenit, acum, foarte clar că originea vieții nu a fost rezultatul unui «prilej fericit»... ci o etapă necesară în evoluția materiei. Ea este o parte inalienabilă a procesului general de dezvoltare a universului..."

A. I. Oparin (1970)

„Universul nu purta în sine, în gestație, viața și nici biosfera omul. Numărul nostru a ieșit la jocul de la Monte Carlo. Ce poate să fie de mirare că asemenea celui care a cîștigat un miliard noi simțim straniul condiției noastre?"

J. Monod (1970)

## 9. NU SE POATE SPUNE TOTUL...

Nu, nu se poate spune totul.

(trad. din lb. fr. de Sanda Oroveanu)

# *ÎN ÎNTÎMPINAREA CELUI DE-AL VI-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOZOFIE A ȘTIINȚEI*

## CU PRIVIRE LA INTERPRETAREA PRINCIPIULUI CORESPONDENȚEI

DE

MIRCEA FLONTA

Marile teorii ale fizicii secolului XX, relativitatea restrînsă și generalizată, mecanica cuantică și mecanica cuantică relativistă au contribuit mult la dezvoltarea interesului pentru problema relațiilor interteoretice și i-au asigurat un loc central, atît în cadrul metateoriei fizicii, cît și în filozofia științei în general. Eforturile s-au concentrat îndeosebi asupra elaborării și generalizării unui concept introdus de cunoscutul fizician danez Niels Bohr în anii 1913—20 pentru caracterizarea raporturilor dintre mecanica clasică și mecanica cuantică, așa-numitul *principiu al corespondenței*.

În faza inițială a teoriei cuantice a liniilor spectrale, principiul corespondenței exprima *cerința coincidenței asimptotice a predicțiilor* teoriei clasice și a teoriei cuantice în cazul unor numere cuantice mari. Ulterior, s-a considerat că principiul exprimă mai mult, și anume *o relație de asemănare între structurile logice* ale celor două teorii. Această presupunere a jucat un rol conducător în descoperirea versiunii matriciale a formalismului cuantic, formalism care indică faptul că mecanica cuantică poate fi caracterizată ca o generalizare matematică a mecanicii clasice [1]. În formulările sale curente, principiul corespondenței este indisociabil de ideea *reducției interteoretice*. Corespondența constă în posibilitatea de a deduce o teorie din alta, mai generală, ca un caz particular sau ca un caz limită. Se indică exemple ca reducția termodinamicii la mecanica statistică, a opticii geometrice la teoria electromagnetică, a mecanicii clasice a particulelor la mecanica relativistă, a mecanicii corpurilor rigide și a hidrodinamicii la mecanica particulelor etc. Formulările populare ale principiului corespondenței, formulări care abundă în cărțile de știință popularizată, sînt vagi, neclare în primul rînd fiindcă nu indică precis care anume sînt relatele relației de deducție, implicație și reducție: structurile matematice ale teoriilor, conceptele și legile lor fundamentale, predicțiile lor empirice?

În scrierile lui Bohr întîlnim formulări ale principiului corespondenței care lasă loc pentru diferite interpretări. „Mecanica cuantică apare astfel ca o generalizare consistentă a modului de descriere mecanic-determinist, pe care îl conține ca o limită asimptotică în cazul fenomenelor fizice care au loc la o scară destul de mare pentru a putea neglija cuanta de acțiune" [2]. Cu alt prilej, referindu-se la descoperirea cuantei universale de acțiune, Bohr caracterizează situația în felul următor: „Această descoperire a arătat apoi în mod clar că descrierea naturii pe care o face fizica clasică nu este decît o idealizare, al cărei domeniu de aplicabilitate este limitat. În cazul fenomenelor care au loc la scară obișnuită, acțiunile puse în joc sînt atît de mari în raport cu cuanta de acțiune, încît aceasta poate fi neglijată" [3].

O interpretare posibilă a acestor formulări este că principiul corespondenței exprimă *un raport între domeniile de aplicare* ale conceptelor celor două teorii. Conceptele mecanicii clasice pot fi aplicate legitim în descrierea realității fizice numai pentru cazurile limită specificate. Ar rezulta, prin urmare, că noțiunile fizicii clasice sînt adecvate în descrierea realității fizice în anumite limite, cînd acțiunile fizice sînt mari în raport cu cuanta de acțiune sau, altfel spus, cînd avem de-a face cu corpuri care sînt compuse dintr-un număr foarte mare de atomi,

---

[1] Vezi Aage Petersen, *On the Philosophical Significance of the Correspondence Argument*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. V, Reidel Publishing, Company, 1969.

[2] N. Bohr, *Unitatea cunoașterii*, în *Fizica atomică și cunoașterea umană*, București, Edit. științifică, 1969, p. 98.

[3] N. Bohr, *Atomii și cunoașterea umană*, în *op. cit.*, p. 111.

Rev. filoz., **XXVI**, *3*, p. 295—403, București, 1979.

și încetează să fie adecvate ori de cîte ori aceste limite sînt depășite; dimpotrivă, noțiunile mecanicii cuantice sînt adecvate pentru descrierea realității fizice și într-un caz și în celălalt, și în acest sens ar putea fi înțeleasă formularea de mai sus că teoria cuantică este o *generalizare consistentă* a teoriei clasice *pe care o conține ca pe o limită asimptotică*; deși adecvată în principiu, descrierea cuantică nu este practic convenabilă atunci cînd acțiunile fizice sînt mari în raport cu cuanta [4].

A doua interpretare posibilă ar putea fi formulată în felul următor: principiul corespondenței nu enunță un raport între conceptele teoriilor fizice, ci între matematica și predicțiile lor; cînd spunem că mecanica cuantică o conține pe cea clasică ca pe un caz limită, sensul acestei expresii este că formalismul matematic al mecanicii clasice poate fi derivat din cel al mecanicii cuantice dacă facem abstracție de constanta lui Planck, iar predicțiile mecanicii cuantice coincid practic cu cele ale mecanicii clasice ori de cîte ori considerăm corpuri alcătuite dintr-un număr foarte mare de atomi; este firesc ca, în domeniul în care predicțiile formulate de cele două teorii sînt practic identice, să folosim instrumentul de predicție cel mai simplu, adică teoria clasică. Această interpretare ar implica presupunerea că mecanica clasică nu poate fi considerată o descriere adecvată a realității fizice nici chiar în domeniul în care predicțiile ei reușesc.

Distincția dintre conceptul empiric, practic și conceptul teoretic, „metafizic" de adecvare a unei teorii a științelor naturii, în speță a fizicii, a fost subliniată în mod pregnant, de exemplu, de Hans Reichenbach. El analizează în capitolul „Despre esența geometriei", din cunoscuta sa lucrare *The Rise of Scientific Philosophy* (1951), sensul în care structura spațiului fizic real la dimensiuni terestre poate fi considerată o structură euclidiană. O geometrie neeuclidiană are proprietatea de a fi identică cu geometria euclidiană cînd este aplicată la dimensiuni mici. Or, comparate cu dimensiunile astronomice, dimensiunile terestre sînt dimensiuni mici. Pe pămînt nu putem face de aceea observații care să se abată de la predicțiile geometriei euclidiene pur și simplu fiindcă aceste abateri sînt prea mici. Ar fi necesare măsurători de o precizie excepțională pentru a constata, la dimensiuni terestre, o abatere a sumei unghiurilor unui triunghi de la 180°. O asemenea precizie depășește însă substanțial posibilitățile noastre tehnice actuale și le va depăși probabil și pe cele de care vom dispune într-un viitor mai îndepărtat. Considerațiile lui Reichenbach ar putea fi rezumate spunînd că geometria euclidiană reprezintă o *descriere adecvată* a metricii spațiului fizic la dimensiuni terestre în *sensul empiric, practic* al termenului și o descriere neadecvată în sensul *pur teoretic, „metafizic"* pe care îl putem acorda acestei expresii.

Există în scrierile lui Bohr unele formulări care par să sugereze o interpretare a principiului corespondenței care ține seama de această distincție: „Se poate spune că teoria cuantică ne învață că dacă modul nostru de intuiție în același timp cauzal și spațio-temporal este bine adaptat scopului său, aceasta ține exclusiv de micimea cuantei de acțiune față de acțiunile ce intervin în percepțiile noastre senzoriale obișnuite; tot așa, în teoria relativității separarea netă a spațiului și timpului impusă de simțurile noastre își găsește adevărata justificare în faptul că vitezele relative obișnuite sînt mici în raport cu viteza luminii" [5]. Despre ce scop este vorba aici? *Separarea netă a spațiului și timpului*, caracteristică atît pentru matricea conceptuală a simțului comun cît și pentru fizica clasică, poate fi caracterizată ca *bine adaptată scopului* numai dacă scopul avut în vedere este succesul predictiv și nu o descriere teoretică adecvată a realității fizice. Căci segmentarea conținutului cvadridimensional spațiu-timp în trei dimensiuni

---

[4] În comunicarea pe care a prezentat-o la Conferința asupra principiului corespondenței de la Zegrzynek (mai 1972), I. Nowak distinge trei moduri de a înțelege conținutul principiului corespondenței: 1) *implicațional*: teoria nouă o implică logic pe cea veche; 2) *explicațional*: enunțurile observaționale explicate de vechea teorie sînt explicate și de noua teorie, dar reciproca nu este adevărată; 3) *aproximațional*: teoria nouă nu implică teoria veche, ci doar o „aproximare" a vechii teorii. Cel puțin primele două moduri de a formula conținutul principiului corespondenței se subsumează acestei interpretări (vezi I. Nowak, *The Concept of Dialectical Correspondence*, în „Dialectics and Humanism", vol. I, No. 3, 1974). Un alt participant, J. Such, a precizat supozițiile acestei interpretări astfel: „Conceptele «implicaționale» ale relației de corespondență au fost acceptate și sînt acceptate încă de fizicieni și metodologi. Ei presupun că dacă relația de corespondență intervine între o teorie anterioară și o teorie ulterioară, atunci prima decurge din a doua și coincide cu ea într-un caz limită. Inferența este valabilă pentru cazurile de graniță în care ambele teorii pot fi aplicate și sînt adevărate cu o aproximație destul de mare. Se presupune că în afara acestor condiții numai teoria ulterioară, care corespunde celei anterioare, descrie realitatea într-un mod satisfăcător" (J. Such, *Controversies over the Correspondence principle in physics, op. cit*, p. 65).

[5] N. Bohr, *La théorie atomique et la description des phénomènes*, în R. Blache, *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Armand Colin, 1969, p. 288—289.

spațiale și o dimensiune temporală nu oferă o descriere adecvată din punct de vedere teoretic nici în cazul mișcărilor care au loc cu viteze relative mici și este puțin probabil ca acest lucru să nu fi fost avut în vedere de Bohr cînd a apelat la această comparație. Dacă acceptăm această interpretare alternativă a principiului corespondenței, atunci caracterizarea, citată mai sus, a mecanicii cuantice ca o *generalizare consistentă* a mecanicii clasice nu mai poate fi acceptată decît în ipoteza că cele două teorii sînt concepute într-un mod „instrumentalist", adică sînt considerate numai în calitatea lor de instrumente de predicție.

Mulți dintre marii fizicieni ai secolului nostru care s-au interesat de problematica relațiilor interteoretice au respins în principiu concepția instrumentalistă. Se pune însă întrebarea dacă formulările pe care le dau ei principiului corespondenței nu implică totuși unele concesii tacit făcute acestei poziții filozofice. Cînd Einstein caracteriza, în 1915, într-o scrisoare către Schrödinger, faptul că teoria gravitației a lui Newton rezultă *ca o primă aproximație* din teoria generalizată a relativității ca pe o descoperire extraordinară, ne putem întreba dacă el nu avea în vedere de fapt exclusiv raportul dintre matematica și predicțiile celor două teorii. Aceeași întrebare ne-o putem pune în legătură cu alte afirmații asemănătoare ale lui Einstein, și în primul rînd cu binecunoscuta și mult citata lui maximă : „Nu poate exista un destin mai frumos pentru o teorie decît acela de a indica calea spre o teorie mai cuprinzătoare, în cadrul căreia supravuiețuiește ca un caz limită". Comentariile lui Max Born, care s-a exprimat cu diferite prilejuri asupra raportului dintre teoriile clasice și teoriile moderne, nu mi se par nici ele mai lămuritoare. Born a criticat nu o dată concepția instrumentalistă asupra teoriei fizice, de pildă în expresia radicală pe care această concepție a primit-o în unele scrieri ale lui Dirac [6]. Dar atunci cînd caracterizează teoria clasică ca un caz limită al teoriei cuantice, nu folosește el oare termenul *teorie* într-o accepție ușor instrumentalistă? Ne putem, bunăoară, pune întrebarea ce sens dă Born conceptului de *particulă* atunci cînd scrie că relația dintre conceptul clasic și conceptul cuantic de particulă este o relație de *generalizare* (conceptul cuantic îl cuprinde pe cel clasic ca pe un caz limită) și compară această relație cu cea dintre numerele întregi, raționale, iraționale etc. [7]. Caracterizînd ceea ce numește „filozofia formalist-instrumentalistă a științei", J. Agassi [8] afirmă că cei care împărtășesc această filozofie vor pune, de exemplu, pe prim plan relația dintre formulele lui Newton și Einstein și nu relațiile dintre conceptele celor două teorii și descrierile lumii fizice în termenii acestor concepte. După părerea lui Agassi, punctul de vedere al acestei filozofii a fost exprimat într-o formă clasică de către Born atunci cînd el aprecia [9] că adoptarea unei interpretări ondulatorii sau corpusculare a mecanicii cuantice este o chestiune filozofică și nu „o chestiune a fizicii propriu-zise".

Formulările date de Heisenberg principiului corespondenței se apropie mult de cele ale lui Bohr. Mi se pare că ele oferă însă mai multe puncte de sprijin pentru presupunerea că teoriile fizice sînt considerate în primul rînd ca instrumente de predicție. Această presupunere, care nu dă desigur socoteală de toate nuanțele poziției lui Heisenberg, poate fi susținută prin referire la cîteva luări de poziție din cunoscuta sa lucrare *Fizică și filozofie*. Referindu-se la faptul că teoria relativității a descoperit noi proprietăți ale spațiului și timpului și o relație între spațiu și timp care nu există în mecanica lui Newton, Heisenberg adaugă că această situație nouă a fost interpretată de *mulți fizicieni* în felul următor : „Mecanica newtoniană a fost, în cele din urmă, infirmată. Realitatea fundamentală este cîmpul și nu corpul, iar structura spațiului și timpului este corect descrisă de formulele lui Lorentz și Einstein și nu de axiomele lui Newton. Mecanica lui Newton a fost o bună aproximație în multe cazuri, dar acum ea trebuie să fie îmbunătățită *(improved)* pentru a da o descriere mai riguroasă a naturii" [10]. În continuare, Heisenberg respinge categoric acest punct de vedere, pe care îl califică ca inacceptabil. A spune despre mecanica newtoniană că a fost infirmată și că se dovedește sub anumite aspecte falsă prin raportare la teoria relativității înseamnă a da o descriere necorespunzătoare raportului dintre cele două teorii ; este mai potrivit să spunem că „pretutindeni unde conceptele mecanicii newtoniene pot fi folosite pentru a descrie evenimentele din natură, legile formulate de Newton sînt strict corecte și nu pot fi îmbunătățite. Dar fenomenele electromagnetice nu pot fi descrise într-un mod adecvat de conceptele mecanicii newtoniene. De aceea, experimentele asupra cîmpurilor electromagnetice și asupra undelor luminoase, împreună cu analiza lor teoretică făcută de Maxwell, Lorentz, Einstein, au condus la un nou sistem închis de definiții și axiome și de con-

[6] Vezi M. Born, *Considerații filozofice cu privire la fizica modernă*, în vol. *Fizica în concepția generației mele*, București, Edit. științifică, 1969, p. 70—71.

[7] Vezi M. Born, *Interpretarea mecanicii cuantice*, în *op. cit.*, p. 177—179.

[8] J. Agassi, *Science in Flux*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, Reidel Publishing Company, 1969.

[9] Max Born, *op. cit.*, p. 171.

[10] W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, George Allen & Unwin LTD, London, 1958, p. 87—88.

cepte, care pot fi reprezentate de simboluri matematice, sistem care este ccerent în același sens ca și sistemul mecanicii newtoniene, dar se deosebește în mod esențial de acesta"[11] (Formulări aproape identice pot fi întîlnite anterior în articolul *Conceptul de „teorie închisă" în știința modernă*, publicat pentru prima dată în numărul din 1948 al revistei „Dialectica")[12]. Referindu-se la aceste formulări, K. Popper califică fără ezitare concepția lui Heisenberg asupra teoriei fizice ca instrumentalistă: „În loc de a spune (cum spun eu) că teoria lui Newton a fost falsificată de experimente cruciale care nu reușesc să falsifice teoria lui Einstein și că teoria lui Einstein este deci mai bună decît cea a lui Newton, instrumentalistul consecvent se va exprima cu referire la « noul » său punct de vedere ca și Heisenberg: « Urmează că nu trebuie să spunem mai departe: mecanica lui Newton este falsă... Mai degrabă, vom folosi acum următoarea formulare: mecanica clasică ... este pe de-a-ntregul „corectă" pretutindeni unde conceptele ei pot fi aplicate »"[13]). În continuare, Heisenberg scrie despre conceptele mecanicii newtoniene că nu se pot aplica mișcărilor care au loc la viteze comparabile cu viteza luminii, dar că în limitele în care vitezele relative sînt foarte mici în raport cu viteza luminii *postulatele teoriei relativității tind spre cele ale mecanicii newtoniene*. În sfîrșit, referindu-se la gravitație, el precizează că pentru dimensiuni mari (cosmice) nu este adecvată decît o descriere neeuclidiană, dar că geometria euclidiană *este valabilă cu o precizie suficientă* pentru dimensiunile mici[14].

Ce are în vedere Heisenberg cînd vorbește despre situații pentru a căror descriere conceptele și legile lui Newton sînt strict corecte și nu trebuie îmbunătățite, despre cazurile în care postulatele teoriei relativității tind spre cele ale mecanicii newtoniene, despre domeniile pentru care geometria euclidiană este valabilă cu o precizie suficientă? Ce are el în vedere atunci cînd, în aceeași lucrare, după ce distinge în fizica teoretică patru ansambluri închise de concepte și anume 1) mecanica newtoniană, 2) termodinamica fenomenologică, 3) electrodinamica, relativitatea restrînsă, optica, etc., 4) mecanica cuantică și ondulatorie, teoria spectrelor atomice, chimia etc., afirmă că primul ansamblu este cuprins ca un caz limitat în al treilea cînd viteza luminii poate fi considerată ca infinit de mare și în al patrulea cînd constanta lui Planck poate fi considerată ca infinit de mică? Este îndoelnic că aici termenii *teorie*, *concept*, *postulat* sînt folosiți în accepțiile pe care le primesc în mod curent în scrierile filozofilor. Știm astăzi că noțiunile și principiile mecanicii newtoniene nu pot fi considerate descrieri pe deplin adecvate ale realității fizice nici în cazurile cînd vitezele relative sînt comparativ mici; căci și în aceste cazuri masa depinde de viteza mișcării, iar spațiul și timpul constituie un continuu. Tot așa, descrierea euclidiană nu este o descriere pe deplin adecvată a proprietăților spațiului fizic nici pentru dimensiuni mici; doar că abaterile sînt în acest caz infime, și, prin urmare, practic, dar nu teoretic, lipsite de însemnătate. Atunci cînd vorbește de adecvarea și valabilitatea conceptelor și postulatelor newtoniene pentru anumite domenii și situații, Heisenberg, ca și alți fizicieni teoreticieni, pare să aibă în vedere acordul dintre valorile calculate pe baza aplicării formalismului matematic al teoriei și rezultatele măsurătorilor experimentale, și reciproc, atunci cînd relevă lipsa lor de adecvare pentru alte domenii și situații, el vizează lipsa unui asemenea acord.

Este semnificativ că, în contradicție cu impresia lui Heisenberg, nu punctul de vedere pe care îl critică, ci cel pe care îl susține pare să fie punctul de vedere larg împărtășit în rîndul fizicienilor teoreticieni. Se relatează că, încă în 1913, Rutherford a calificat, într-o adresă către Societatea britanică pentru progresul științei, punctul de vedere că Einstein a răsturnat teoria lui Newton ca „o prejudecată populară". Dimpotrivă, — sublinia Rutherford — Einstein a lărgit bazele teoriei lui Newton. Mai recent, Th. Kuhn, explicînd sensul în care dinamica newtoniană și dinamica einsteiniană sînt incompatibile, sensul în care „teoria lui Einstein poate fi acceptată numai recunoscînd că Newton a greșit", adaugă: „Astăzi, aceasta rămîne o concepție minoritară"[15]. Într-adevăr, fizicianul teoretician este în mod spontan înclinat să privească teoriile în primul rînd ca scheme idealizate, ce pot fi exprimate și tratate prin tehnici matematice și permit derivarea unor consecințe comparabile cu o realitate mult mai complexă, realitate cu care sîntem puși în contact prin observația și experimentul fizic. Valoarea unei teorii fizice va fi

---

[11] *Op. cit.*, p. 88.

[12] Vezi traducerea românească în W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, București, Edit. politică, 1977, îndeosebi p. 87 și 90.

[13] K. Popper, *Three Views Concerning Human Knowledge*, în *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, p. 113.

[14] Vezi *Physics and Philosophy*, p. 152—153.

[15] Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 143.

considerată relativă ca și valoarea oricărei scheme idealizate : limitele în care datele experienței fizice pot fi descrise satisfăcător pornind de la supoziții idealizante vor fi, mai repede sau mai tîrziu, puse în evidență. „De aceea — scrie un cunoscut fizician contemporan — n-a existat niciodată și nu se va produce niciodată vreo criză a cutărei sau cutărei teorii a fizicii matematice. Asemenea crize există cel mult în conștiința celor care acordă o încredere aproape metafizică unei scheme elaborate de știință. Totul se reduce pur și simplu la faptul că, descoperindu-se un nou fenomen, sau analizîndu-se un anumit aspect al experienței, se constată că schemele inițiale nu mai sînt capabile să explice noile aspecte experimentale" [16].

Asemenea exprimări, fără îndoială deosebit de derutante nu numai pentru marele public, dar și pentru filozofii care nu au beneficiat de o instrucție specială în domeniul fizicii teoretice, au desigur explicații. Una dintre ele ar putea fi următoarea : pentru cei care lucrează în cîmpul fizicii teoretice faptul că teoria clasică respectiv teoriile moderne sînt conceptual disparate și incompatibile este firesc. Dimpotrivă, descoperirea faptului că structurile matematice și aplicațiile teoriei clasice întrețin un anumit tip de raporturi logice, raporturi de reducție, cu structurile matematice și predicțiile unei teorii moderne va fi considerată ca o descoperire de o însemnătate excepțională [17]. Dacă vom fi dispuși să acordăm mai multă atenție particularităților folosirii cuvintelor în diferite comunități specializate, vom fi probabil mai pregătiți să acceptăm presupunerea că atunci cînd oameni ca Bohr, Einstein, Born sau Heisenberg caracterizează mecanica newtoniană ca o aproximație sau ca un caz limită al teoriei cuantice, respectiv al teoriei relativității, ei au în vedere în primul rînd formalismul matematic și predicțiile acestor teorii și nu semnificația fizică a principiilor și conceptelor lor de bază [18]. În orice caz, deosebirea dintre aceste două moduri de a vorbi despre teoriile fizicii matematice și despre relațiile dintre ele nu poate fi neglijată. Chiar și nespecialistul familiarizat cu unele scrieri consacrate filozofiei fizicii moderne are o idee despre deosebirea pe care o face fizicianul teoretician între problema raportului dintre formalismele matematice a două teorii și problema raportului dintre principiile acestor teorii, considerate din punctul de vedere al semnificației lor fizice. El intuiește cît de cuprinzătoare sînt limitele în care poate fi cercetată prima problemă făcîndu-se abstracție de cea de a doua [19].

---

[16] P. Germain, *Timpul mecanicii clasice*, în vol. *Timpul și gîndirea fizică contemporană*, sub redacția lui J.L. Rigal, București, Edit. enciclopedică, 1972, p. 59.

[17] Sîntem poate, în acest fel, pe o cale mai bună pentru a descifra exprimări enigmatice ale fizicienilor ca aceasta : „Vechea năzuință de a descrie întreaga lume într-un limbaj filozofic unitar (autorul are în vedere concepte filozofice ca spațiu, timp, cauzalitate etc., *n.s.*) este nerealizabilă. Mulți au simțit acest lucru, dar este meritul fizicii moderne de a fi arătat relația logică dintre două moduri aparent incompatibile de a descrie lucrurile și de a le fi adus în concordanță pe un plan superior" (M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, p. 77.)

[18] Mai recent, în lucrarea lui J.N. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics* (1971), ca și în alte lucrări ulterioare ale lui Sneed și W. Stegmüller, a fost elaborat un nou concept al reducției interteoretice, întemeiat pe așa-numita concepție structuralistă asupra teoriilor fizicii matematice. Teoria este concepută ca un nucleu matematic formal, plus o mulțime de aplicații exemplare ale acestui nucleu la sisteme fizice determinate. Introducerea și elaborarea acestui nou concept al reducției interteoretice, reducție numită „structurală", pot fi considerate drept contribuții importante la fundamentarea principiului corespondenței. În plus, acest nou concept arată cum este posibilă reducția a unor teorii conceptual disparate, furnizînd astfel noi argumente împotriva unor critici la adresa principiului corespondenței, cum este cea formulată de către Kuhn. (Vezi *Structura revoluțiilor științifice*. ed. cit., p. 144—148.)

[19] Pentru dezvoltarea punctului de vedere că cele două interpretări ale principiului corespondenței discutate în acest articol reflectă considerarea problemei raportului dintre teoriile fizice în „limbajul naturalistului", în speță în „limbajul fizicianului", și respectiv, în „limbajul filozofului", vezi comunicarea, încă nepublicată, *„Limbajul naturalistului"* și *„limbajul filozofului"*, susținută de autor la sesiunea Comitetului român de istoria și filozofia științei din noiembrie 1978.

# METODOLOGIE UNICĂ ORI METODOLOGII MULTIPLE?

DE

CLARA DAN

Aria vastă a disciplinelor științifice poate fi abordată, oare, pe baza unui *pattern* metodologic unic, riguros elaborat, care să asigure prin însuși demersul lui obiectivitate, sau disciplinele științifice sînt prea variate, cu caracteristici ireductibile, necesitînd — pe grupuri de discipline — metodologii regionale, mulate pe particularități? Iată o întrebare fundamentală, atît teoretică (vizînd o concepție a epistemologiei în ansamblul ei), cît și practică (evident, dezvoltarea armonioasă ori defectuoasă a diverselor discipline depinde în mod hotărîtor de această opțiune teoretică), la care totuși nu există un răspuns necontroversat; dimpotrivă, se pare că în zilele noastre întrebarea se pune mai acut, în condițiile în care concepția dominantă din ultima jumătate de veac asupra acestei probleme își vădește insuficiența.

Unanimitate de păreri în privința statutului metodologiei nu a existat niciciînd; dar teorii care să afirme fie necesitatea unor metodologii multiple, fie cea a unei metodologii unice au dominat în anumite perioade.

Astfel, la începutul secolului nostru, dominau încă ideile neokantienilor, în special ale lui Rickert, ca și cele ale lui Dilthey, care promovau o diferență metodologică esențială între științele bazate pe evenimente individuale, față de cele bazate pe descifrarea legilor generale, între științele care cereau *explicație* și cele care pretindeau *înțelegere*, între disciplinele care țineau obiectivitatea și cele care se axau pe valori, — caracteristicile antinomice enumerate marcînd granița dintre științele naturii și cele ale omului (ale „spiritului").

Dar, tot la începutul secolului nostru, ideile lui Marx cîștigau în pondere; or, marxiștii interpretau (și interpretează citeodată și astăzi) cuvintele lui Marx despre „legile de fier" ale istoriei ca un apel împotriva unor discriminări metodologice: dacă domeniul socialului își are legile lui inexorabile, ca și natura pe ale ei, atunci nu ar fi nevoie — conform acestor interpretări — decît de o singură metodologie, care, pe plan social ori natural, să ne asigure descoperirea lor.

Noi elemente apar după terminarea primului război mondial, odată cu puternica recrudescență a pozitivismului, sub forma empirismului logic. Ideologia Cercului de la Viena reclama — printre obiectivele ei de bază — elaborarea unei metodologii stricte, care să unifice toate disciplinele cu aceeași rigoare. Obiectivele Cercului de la Viena n-au rămas însă la nivelul unor simple proclamații; jumătatea de veac care a urmat se caracterizează, pe planul epistemologiei, prin *operaționalizarea* principiilor enunțate la origine. Chiar dacă Cercul de la Viena s-a destrămat și unele din teoriile sale inițiale au fost părăsite; chiar dacă în decursul timpului, principalii lui reprezentanți, cum ar fi Carnap, Hempel etc. și-au rectificat de mai multe ori ideile, atît foștii membri ai cercului, cît și școala analitică engleză care a moștenit-o parțial, au *elaborat* în detaliu acel *pattern* metodologic riguros, unic care urma să reglementeze teoriile din *oricare* domeniu al științei. Cerința pozitivistă originară a devenit, în decursul deceniilor care i-au urmat, *act*; logica științei s-a dezvoltat spectaculos și exploziv în această jumătate de veac, *crelnd cu cea mai mare precizie și amănunt epistemologia și metodologia unitară*. În epistemologie, pozitiviștii și școala analitică au devenit hegemoni.

Totodată, în această perioadă epistemologia marxistă insista, după cum s-a amintit, pe caracterul de lege inexorabilă, deci apropiată de cele ale naturii, ale legilor din științele sociale.

Astfel, ideea unei metodologii unice a devenit dominantă, iar cea a metodologiilor multiple, părea prăfuită.

*Pattern*-ul metodologic elaborat în special de filozofia analitică s-a dovedit a fi deosebit de eficace în matematică, logică, fizică. Filozofii care au creat epistemologia modernă erau cu toții specializați în aceste discipline, ceea ce nu era o pură întîmplare. Principiile inițiale fizicaliste și logice ale Cercului de la Viena reclamau acest profil. Astfel s-a creat un circuit deosebit de fertil, atît pentru disciplinele în cauză, cît și pentru epistemologie. Disciplinele respective au profitat din plin de pe urma dezvoltărilor logicii științei, acestea din urmă fiind asimilate de ele; iar epistemologia a crescut în rigoare, devenind, în acest fel, mai curînd o disciplină de ramură tehnicizată decît o interpretare filozofică.

Nu toate disciplinele științifice au avut, însă, de profitat. Ceea ce nu înseamnă că ele nu s-ar fi aliniat la un anumit stil de a practica știința, ce părea exemplar și în afara îndoielii. Dimpotrivă, nimic din ceea ce s-a petrecut în ultimii 50 de ani în disciplinele social-umane nu poate fi înțeles și cîntărit dacă nu se are în vedere faptul că aceste discipline au intrat în orbita

unui stil de ştiinţificitate elaborat de logicienii ştiinţei şi sanctificat prin matematică, logică şi fizică, un standard căruia ştiinţele social-umane căutau să i se conformeze.

Dar tocmai insuficienţele pe care le-a pus în lumină această dezvoltare a ştiinţelor social-umane au produs, în zilele noastre, o îndoială, un început generalizat de scepticism în legătură cu justeţea ori eficienţa mitului metodologiei unice (ideea unei metodologii unice, cu rădăcini în ideea filozofică a reducerii fizicaliste, s-a consolidat în aşa măsură pe parcursul creării *pattern*-ului de succes la care m-am referit, încît a devenit un mit ştiinţific modern). Logicieni proeminenţi ai ştiinţei au încercat, ce e drept, să elaboreze aplicaţii ale *pattern*-ului metodologic unic şi în disciplinele social-umane : în istorie, sociologie, psihologie, dar ele au vădit slăbiciuni surprinzătoare.

Recunoaşterea eşecului metodologiei unice — dar nu ca urmare a unor simple dispute la nivelul generalităţilor, ci ca urmare a unei încercări duse pînă la capăt — este departe, încă, de a fi ferm instalată. Ea este mai curînd o idee răscolitoare pentru întreaga aşezare de astăzi a epistemologiei şi care bate la uşă din ce în ce mai insistent. Motivele pentru care această concluzie nu este şi nu poate fi trasă cu uşurinţă sînt multiple şi deosebit de complexe. Ar fi simplu să se pună această ezitare pe seama greutăţii de a părăsi o paradigmă de gîndire sau pe seama unor prejudecăţi filozofice, reminiscenţe ale pozitivismului. Bineînţeles, şi aceşti factori există şi contează ; dar problema ca atare este mult mai dificilă şi încurcată.

★

Dacă toate disciplinele ar avea caracteristici similare, problema pe care o discutăm n-ar mai constitui o problemă : metodologia unică s-ar impune de la sine. Dacă un grup de discipline — în speţă cele social-umane — ar avea nişte particularităţi care, *din punct de vedere metodologic*, ar caracteriza *toate* disciplinele social-umane şi *numai* pe ele, ideea eşecului metodologiei unice ar fi fost de mult ferm formulată şi cea a unor metodologii regionale unanim promovată. Dar problema opţiunii pentru o metodologie unică ori pentru metodologii multiple se ciocneşte în primul rînd de faptul că nici un grup de ştiinţe nu are un aspect monolitic. Statutul metodologiei însăşi ridică probleme din cauza caracterului *difuz* al particularităţilor.

Cu titlu provizoriu, vom lucra pe particularităţile metodologice clasice ale cuplului dihotomic „ştiinţe ale naturii" — „ştiinţe ale omului". Aşadar, dacă ar putea fi depistate particularităţi metodologice specifice *tuturor* ştiinţelor omului şi *numai* lor, un prim pas mare ar fi făcut spre susţinerea necesităţii unor metodologii specifice. Un prim pas doar, deoarece alte probleme, ca obiectivitatea cunoştinţelor dobîndite prin metodologii mai puţin severe, garanţia adevărului, asigurarea consensului necesar ştiinţei etc. n-ar întîrzia să apară. Dar însuşi acest prim pas nu poate fi făcut *fără* a sacrifica valori de-acum cîştigate.

Astfel, orice analiză a vreunei particularităţi metodologice dintr-o disciplină social-umană (şi, în cursul acestui studiu, o să mă opresc asupra unora deosebit de pregnante) arată că particularitatea respectivă există cu mare densitate în multe din disciplinele umane, dar nu în toate ; totodată, *aceiaşi* particularitate poate fi regăsită, chiar dacă numai într-o formă *sporadică*, în unele discipline care aparţin ştiinţelor naturii. Aşadar, o graniţă fermă care ar despărţi fără echivoc un grup de discipline de altele nu există. Logicienii notorii ai ştiinţei, care au clădit epistemologia aşa cum există ea astăzi, au analizat, defalcat, cu cea mai mare rigoare părţile componente ale unei *teorii ştiinţifice:* explicaţia, predicţia, ipoteza, legea, experimentul etc. — acestea fiind chiar temele predilecte. Or, în cazul nici unuia dintre elementele enumerate mai sus, nu a reieşit că ar exista o graniţă care să despartă cele două grupuri presupus dihotomice. Rezultatul analizelor arată doar că *mai ales* ştiinţele social-umane prezintă anumite particularităţi (este formularea lui Hempel, a lui Bunge, a lui Popper, a lui Rescher şi a altora).

Dacă nici o linie de demarcaţie fermă nu poate fi trasă între cele două grupuri de discipline amintite, atunci metodologia ştiinţelor social-umane s-ar putea constitui exclusiv pe baza unei tipologizări a extremelor sau a făuririi unei metode tip ideale, care să reprezinte doar poli, puncte de referinţă pentru ordonarea şi inserierea particularităţilor metodologice dense din diversele discipline, dar nicidecum o clasificare logică.

Într-o *clasificare de tip logic* subsumarea este strictă, cu graniţe precise : fiecare element al clasei este purtătorul particularităţilor care caracterizează clasa ; orice element al clasei căruia particularitatea respectivă nu i-ar aparţine, ar falsifica întreaga clasificare.

În cazul unor *metodologii ideale a extremelor* însă — metodologie care ar focaliza caracteristici difuze, exprimîndu-le într-o formă ideală —, nimic nu mai este precis, limpede ; unei metodologii de acest gen nici o disciplină nu i-ar fi subsumată ca instanţă concretă ; ea ar deveni *principial* nefalsificabilă, ar pluti în vag.

Interesant din punctul de vedere urmărit aici este o celebră dispută între Max Weber şi Carl Hempel. Discuţia dintre ei, mai precis analiza critică a lui Hempel asupra teoriilor lui Weber, se desfăşoară pe alt plan decît cel urmărit aici ; ea nu este meta-metodologică, nu se

referă la teoria metodologiei, ci este de ordinul doi, privește direct metodologia aplicabilă în sociologie. Totuși, *mutatis mutandis*, concluziile sînt semnificative.

Max Weber, teoreticianul investigării sociologice prin tipurile ideale, dă o sentință negativă privitoare la statutul logic al acestui concept: *tipul ideal* nu poate fi definit prin gen proxim și diferență specifică; cazurile individuale nu pot fi subsumate instanțelor sale; tipurile ideale nu constituie simple concepte de clase sau proprietăți.

În ceea ce privește caracterizarea pozitivă a conceptului de *tip ideal*, Max Weber părăsește rigoarea logicii și se exprimă mai degrabă metaforic. Astfel, el arată că „tipul ideal" este un construct mental format din sinteza unor caracteristici individuale difuze, mai mult sau mai puțin prezente, sau, ocazional, chiar absente. Aceste caracteristici difuze sînt aranjate într-o construcție analitică, care, în puritatea ei, nu poate fi găsită în realitate: tipul ideal este o utopie, un concept limită, cu care fenomenele concrete pot fi doar comparate pentru a explica componentele lor semnificative.

Față de aceste caracterizări sugestive, dar lipsite de claritate și rigoare, Hempel[1] propune 3 sorturi de concepte tip, fiecare cu statut logic precis, anume:

I. Tipologia clasificatoare (prototip: teoria lui Kretschmer) — bazată pe corelări statistice (între proprietăți fizice și psihice, în exemplul dat), care formează baza predicțiilor;

II. Tipologia extremelor sau tipologia pură (exemplu paradigmatic: tipologia lui Young) — care nu are instanțe concrete (persoane *pur* introvertite sau *pur* extrovertite nu există) — reprezintă extreme ideale ca punct de reper al ordonărilor. În acest caz, despre individul $A$ nu se poate spune că este ori nu este $T$, ci doar că este mai mult sau mai puțin $T$. Din cauza acestei imprecizii logice, Hempel neagă științificitatea unei atari tipologizări. Pentru a atinge nivelul de științificitate cerut de epocă, ea ar trebui definită ca o relație diadică, adică ar trebui specificate criteriile pe baza cărora $A$ este mai mult $T$ decît $B$; $B$ este mai mult $T$ decît $A$; $A$ este tot atît $T$ cît și $B$.

În concluzie, după Hempel, fără criterii explicite („greu de găsit în psihologie și sociologie") investigarea prin tipul extrem are doar un statut programatic, incipient, „încă" neștiințific; iar după găsirea unor atari criterii, care dau posibilitatea de a mînui precis concepte comparative și cantitative, conceptul construct de tip extrem devine superfluu;

III. Tipul ideal preconizat de Weber pentru explicația în sociologie (de exemplu, sistemul castelor din India —, dar, de notat că și Marx, în analiza structurii și dinamicii sistemului capitalist, face uz de el) — este rezultatul izolării și exagerării unor fenomene concret-empirice. După Hempel, tipul ideal este mai degrabă teorie decît concept și este utilizat atît în științele naturii (teoria gazelor ideale), cît și în cele sociale. Analizînd modul riguros în care acest tip de concept (de fapt, teorie) este utilizat în fizică, Hempel consideră că, pentru a fi acceptată ca științifică, ea trebuie să satisfacă următoarele condiții:

a) specificarea bazei caracteristicilor cu care teoria are de-a face;

b) formularea setului de ipoteze în termenii acestor caracteristici;

c) elaborarea unei interpretări empirice a acestor caracteristici, interpretare care asigură teoriei domeniul specific de aplicabilitate;

d) iar ca obiectiv de rază lungă, încorporarea sistemului teoretic, ca un caz particular, într-o teorie mai cuprinzătoare.

Pînă la ce punct poate face față sociologia acestor cerințe, subliniază Hempel, nu este de resortul analizei logice; dar fără ele nu putem vorbi de înțelegere teoretică.

Această dispută este semnificativă pentru înțelegerea dificultăților legate de admiterea unei *multiplicități metodologice*, chiar dacă punerea în aplicare, în ultimii 50 de ani, a unei metodologii unice vădește slăbiciuni.

Astfel, în condițiile în care cvasitotalitatea logicienilor științei admit, pe de o parte, că „mai ales" științele social-umane se ciocnesc de dificultăți metodologice raportate la *pattern*-ul de științificitate admis, iar, pe de altă parte, că respectivele caracteristici metodologice sînt difuze, cu densități diferite în domenii diferite și fără granițe precise, elaborarea unei sau unor metodologii adecvate se lovește de următoarea dilemă:

1) fie se încearcă elaborarea unei metodologii mai apropiate de problemele reale pe care științele social-umane le ridică cu insistență, căutînd căi metodologice *proprii* de întărire a statutului științific al acestor discipline; dar atunci, chiar de la primul pas, prin însuși actul de constituire a unei asemenea metodologii ne-am scufunda deja în vag și imprecis;

2) fie se menține ideea unei metodologii exemplare, către care toate științele trebuie să tindă spre a-și asigura obiectivitatea și eficiența descoperirilor, și pe care, teoretic, toate disciplinele o vor putea aplica pe măsura dezvoltării lor; dar atunci problemele de care științele social-umane se ciocnesc, rămîn nerezolvate.

[1] Carl Hempel, *Typological Methods in the Natural and Social Sciences*, în vol. *Aspects of Scientific Explanation*, N.Y. Free Press, 1965.

Înainte de a trece la analiza neajunsurilor concrete ale *pattern*-ului metodologic actual pentru științele social-umane, să amintim, măcar în treacăt, de un studiu deosebit de interesant al lui I. Lakatos [2] cu privire la metodologia reconstrucțiilor metodologice ale științei. Semnificativ, din punctul de vedere al ideilor discutate aici, este că I. Lakatos, în analizele sale, ajunge la ideea ireconciliabilității faptului științific divers cu reconstrucția rațională unificatoare. El demonstrează că orice reconstrucție rațională a istoriei științei lasă în afara coerenței ei proprii o sumedenie de fapte științifice, care o falsifică, dar care se integrează coerent în alte concepții, falsificate și ele — la rîndul lor — de alte fapte care rămîn în afara raționalității lor proprii, dar care intră la rîndul lor în coerența altor reconstrucții. Concluzia lui Lakatos este că reconstrucția rațională a științei (în afara căreia istoria științei apare haotică) trebuie să sfideze contraexemplele și valoarea diverselor reconstrucții măsurate pe alte căi decît cele uzuale ale falsificabilității.

Interesul pe care acest studiu îl prezintă pentru discuția de față este evident. O metodologie idealizată, polară, a tipului extrem are calitatea, chiar prin instituirea sa, de a nu fi falsificabilă prin contraexemple și de a se plasa, astfel, în afara legislației — și deci a teritoriului — de astăzi al științei riguroase. Din acest punct de vedere, analizele lui Lakatos constituie un excelent precedent : semnificația finală și fundamentală a acestor analize constă tocmai în plasarea domeniului analizat în afara acestei legislații. A afirma că contraexemplele factuale nu falsifică o reconstrucție metodologică ori a institui o metodologie care se sustrage din principiu falsificării prin contraexemple se reduce, în fond, la aceeași atitudine.

★

Teoria metodologiei unice atinge vulnerabilitatea maximă aplicată la o știință social-umană atît de specifică cum este istoria.

Astfel, dintre multiplele dificultăți pe care *pattern*-ul metodologic unic le întîmpină în aplicarea la *istorie* [3] ne vom opri la cele evidențiate de *teoria explicației*, deoarece mai ales în jurul ei s-au desfășurat o seamă de discuții care au reliefat eșecul cel mai vizibil al *pattern*-ului metodologic unic, precum și pericolul real pe care el îl reprezintă pentru disciplinele cărora nu le este adecvat.

Conform modelului deductivist al explicației, elaborat în special de Popper, apariția faptelor $b_1 \ldots b_n$ este explicată prin conjuncția unei legi generale cu condiții inițiale $a_1 \ldots a_n$. Hempel aplică explicit și istoriei același demers : conform teoriei lui Hempel, și în istorie explicația constituie o inferență de la o judecată particulară la o altă judecată particulară, trecînd *obligatoriu* prin *legea generală* care justifică inferența. De observat că, spre deosebire de modul ontologic al istoricilor de a pune problema : ce *cauze* (reale) au provocat *evenimentul* (real, de exemplu, revoluția franceză), prin modul standard al analizei limbajului științei se cercetează *judecăți* și *inferențe*.

Legile generale pretinse de modelul standard al explicației pentru istorie au căpătat denumirea de *legi de acoperire (covering laws)*. După Hempel deci, explicația dată de istorici migrației fermierilor spre California (ca provocată de seceta locurilor lor de baștină și de pămîntul bun al noilor regiuni) *este* o explicație, *deoarece* rezultă din ipoteza *generală* conform căreia „populațiile vor tinde să migreze către regiuni care oferă condiții mai bune de trai". În exact același sens, Nagel consideră că explicația dată de un istoric introducerii cuvîntului *et caetera* în titlurile regilor Angliei (în loc de enumerarea lor) ca derivînd din dificultățile create de separarea bisericii anglicane de Roma, este o inferență justificată de premisa majoră că „oricine dobîndește o putere politică mare, pus în fața unei situații din care izvorăsc pericole imediate, va proceda în așa fel încît demersul să nu angajeze pentru moment".

„Legile de acoperire" au fost în mare măsură criticate și respinse de specialiști. Leon Y. Goldstein [4] consideră, pe deplin întemeiat că aceste pretinse „legi" care ar justifica inferența întrece doar cu puțin în generalitate evenimentul concret ; „legea", aici, ia naștere prin simpla înlocuire a unor nume și circumstanțe concrete cu variabile, ceea ce explică șocanta lor trivialitate. Este dealtfel și părerea lui Popper, care neagă posibilitatea unor legi comprehensive în istorie. William Dray, Gallie, Doganan, Scriven neagă și ei eficiența „legilor de acoperire" în istorie [5]. Dar asemenea „legi", făurite după modelul abstract al explicației elaborat în cadrul

---

[2] Imre Lakatos, *History of Science and its Rational Reconstructions*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. VIII, 1971.

[3] Vezi Jerzy Topolsky, *Methodology of History*, 1976.

[4] Leon Y. Goldstein, *Theory in History*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. IV, 1966—1968 (exemplele concrete au fost preluate de la acest autor).

[5] Vezi Patrick Gaudiner (ed.), *Theories in History*, III., 1959.

*pattern*-ului metodologic unic, nu trebuie confundate cu legile sociale ori economice reale, degajate de alte ştiinţe social-umane, de care istoricul trebuie să facă uz în explicaţie, cum remarcă pe bună dreptate şi Morton White [6].

Legile generale descoperite de alte ştiinţe social-umane pot da explicaţii profunde unor evenimente istorice. Mă refer, în primul rînd, la teoria lui Marx, prin care evenimentele istorice capătă semnificaţii fundamentale inedite, în determinarea lor cea mai profundă. Dar asemenea explicaţii, de tip ontologic, nu satisfac stringenţa cerută explicaţiei de *pattern*-ul metodologic unic riguros care pretinde inferenţe valide din punct de vedere formal.

★

Încercări asemănătoare, de fapt tot atîtea eşecuri, putem menţiona şi în domeniul sociologiei şi al psihologiei. O bună analiză critică a unor asemenea orientări în sociologie găsim în lucrarea lui G. Wright Mills, *Imaginaţia sociologică*.

Vom continua cercetarea inadecvaţiei *pattern*-ului metodologic unic pentru ştiinţele social-umane la un nivel mai generalizat.

a) *Baza empirică*

Baza experimentală a disciplinelor ,,tari" este extrem de *extinsă*, *solidă* şi *precisă*.

Cînd spunem că este *extinsă*, ne referim la imensul număr de observaţii şi mai ales de experimente care au fost făcute în domeniul lor.

Cînd spunem că este *solidă* şi *precisă*, ne referim, pe de o parte la repetările multiple ale experimentelor importante; dar ne referim mai ales la faptul că experimentele în cauză sînt principial repetabile, oricînd şi oriunde; pe de altă parte, ne referim la faptul că pe această cale au fost stabilite un număr imens de constante experimentale, exprimate sub forme proporţionale, matematice.

Prima diferenţă care şochează, din acest punct de vedere, este inexistenţa experimentului în disciplinele umaniste, experiment care să poată fi repetat în condiţii identice, inexistenţa unor izolări perfecte de laborator.

Pentru a suplini această lacună şi a avea, totuşi, o bază experimentală solidă — moment de neînlăturat în *pattern*-ul ipotetico-deductiv — sociologia de inspiraţie empiristă s-a îndreptat spre socio-grafie, iar psihologia spre studii de psiho-fizică, ambele discipline sperînd să creeze astfel o bază analoagă ,,propoziţiilor protocolare" din disciplinele ,,tari".

Sîntem martorii unei mari abundenţe — pe plan mondial — de lucrări microsociografice descriptive, al căror scop şi ambiţie unică este de a da cont *precis* de anumite fenomene sociale simple. Principalul teoretician al acestei orientări abstract empiriste, Paul Lazarsfeld, lucrează el însuşi în această direcţie, făcînd, de exemplu, sondaje de opinie (precise) în ţinutul Brie sau în micul orăşel de provincie Elmira. Linia deschisă de Lazarsfeld a fost larg urmată. Studii, ca cel al lui Samuel Stouffer despre moralul din unitatea militară 10 079, apar cu sutele, cu miile (— exemple luate după Mills). Este o muncă de rutină, plată a cărei unică întemeiere constă în speranţa acumulării, pe această cale, a unei baze empirice solide, care să funcţioneze, ulterior, în mod semnificativ, în teorii ,,tari", de tip ipotetico-deductiv.

Dar, cum putem lesne constata, după zeci de ani de acumulare a unei imense literaturi de acest tip, nu a fost elaborată pe baza ei *nici o* teorie *generală semnificativă*, care să se raporteze cu feed-back (infirmare, confirmare) la acest material acumulat, în *nici o* ştiinţă social-umană.

În plus, din analizele lui A. Rapaport [7] rezultă că, spre deosebire de disciplinele ,,tari", în care baza experimentală strictă priveşte fenomenele *esenţiale* ale domeniului (de ex. expansiunea gazelor sau magnetismul în prezenţa curentului etc.), în ştiinţele social-umane datele tratabile prin metode empirice stricte sînt *exclusiv periferice*. Ca atare, ele nu-şi pot atinge din principiu ţinta, anume de a dobîndi semnificaţii majore prin funcţionarea lor în cadrul unei teorii generale.

b) *Domeniul de aplicabilitate a legilor*

Orice lege, avînd stricteţea cerută de principiile metodologiei unice, implică clauza *caeteris paribus*, care prevede că toate celelalte fenomene rămîn neschimbate; numai în acest caz aria de aplicabilitate a legii poate fi strict delimitată, şi ca atare, falsificată de contraexemple.

Or, în domeniul sociouman, în care evenimentele sînt cauzate de o mare complexitate de factori, şi fiecare factor în parte este în permanentă schimbare şi evoluţie, clauza *caeteris paribus* este practic inaplicabilă. Ca atare, falsificarea teoriei prin contraexemplu, cerută de me-

---

[6] Vezi, *ibidem*.

[7] Anatol Rapaport, *Explanatory Power and Explanatory Appeal of Theories*, în ,,Synthèse", vol. 24, 1972.

todologie, poate funcționa greu sau deloc, falsificarea putînd fi pusă pe seama modificărilor care intervin pe parcurs și nu pe seama insuficiențelor teoriei. Principala metodă de selecționare și evaluare a teoriilor, adică infirmarea lor de către baza experimentală, funcționează deci defectuos — din punct de vedere metodologic — în disciplinele socioumane.

Într-o lucrare deosebit de percutantă, N.Rescher [8] analizează *legile* din „științele inexacte", numite de el *cvasilegi*, fără vreun accent peiorativ (legi care, după opinia lui, ar apărea „mai ales" în domeniul științelor socioumane, dar fără a excepta complet științele naturii). *Cvasilegea* ar fi, în viziunea sa, legea domeniilor științifice a căror arie exactă de aplicabilitate nu poate fi precizată. În aceste domenii (și Rescher plasează istoria, integral, aici), eventualele violări ale legilor pot fi explicate prin demonstrarea faptului că precondițiile aplicabilității legilor (neformulate și neformulabile precis) nu sînt îndeplinite în cazurile considerate. Ideea revine și la M. Scriven [9], după opinia căruia generalizările din domeniul istoriei au „o imunitate selectivă la contraexemple".

c) *Predicția*

În modelul epistemologic unic, predicția este criteriu-pivot al funcționării unui sistem ipotetico-deductiv. Conform acestui criteriu, o teorie este înlocuită, transformată ori păstrată pe baza fie a verificării, fie a infirmării predicțiilor sale.

Or, din moment ce falsificarea, din cauzele amintite, nu poate funcționa fără defecțiuni în calitate de criteriu suprem în științele socioumane, predicția își pierde *ipso facto* rolul ei metodologic decisiv.

La acestea se mai adaugă, ca un surplus, vicierea mecanismului predictiv prin faptul că, în domeniul sociouman, cunoașterea predicțiilor schimbă însăși situația de pornire, predicțiile putînd fi astfel fie autoîmplinitoare, fie autodistructive [10].

✱

Rezultă, deci, că principalele componente ale *pattern*-ului metodologic unic funcționează defectuos în științele social-umane — dacă luăm acest *pattern* în puritatea lui.

Această constatare, în sine, nu reprezintă nimic nou; este un fapt știut dintotdeauna. Nouă este interpretarea acestui fapt de către comunitatea de specialiști, interpretare care este în curs de schimbare radicală. Anume, timp de decenii, în cursul cărora *pattern*-ul epistemologic a fost elaborat în detaliu, neconcordanța era atribuită *lipsei de maturitate* a disciplinelor social-umane. Acestea erau considerate *încă* subevoluate, urmînd ca, pe măsura maturizării lor — maturizare care trebuia să aibă loc în special prin înrîurirea *pattern*-ului metodologic sever — ele să capete forme similare disciplinelor „tari". Științele erau deci, din această perspectivă, ierarhizate din punct de vedere valoric, iar ne-concordanța cu baremul metodologic își pierdea semnificația gravă, fiind considerată doar o etapă trecătoare.

În prezent, însă, datorită probabil și deceniilor de încercări neizbutite ca și analizelor teoretice care au apărut pe parcurs, în comunitatea științifică își face loc din ce în ce mai mult convingerea că ne-concordanța nu este trecătoare, că ea nu derivă din stadiul neevoluat al acestor discipline, ci, dimpotrivă, că există domenii (difuze), teorii (difuze), dimensiuni (difuze) în știință, cărora *pattern*-ul metodologic unic le este inaplicabil prin *natura lui*. Ideea ierarhizării științelor este pe cale de dispariție. Domenii vaste cărora pattern-ul metodologic nu li se aplică, sînt pe deplin mature, evoluate, — *natura proceselor* pe care aceste discipline le studiază și nu lipsa lor de maturitate fiind cauza ne-concordanței. Dar odată cu această convingere, din ce în ce mai răspîndită, problema creării de metodologii multiple reînvie cu o nouă putere.

Această constatare ne obligă să revenim la problemele discutate la început, anume, la caracterul difuz al acestor neconcordanțe și în consecință la statutul „slab" din punct de vedere logic al unei metodologii adecvate, dar de tip polar, care s-ar putea crea.

Într-adevăr, în cele precedente, analizînd legea, predicția etc. în științele social-umane, am procedat incorect din punctul de vedere al preciziei. Am privit aceste probleme așa cum se prezintă ele „cu mare densitate" în științele umanului. Am omis, însă, faptul că și științele despre om au dimensiuni compatibile cu *pattern*-ul analizat. Economia politică, de pildă, ca să nu luăm decît un singur exemplu, dar semnificativ, are părțile ei precise, matematizabile, asemănătoare disciplinelor „tari". Biologia în parte, medicina aproape integral, dar chiar și capitole din fizică sînt în schimb incompatibile cu *pattern*-ul unic.

Ca urmare a limpezirii ideii că, pe de o parte, *pattern*-ul elaborat este *principial* inadecvat unor vaste domenii ale cercetării științifice, iar pe de altă parte, că împărțirea științelor, pe baza

---

[8] Nicholas Rescher, *Scientific Explanation*, N.Y., 1970.

[9] Michael Scriven, *Truismes as the Grounds for Historical Explanation*, N.Y., 1959.

[10] Vezi, în acest sens, Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, N.Y., Free Press, 1957.

domeniului lor, în naturale și sociale, nu permite elaborarea de metodologii diferențiate decît sub forma unor metodologii de tip polar, au luat naștere, în ultimul timp, încercări de *sistematizare* a științelor *pe alte baze*, care să permită crearea de metodologii diferențiate, dar care să funcționeze cu strictețea subsumărilor logice.

Una dintre aceste sistematizări aparține lui N. Rescher. De fapt, el pledează pentru unitatea metodologică a științei; în același timp, însă, elaborează o amplă teorie epistemologică a teoriilor exacte și a teoriilor inexacte.

După N. Rescher, în știință avem de-a face cu *teorii* (sau ramuri de știință) *exacte* și cu *teorii inexacte*, acestea din urmă nefiind lipsite de maturitate, ci inexact prin natura domeniului. În această ultimă categorie intră, evident, în mod precumpănitor, teorii din științele sociale, dar și o mare parte a medicinii etc.

Domeniul teoriilor inexacte este al *cvasilegilor*, în care falsificarea funcționează defectuos. În concepția lui Rescher, algoritmele metodologice stricte ale teoriilor exacte trebuie înlocuite aici cu *experții* domeniului. Ca exemplu paradigmatic, Rescher ia medicina.

În concepția lui Carl Hempel, judecățile medicale, bazate pe legi probabiliste, sînt de fapt nomologice, presupunînd o teorie generală. Judecata *este probabil ca în boala X să apară o temperatură mare* înseamnă, în forma sa explicită, că, avînd în vedere anumite date particulare și anumite legi statistice, împlinirea fenomenului este așteptată cu o mare probabilitate logică sau inductivă [11].

Pentru teoriile inexacte, N. Rescher înlocuiește mecanismele metodologice cu judecata experților, deoarece aceștia și numai aceștia pot minui cvasilegile, pe baza unor *cunoștințe de fundal* nearticulabile. Este cazul medicinii, dar evident, al economiei, al politicii etc.

Teoriile epistemologice avansate de N. Rescher au, cred, două scăderi majore. Întîi, în domeniile în care falsificarea prin contraexemple nu funcționează, mecanismele de selectare a teoriilor trebuie să fie înlocuite și, deocamdată, nimeni nu știe cu ce. Dar N. Rescher nu elaborează nici un fel de metodă de selecție, cît de slabă și insuficientă, dar obiectivă, ci abandonează domeniul experților, deci, în fond, subiectivității. În al doilea rînd, întreaga teorie se sustrage falsificării. În cazul unor expertize sistematic nereușite, vina poate fi dată atît pe teoriile cvasigenerale ale domeniului, cît și pe experții care n-au știut să mînuiască bine cvasilegile bune. Desigur, în măsura în care, prin specificul unor vaste domenii, legea nu poate fi formulată decît în așa fel încît contraexemplul să nu-l falsifice (și exact acest tip de lege este denumit de el cvasilege) nu i se poate pretinde lui Rescher ca cvasilegea lui să fie falsificabilă în sens convențional. Dar se pot cere criterii obiective, chiar „slabe" (mai „slabe", deci, decît falsificarea prin contraexemple), pe baza cărora o cvasilege să poată fi apreciată. Sub forma enunțată de N. Rescher, nu există *nici o* modalitate de a alege, de exemplu, între două cvasilegi contradictorii, enunțate asupra aceluiași domeniu de fapte (decît, cel mult, judecata experților, care poate fi și ea contradictorie).

O altă încercare de sistematizare în vederea creării unor metodologii diferențiate, trihotomice de astă dată, aparține lui Robert L. Causey [12]. Acesta, înlocuind vechea dihotomie (științele naturii — științe sociale) din cauza dificultăților analizate, distinge trei tipuri de teorii științifice:

1) *teorii dinamice*, care se referă la legi guvernînd atributele și comportamentul diferitelor sorturi de lucruri, după domeniu;

2) *teorii ale dezvoltării*, referindu-se la legi care descriu și explică tipul general al schimbărilor care au loc în anumite tipuri de lucruri, în anumite condiții;

3) *teorii evoluționiste*, care descriu și explică schimbările actuale care au loc în timp în anumite lucruri particulare sau clase de lucruri.

R. L. Causey elaborează în detaliu, deocamdată pe baze foarte tehnicizate logic, metodologia teoriilor dinamice, care nu ridică însă probleme deosebite. Problemele metodologice grele sînt legate în special de domeniile care au de înfruntat fenomene evolutive.

Trebuie remarcat că nici una din încercările de sistematizare a teoriilor menite să permită elaborarea unor metodologii diferențiate, dar cu statut logic cert, nu este încă acceptată de comunitatea științifică. Este vorba de încercări individuale, care nu numai că nu au fost admise în calitate de cunoștințe certe de specialiști, dar nici măcar nu trezesc un răsunet deosebit; ele se plasează la periferia atenției și a discuțiilor.

Motivul pentru care aceste încercări rămîn cvasimarginale nu este lipsa de actualitate a problemei. Dimpotrivă, odată cu convingerea — tot mai fermă și mai răspîndită — că nu stadiul de evoluție al teoriei, ci natura unor procese face inaplicabil și ineficient *pattern*-ul metodo-

---

[11] Carl Hempel, *Explanation in Science and History*, 1968.

[12] Robeft L. Causey, *Unity of Science*, Reidel Publishing Company — Dodrecht — Holland — Boston, U.S.A., 1977.

logic în multe domenii, problema diversificării *pattern*-urilor metodologice devine din ce în ce mai acută. Încercările de care am pomenit rămîn totuşi periferice, deoarece ele sînt incipiente, nedezvoltate, şi nu oferă deocamdată soluţii cît de cît satisfăcătoare.

★

Un *pattern* metodologic are, pe de o parte, un rol euristic, venind în ajutorul cercetătorului şi punîndu-i la dispoziţie instrumente spirituale care să-l ajute în munca sa; el are, pe de altă parte, un rol de selecţionare a teoriilor în competiţie, în funcţie de criterii, indicatori obiectivi ai adevărului. Or, în domenii vaste ale ştiinţei, asemenea criterii lipsesc.

Sociologia şi psihologia sînt exemplare din acest punct de vedere; specialiştii acestor discipline se împart în şcoli competitive, fără ca un tezaur de cunoştinţe, formînd un corp de doctrină (central, şi nu marginal) acceptat de toţi, să existe. Fiecare şcoală în parte are nu numai teoriile sale proprii, dar şi criteriile sale proprii neîmpărtăşite de ceilalţi. Din acest punct de vedere, *pattern*-ul metodologic unic elaborat în cadrul logicii ştiinţei părea salvator; pe baza criteriilor sale precise, se părea că acest prim pas spre unitatea acestor discipline va putea fi făcut. Dar a reieşit că aceste criterii respingeau *toate* teoriile semnificative ale acestor domenii (în afara unor cercetări strict empirice, lipsite de orice teorie) nu, cum se credea iniţial, pentru că aceste teorii ar fi încă insuficient de precise — în care caz, rolul selector şi deci, constitutiv pentru o disciplină unitară, s-ar fi exercitat, dacă nu în prezent, dar măcar în viitor—, ci din cauza nepotrivirii *de natură* a acestor criterii pe cele mai însemnate porţiuni ale acestor discipline.

În aceste condiţii, cel mai important pas care trebuie făcut în vederea unor metodologii diversificate este elaborarea unui *pattern* metodologic mai ,,slab" de selecţie a teoriilor. Dacă nici confirmarea, nici infirmarea prin fapte a unei teorii nu se repercutează în domenii vaste în mod neproblematic asupra teoriilor (după cum a reieşit din analizele precedente), atunci criterii mai ,,slabe", dar operante, trebuiesc puse în joc.

Un asemenea criteriu mai ,,slab", dar totuşi operant, mi se pare a fi *postdicţia*.

Înţeleg prin postdicţie, *o explicaţie care integrează coerent într-o teorie formulată anterior apariţia unui eveniment important E*.

De observat că criteriul postdicţiei poate funcţiona doar în disciplinele cu obiect evolutiv şi, în special, în cele cu un ritm de evoluţie rapid, cu factori inconstanţi — care creează cele mai grele probleme metodologiei.

A reieşit din analizele precedente că în domenii vaste (mai ales sociale) contraexemplul nu falsifică teoria, deoarece condiţiile iniţiale cerute pentru funcţionarea legii sînt prin natura lor imprecise. Din acest motiv, sugerez ca centrul de greutate al selecţiei teoriilor să cadă, aici, nu pe falsificarea prin contraexemplul *E*, ci pe integrarea contraexemplului *E* în teoria formulată anterior. Aceasta înseamnă că contraexemplul nu falsifică teoria, dacă şi numai dacă el poate fi explicat raţional ca contraexemplu, de teoria deja formulată. Dar postdicţia cere nu numai o explicaţie raţională acceptabilă a contraexemplului, ci, totodată, posibilitatea de a integra raţional orice eveniment nou apărut (fie el nou apărut în sens ontologic ori doar epistemologic) în teoria formulată anterior. Să luăm, spre exemplificarea celor spuse, un fenomen ca fascismul.

Prin deceniul trei al secolului nostru, fascismul a devenit o crîncenă realitate. Care este oare acel moment epistemologic care devine decisiv pentru soarta diverselor teorii sociale existente la acea dată? Credem că, în acest caz, criteriul pe baza căruia se poate face o selecţie a teoriilor competitive este tocmai postdicţia, adică explicarea faptului nou apărut, a fascismului, prin teorii formulate anterior acestei apariţii. Bineînţeles, toate teoriile sociale vor încerca să explice fascismul. Dar, pe cînd unele teorii anterior formulate pentru a putea explica noul fenomen trebuie să monteze noi ipoteze ad-hoc, o teorie bună (în speţă, marxismul) reuşeşte să explice, să integreze lin şi firesc fenomenul nou apărut în principiile şi ipotezele sale generale anterior formulate.

Aşadar, în disciplinele cu obiect evolutiv (în special, cu ritm rapid) poate funcţiona drept criteriu restrictiv şi selectiv de confirmare sau infirmare a unei teorii postdicţia, adică explicaţia şi integrarea lină a unui eveniment nou apărut în ipotezele formulate anterior — fără a necesita amendamente special adăugate în vederea acestui scop.

Postdicţia, altfel formulată, are în mod clar funcţia de criteriu suplimentar în falsificarea teoriilor, dar, totodată, ea nu pare a juca şi un rol constructiv, de îmbunătăţire a unor teorii deja existente, de ajustare a lor la domeniul experimental. Ea pare a nu avea şi acest rol constructiv, deoarece o teorie anterioară evenimentului important *E*, dar care nu reuşeşte să-l explice pe baza principiilor sale teoretice formulate anterior apariţiei fenomenului *E*, este, pe baza acestui criteriu, falsă, şi ca atare, trebuie respinsă, nu îmbunătăţită. Totuşi, criteriul postdicţiei are şi un rol constructiv. Anume, cînd se cere unei teorii să explice un eveniment

survenit ulterior formulării sale, în conformitate cu principiile sale de bază, i se cere de fapt să poată explica fenomenul respectiv prin adăugarea unei ipoteze auxiliare fecunde, dar decurgînd, cum ar zice Lakatos, din euristica pozitivă a sistemului. În acest caz, teoria inițială se îmbogățește prin criteriul postdicției. Interdicția criteriului — adică cerința ca ipotezele auxiliare să fie conforme cu principiile de bază, fără montarea unor noi principii — este menită să apere teoria de ipoteze ad-hoc, de ipoteze care — cum ar zice Lakatos — decurg din euristica negativă a sistemului, și cu ajutorul cărora, la limită, *orice* teorie este în stare să explice *orice* eveniment.

Postdicția, ca criteriu metodologic, aducînd un spor de rigoare, de restricție acolo unde falsificarea în sine nu îndeplinește acest rol, poate asigura, așadar, o creștere a teoriilor în obiectivitate, în conținut empiric, tocmai în domeniile în care, contraexemplul pierzîndu-și funcția de falsificare se ivește pericolul pierderii busolei care să ne indice obiectivitatea (vezi N. Rescher).

Pe scurt, credem că postdicția, definită ca o explicație bună a unui eveniment nou apărut *E*, pe baza unei teorii formulate anterior apariției evenimentului *E*, poate funcționa drept criteriu selectiv, constituind un prim pas în făurirea unui *pattern* adecvat, „înmuiat" dar totodată pe cît posibil de sever, pentru disciplinele cu obiect evolutiv, în speță cu ritm rapid.

Cele de mai sus reprezintă doar o sugestie, mergînd pe linia convingerii că *pattern*-uri metodologice diversificate vor trebui să apară, dar că ele nu pot apărea dintr-odată, complete și satisfăcătoare, ci doar ca urmare a acumulării multor încercări și sugestii parțiale. *Pattern*-uri diversificate vor apărea doar ca urmare a unor dezbateri ample a întregii comunități științifice, atunci cînd problema ca atare va capta centrul atenției — ceea ce ni se pare iminent.

# FILOZOFIA CONTEMPORANĂ A SISTEMELOR ÎNTRE REDUCȚIONISM ȘI INTEGRALISM

DE

CĂLINA MARE

Explicația prin *elemente* și explicația prin *integrare* se opun numai prin absolutizări ale reducției sau ale refuzului de a accepta orice fel de reducție.

Cred că au dreptate acei teoreticieni contemporani ai sistemelor care încearcă să aplice atît *principiul reducției*, cît și pe cel al *integralității*. Primul permite reliefarea *continuității*, a trecerilor imperceptibile, a prezenței active a înglobatului în înglobant. Al doilea relifează — dimpotrivă — *limitele reducției*, căci arată apariția, la un moment dat, a unor principii de funcționare, care nu pot fi găsite decît ca posibilități în elementele componente. Este și principiul *emergenței*, al creației de noi calități, al apariției unor noi sisteme, a unor noi nivele de organizare, ca *integralități*.

De aceea M'Pherson afirma, în încheierea unui studiu interesant, că un om de știință contemporan trebuie să gîndească și în termenii reducției și în termeni de integralitate, *trebuie să fie și reducționist și holist*[1].

Incompatibilitatea *aparentă* a celor două modalități de gîndire provine, după opinia mea, de la încărcătura interpretativă filozofică anterioară : de o parte, reducționismul — de regulă — materialist metafizic (atomist), de cealaltă parte, integralismul spiritualist.

În manieră materialist-dialectică, însă, relația reciprocă a sistemului și a elementelor componente prin intermediul structurii, adică al interacțiunii dintre elemente, dintre sistem și elemente, arată și dependențele și independențele.

Se pune și se repune întrebarea : cît de adînc angajează interacțiunea elementele componente față de sistem și cît angajează sistemul față de elemente.

Aici s-ar putea indica limita de sus a influenței elementelor asupra sistemului și limita de jos a influenței sistemului asupra elementelor. Limita de sus o reprezintă tipul superior de interacțiuni prezent în sistem și specific — în ierarhie — tocmai acelui tip de sistem. Limita de jos o reprezintă modificările operate de interacțiunile constituite asupra elementelor.

---

[1] P.K.M'Pherson, *Perspectiva științei și filozofiei sistemelor*, în „Forum", nr. 7, 1974.

Or, sînt necesare noi deschideri în ambele sensuri, sub aspect metodologic-euristic. Consider, pe de o parte, că nu sînt admisibile închideri totale în fața încercării de a descoperi noi și noi implicări ale subsistemelor în *explicarea* sistemului considerat. Nu sînt de dorit nici închideri în sens invers, adică spre cercetarea unor discontinuități de organizare și comportament.

Este o dialectică a continuității și a discontinuității care lămurește, în ierarhia sistemelor, în coexistența și succesiunea lor, și trecerea din aproape în aproape și întreruperile calitative. Conceptele utilizate de noi în vederea acestor stări sînt relativ convenționale, dar au, în cele din urmă, o funcție reflectorie prin reconstrucție. Încă Hegel atrăgea atenția că absența liniilor rigide de demarcație nu înseamnă absența tranzițiilor calitative.

În etapa actuală predomină, după părerea mea, procedeele de reducție, prin coborîrea spre subsistemele implicate ierarhic. Totodată, se dovedește plină de promisiuni și încercarea inversă de a căuta corespondențe reale ale formelor superioare de organizare în altele inferioare : de exemplu, tendința de a extinde conceptul de finalitate asupra tuturor sistemelor, înțelegînd prin finalitate tendința lor de echilibrare sau tendința de a extinde etalonul lingvistic asupra structurilor biologice.

Aici se ivește un oarecare pericol, ca în numele unității și al emergenței fără miracole, să apară tendința de a estompa deosebirile calitative, salturile calitative. Asupra acestui aspect atrăgea atenția și Konrad Lorenz în lucrarea *Die Rückseite des Spiegels* (1973). El scria în concluzie, la capitolele închinate formării noilor proprietăți ale sistemelor (II) și nivelelor ființării reale (III) : „Este total ridicol să se caute în subsistemele izolate care funcționează autonom sau în organismele inferioare proprietăți sau caractere care nu apar decît începînd cu un nivel superior de integrare" [2].

În extrema cealaltă, se poate da exemplul integralismului exagerat, care consideră că despre *complexități organizate* poate fi vorba doar începînd cu lumea vie, deci care contestă organizarea progresivă a lumii nevii. Or, se impune, în cadrul abordării științifice și filozofice a sistemelor, dezvăluirea aspectelor universale de sistemicitate, de structură a existenței.

De aceea, este necesară, pe de o parte, o *definire suficient de largă a sistemului*, care să cuprindă orice sistem real sau posibil de construit, iar, pe de altă parte, să se diferențieze nivelele de organizare, dependențele intrasistemice și intersistemice, incluzînd influențele ambianței, ca unitate sui-generis *între ordine și dezordine*, între necesar și întîmplător, ca restructurare prin *de*structurare.

Elaborarea conceptului de *complexe cvasisistemice* nu pare a aduce problemei un plus de înțelegere. Pe o asemenea cale se ajunge să se justifice utilizarea conceptului de sistem numai pentru abordarea lui idealizată, matematică, în termeni riguros definibili și cuantificabili și s-ar pune sub semnul întrebării realitatea obiectivă a sistemicității, deci aplicarea conceptului de sistem la diferite nivele de organizare a lumii materiale. Mi se pare o complicare terminologică de prisos ; personal, prefer distincția dintre sisteme, pe nivele.

Aici aș reliefa legătura necesară dintre sistem-element-structură, legătură înțeleasă funcțional, adică dinamic, pentru obiectele și procesele reale. De aceea, mi se pare inadecvat să se vorbească despre *sisteme nestructurate* sau despre *structuri nesistemice*. Cred că orice tendință de a separa teoria sistemelor de teoria structurală (și cînd zic structurală implic nu numai configurația, simpla relație invariantă dintre părți, ci și dinamismul, deci funcționarea structurii prin intermediul interacțiunilor) nu se justifică.

Dacă se acceptă aceste precizări, atunci nu are acoperire nici conceptul de *sistem sumativ*, nici conceptul de *complexitate neorganizată* cu referire la domeniul neviului.

Ierarhia sistemelor și gîndirea lor în coexistență, în supra- și subordonare, presupune neapărat și o desprindere a principiilor de organizare și funcționare :

— ca *transformări reciproce* ale elementelor ;

— ca *autoconservare*, echilibrare a sistemelor prin asemenea transformări reciproce ;

— ca *autoorganizare* prin electie tot mai accentuată și repetare, reproducere ;

— ca *autoperfecționare* prin *creșterea ordinii* ca rezultat al apariției și dezvoltării aspectului informațional.

La fiecare nivel putem evidenția un tip de ordine și de dezordine.

Un indiciu al trecerii de la inferior la superior este creșterea ordinii care se face pe seama creșterii dependenței elementelor față de sistem, în cadrul unei relații specifice de dependență față de mediul ambiant și al unor forme de independență individuală și colectivă față de același mediu.

Ne îndreptăm spre o fază în care abordarea sistemică propune, și ca metodă și ca rezultat, împletirea optimă a principiului reducției cu cel al integralității.

---

[2] Konrad Lorenz, *L'envers du miroir*, trad. din germană, Paris, Flammarion, 1975, p. 63.

# VIZIUNEA SISTEMICĂ ASUPRA DINAMICII ȘTIINȚEI ȘI LOCUL EI ÎN ISTORIA EPISTEMOLOGIEI

DE

ANGELA BOTEZ

În evoluția concepțiilor asupra dezvoltării științei se poate desprinde o succesiune de paradigme epistemologice similare cu paradigmele științifice ale lui Th. Kuhn. Funcționarea opțiunilor comunității specialiștilor (filozofi, logicieni și istorici ai științei) în afirmarea și susținerea acestor viziuni generale, ca modalități normale de abordare în limitele cărora se încearcă la un moment dat explicarea oricărui fenomen sau proces al științei, fiind chiar mai relevantă decît în cazul istoriei cunoașterii științifice propriu-zise.

În dinamica viziunilor epistemologice asupra devenirii științei, astfel de opțiuni au determinat schimbarea accentelor cercetării cînd pe elementele empirico-psihice, cînd pe cele logic-abstracte și au orientat-o în strînsă legătură cu evoluția finalității diverselor modele de investigare, cu conținutul sferei științelor, cu locul și importanța diferitelor clase de științe în sistemul taxonomic, cu valoarea acordată anumitor științe în fiecare etapă istorică. Astfel spiritul *științelor fizico-matematice* a stăpînit vreme îndelungată orice concepție epistemologică, apoi *științele biologice* au impus în explicarea evoluției științei modelul lor determinist-cauzal care a dominat gîndirea teoretică a unei întregi perioade istorice. *Științele sociale* care tind a se impune pe primul plan al cunoașterii ca pondere și importanță declanșează deja crize de definire a științificului. Se cere științei nu numai *descriere* și *explicație*, ci și *comprehensiune*, raportarea critică a teoriei sociale la prisma prin care este elaborată. Criteriile creșterii științei se îmbogățesc prin aceasta cu aspecte *socio-axiologice*. *Științele acțiunii* ce se nasc astăzi vor aduce desigur în atenție finalitățile praxiologice ale cunoașterii. Modelul epistemologic ce va fi impus de știința contemporană se anunță de aceea a fi unul global, dialectic-probabilist.

În funcție de nivelul atins în investigarea proceselor de evoluție, epistemologii au utilizat diferite analogii în vederea investigării „științei în realizare", fapt ce a contribuit la structurarea actuală a istoriei viziunilor asupra dinamicii științei.

Dezvoltarea științei ca generă de cunoștințe și metode noi, ca parte a procesului de dezvoltare generală a lumii reale, a fost comparat multă vreme cu evoluția biologică de care cercetarea s-a preocupat de timpuriu. Apoi, pe măsura obținerii unor rezultate în înțelegerea mecanismului devenirii social-economice și psihice, „dinamica științei" a fost privită și prin analogie cu evoluția socială și psihică, pentru ca să se ajungă azi la încercarea de a o integra în viziunea generalizatoare a dezvoltării tipurilor de sisteme adaptative, căutîndu-se explicarea ei prin modelele mecanismelor cibernetice.

După o interesantă sistematizare aparținînd lui M. Bunge [1], modelele teoretice diferă în raport de etapa în care se găsește cercetarea sistemului-obiect și potrivit scopului acesteia. Astfel se poate construi, în prima etapă a investigării unui fenomen sau obiect, un model teoretic de tipul „cutiei negre" care va prezenta funcționarea globală a sistemului (fie el animal, mașină, instituție sau moleculă) descriind doar intrările, ieșirile și relațiile funcționale între acestea, ignorînd evenimentele și procesele din interiorul lui. Modelul *black-box* este adecvat scopului de a utiliza sistemul, fără a-l cerceta în structura sa intimă.

În stadiul următor, investigarea obiectului-model cere și introducerea unui al treilea tip de variabile, referitoare la starea internă a sistemului. Modelul teoretic la acest nivel leagă variabilele exogene cu cele endogene. Cunoașterea structurii interne a sistemului devine o condiție a explicării lui. În această situație, modelul *black-box* poate fi doar element preliminar de la care să pornească un număr de ipoteze privitoare la mecanismele ascunse ce asigură funcțiile cunoscute. Încercarea de a afla resortul ce provoacă un anumit comportament, pornind de la funcțiile mecanismului, se bazează de cele mai multe ori pe imaginarea unor variante de structură internă și apoi pe testarea lor.

În procesul cunoașterii unui sistem se realizează succesiv modele teoretice de tip *black-box*, *grey-box cu stare internă*, *translucid box cu mecanism structurat*. La nivelul modelului „cutiei negre" se obține o cunoaștere superficială, descrierea și predicția comportamentului sistemului. Cunoașterea profundă presupune explicație, înțelegerea structurii și funcționării sistemului fiind posibilă numai la nivelul modelelor comprehensive.

---

[1] M. Bunge, *Method, Model and Matter*, D. Reidel. Publ. Comp., Boston, 1973.

Cercetarea modalităţilor de abordare sistematică a procesului „dezvoltării ştiinţei" dezvăluie trei tipuri de modele teoretice — cumulaţionist, mutaţionist şi sistemic — care diferă după scopul ce şi-l propun, după modul cum este conceput obiectul-model (adică sistemul ştiinţă), cît şi după tipul de teorie ştiinţifică sau filozofică ce i se aplică acestuia. Fiecare dintre ele definesc în mod specific ştiinţa şi ataşează pentru descrierea sau explicarea „dezvoltării" sale teoria evoluţionistă, teoria mutaţionistă din biologie şi sociologie, respectiv teoria evoluţiei sistemelor adaptative. Aplicînd la cunoaşterea „dinamicii ştiinţei" ideea lui M. Bunge, putem caracteriza: viziunea cumulaţionistă ca model teoretic de tip *black-box* care încearcă doar descrierea funcţionării sistemului ştiinţific „gata realizat", exprimînd explicit acest scop şi lipsa de interes pentru mecanismul de „producere" a ştiinţei, viziunea mutaţionistă ca o etapă superioară de cunoaştere — să zicem un model de tip *grey-box cu stare internă* — întrucît se preocupă şi de cercetarea producerii noutăţii ştiinţifice introducînd în modelul de „dezvoltare a ştiinţei" variabile care se referă la mecanismul de modificare al paradigmei ştiinţifice, iar viziunea sistemică ca model *translucid-box cu mecanism structurat*, ce-şi propune prezentarea a două obiecte-model (ştiinţa şi organismul biologic) în aceeaşi perspectivă — teoria sistemelor adaptative — şi pe această cale fundamentarea axiomatică a unei teorii asupra creşterii ştiinţei ca un model logico-matematic.

Prin cercetarea caracteristicilor generale ale acestor modele (cu sensul de viziuni) se poate surprinde schematic evoluţia unor paradigme standard implicite mai multor concepţii care aproximează din ce în ce mai apropiat realitatea complexă a creşterii cunoaşterii ştiinţifice în unitatea şi diferenţele ei. Ele nu se regăsesc ca poziţii pure în lucrările diverşilor autori, ci ca dimensiuni specifice anumitor orientări. Cumulaţionismul caracterizează în general empirismul şi pozitivismul logic, iar mutaţionismul noua filozofie a ştiinţei (Th. Kuhn, St. Toulmin, I. Lakátos, Feyerabend, Aggasi etc.).

Deşi nu înscrie încă nume de talia lui Popper sau Kuhn, viziunea sistemică în formare se dovedeşte la ora actuală cea mai fecundă perspectivă de abordare epistemologică a ştiinţei, motiv pentru care ne vom ocupa mai pe larg de ea în studiul de faţă. Elementele totalizatoare sintetice apărute la reprezentanţii mutaţionismului se accentuează în modelul sistemic exprimînd puternica atracţie contemporană pentru investigarea dialectică şi sistematică a dinamicii ştiinţei.

Viziunea sistemică asupra dezvoltării ştiinţei concepe ştiinţa ca un *sistem complex, dinamic, adaptativ* care evoluează într-un cîmp de perturbaţii exterioare, fără predeterminarea căilor de dezvoltare, dar respectînd consemnul creşterii randamentului în funcţie de condiţiile externe şi modificarea lor. Viziunea încearcă un echilibru între stabilitatea şi flexibilitatea ştiinţei ca sistem constituit dintr-o serie de subsisteme (cognitiv spontan, euristic, lingvistic, logic etc.) şi funcţionînd în acelaşi timp ca *subsistem al unor sisteme sociale.*

Metodologic, prin introducerea teoriei sistemelor în acest domeniu se încearcă prezentarea ştiinţei ca unitate, analiza structurală a evoluţiei sistemelor ştiinţifice ducînd la descoperirea unor mecanisme elementare şi a unor condiţii restrictive ale acestora şi demonstrînd posibilitatea modelării stohastice a dinamicii sistemului ştiinţă. Metodele folosite, de tip relaţional, încearcă îmbinarea analizei formale cu abordarea istorico-genetică, a descriptivului cu explicativul, impulsionînd preocupările pentru fundamentarea unei logici diacronice a „ştiinţei în realizare" şi a unor programe euristice de cercetare.

Este descrisă o vecţiune necesară a procesului de dezvoltare a ştiinţei în interiorul evoluţiei globale a civilizaţiei umane. Invarianţii funcţionali (concepte, legi) ai sistemului sau ai paradigmei ştiinţifice apar ca variabile diacronice, reflectînd adecvat unitatea între geneză şi structură, logic şi istoric. Dezvoltarea structurilor mentale operatorii se realizează prin echilibrarea lor progresivă sub acţiunea experienţei externe. Sensul progresiv al evoluţiei dat în această viziune de o familie de indicatori (nu de unul singur ca în concepţiile clasice) este realizat prin autoreglarea sistemului, autocorectarea continuă specifică ştiinţei şi exprimă progresivitatea asimilării obiectului de către subiect. Există astfel posibilitatea anticipării teoretice a evoluţiei obiectului, deci a previziunii ştiinţifice. S-au emis pe această bază chiar legi ale progresului ştiinţific, ca legea creşterii exponenţiale a ştiinţei, legea saturaţiei ştiinţei etc.

Considerăm că orientarea viziunii este cea a modelelor cibernetice de tipul celor concepute de Ashby, Mc Culloch etc., iar ca lucrări reprezentative notăm pe cele ale lui J. A. Blachowitz , R. Ackerman, D. de Solla-Price, M. Hesse. Toţi autorii amintiţi pornesc de la o perspectivă totalizatoare asupra ştiinţei, originată poate şi în concepţia holistă, aşa cum apare ea la Duhem sau Quine. Enunţurile ştiinţei înfruntă tribunalul experienţei ca o unitate corporativă, ca ştiinţă totală, care, după cum arată Quine, se manifestă ca un cîmp de forţe, ca o ţesătură alcătuită de om, cu condiţionare exterioară periferică în experienţă. La nivelul acestei viziuni se poate înţelege mai bine că prezentarea ştiinţei ca sistem devine condiţie pentru realizarea modelului dezvoltării ei, conceperea ştiinţei ca unitate facilitează investigarea evoluţiei sale generale.

O altă premisă a închegării viziunii sistemice a fost creată prin elaborarea teoriei generale a evoluției în lucrările lui Huxley, Schmalhausen, Waddington și Bertalanffy. O astfel de teorie concepe evoluția ca un proces autonom, ce conține varietate și noutate, stabilitate și flexibilitate. Curba evolutivă caracterizată prin acumularea aleatorie de microprocese cunoscute sau necunoscute este reprezentată de un model probabilist, specific, în funcție de forma concretă de dezvoltare. Modelul evoluției se referă la mecanismele ei elementare, la condițiile restrictive, la locul hazardului ca amestec de serii cauzale, independente în acest proces. Teoriile generale ale evoluției susțin existența unei direcții necesare a oricărui proces parțial al evoluției globale progresiste. Caracterul aleatoriu al mutațiilor și cel stohastic al selecțiilor impun însă un drum contingent dezvoltării.

Schema generală a evoluției a fost stabilită mai ales prin cercetarea evoluției biologice și psihosociologice. În aceste domenii și-a fundamentat Bertalanffy caracterizarea sistemelor deschise ca sisteme care se mențin prin asimilarea și dezasimilarea mediului înconjurător, ca sisteme ce nu intră niciodată în repaus, stările lor stabile fiind trecătoare, ca sisteme adaptative care tind spre creșterea diferențierii și organizării, reglarea lor efectuîndu-se prin interacțiune dinamică, multivariabilă.

În teoria sintetică a evoluției în general, noțiunile explicative dobîndesc caracter relațional din punct de vedere sincronic și diacronic, iar ideea de totalitate primează.

Uneori, exemplificarea teoriei generale a evoluției cu dezvoltarea gîndirii științifice apare chiar la cercetătorii biologi, dovedind specificitatea acesteia pentru procesul evoluției. Astfel, Waddington observa că o nouă formă de gîndire științifică fondată pe principiile dezvoltării și totalității nu neagă utilitatea formelor anterioare, ci înglobîndu-se într-o structură nouă le impune o nouă semnificație.

O abordare a sistemului cunoașterii științifice din punct de vedere al modelelor evoluționiste din biologie și al modelelor de autoorganizare din teoria sistemelor, o analiză a dezvoltării gîndirii științifice în cadrul teoriei sistemelor adaptative apare explicit la James Blachowitz [2], care demonstrează că atît în biologie cît și în epistemologie s-a greșit susținîndu-se că selecția naturală ar explica diversitatea și complexitatea formelor biologice și a teoriilor științifice. Adaptarea fiind rezultatul unui proces aleator, o specie supraviețuiește deoarece este adaptată și nu este adaptată fiindcă supraviețuiește. Remarcînd același lucru în epistemologie, Popper a relevat că teoriile nu pot fi justificate și verificate inductiv, dar pot fi falsificate și eliminate deductiv, o selecție naturală a teoriilor științifice realizîndu-se prin supunerea lor unor teste tot mai severe. Blachowitz se delimitează însă de concepția lui Popper în măsura în care aceasta identifică izvorul teoriilor științifice în născocire, anticipare necontrolată, în mutații aleatoare, arătînd că metoda popperiană poate fi utilizată doar la cercetarea aplicațiilor teoriei și nu la construirea acesteia. Pe o poziție mai adecvată, în această direcție, se situează, după părerea lui Blachowitz, T. Kuhn și N.R. Hanson. N. R. Hanson pentru că încearcă elaborarea unei „logici a descoperirii", în care observațiile științifice sînt impregnate cu teorie prin contextul înțelegerii, prin „gestaltul conceptual", pe care ea îl creează faptelor observate, iar Kuhn pentru că nu mai admite un substrat identic, un sistem de referință stabil în afara teoriilor sau un limbaj observațional neutru pentru paradigme diferite, singura bază de comparație a teoriilor și de reper a evoluției lor fiind una externă, sociologică — decizia comunității științifice. După cum relevă și Blachowitz, în aceste condiții nu pot fi găsite explicații raționale ale dezvoltării sistemelor teoretice, de aceea empirismul trebuie depășit, dar fără a se renunța la interferența între realitate și experiență, care condiționează de fapt mersul științei. Într-un anumit fel, faptele empirice determină și ele teoriile prin exercitarea unei influențe restrictive asupra domeniului posibilităților mutaționale ale sistemului științific.

În evoluția științei există deci o anumită ordine care poate fi descoperită, în viziunea lui Blachowitz, doar pe baza teoriei generale a sistemelor. Analizînd sistemele adaptative așa cum au fost concepute de R. Ashby, el remarcă faptul că dezvoltarea adaptativă a unui sistem presupune o ordine determinată atît în interiorul lui, cît și în mediul ambiant. Știința caută să descopere relații univoce, legice, în datele ei observaționale. În acest sens, ea are un anumit grad de reductibilitate care asigură independența sistemului științific față de influențele dezagregante ale mediului ambiant, cît și relativa independență a subsistemelor din sistem. Dacă acest nivel nu ar exista, teoriile științifice ar fi simple colecții de date observaționale fără liant structural. Existența unui nivel de reductibilitate dovedește că el poate fi și depășit. Sistemele teoretice se pot dezintegra la un moment dat în mediul observațional, organizîndu-se apoi într-o nouă teorie științifică cu un prag de reductibilitate mai înalt. Teoria apare astfel din datele experimentale, dar se datorește tocmai posibilității stabilirii unor relații reductibile

---

[2] J. A. Blachowitz, *Systems Theory and Evolutionary Models of the Development of Science*, în „Philosophy of Science", 38, nr. 2/1971.

între acestea. Cu cît sistemul teoretic este mai reductibil la date, cu atît el este mai primitiv, există deci o ierarhie de sisteme în care teoria și mediul ambiant se află într-un echilibru relativ. Cel mai primitiv echilibru se stabilește în jurul celor mai reductibile stări — corelațiile empirice brute.

Rolul pragului este important în diferențierea subsistemelor teoretice, în cadrul unui sistem mai cuprinzător. Diferența de prag în creștere sau descreștere realizează dezintegrarea unor sisteme și integrarea altora mai cuprinzătoare. Relațiile subsistemelor în cadrul unui sistem superior sînt relații complexe de reglare-dominare-subordonare care au rolul de a asigura echilibrul global intern. Acesta presupune, după părerea lui Blachowitz, o centralizare progresivă care duce la apariția structurilor de tipul paradigmei lui Kuhn.

Revoluția științifică apare atunci cînd mai multe subsisteme se coalizează pentru a infirma subsistemul dominant și echilibrul global stabilit pe baza acestuia. O anomalie provoacă o reacție stabilizatoare a sistemului, repetarea acestor perturbări și reacții de stabilizare, caută menținerea stării de echilibru. Spre deosebire de Kuhn, Blachowitz nu vede mutațiile total aleatorii. Creșterea organizării sistemului scade posibilitatea mutațiilor întîmplătoare. Se produce un proces asemănător celui de dobîndire a unui caracter biologic prin mutație și de conservarea lui prin selecție naturală. În termenii teoriei sistemelor, un asemenea proces este numit selecție sistemică.

Sistemul teoretic apare inițial dintr-un mediu de date empirice ca o teorie primitivă instabilă. În acest stadiu, teza falsificabilității a lui Popper este plauzibilă, schimbările teoriei fiind preponderent externe. Teoria își dezvoltă apoi organizarea internă care o apără de dezintegrarea imediată prin anomaliile ce pot apărea. În acest stadiu, sursa primară a cunoașterii nu se mai datorește datelor empirice și nici anticipărilor imaginației, ci structurii teoretice existente. Este etapa „științei normale" din teoria lui Kuhn. În fiecare sistem există însă o serie de inconsistențe pe care acesta încearcă să le controleze. În cazul cînd ele nu pot fi asimilate, provoacă fie distrugerea, fie reorganizarea sistemului prin revoluția științifică. Deși Kuhn respinge ideea dezvoltării cumulative a științei, el acceptă pînă la urmă, susține Blachowitz, o creștere a științei, dar fără să poată explica substratul evoluției teoriilor.

Încercînd un răspuns la această problemă prin sugerarea a trei stadii în dezvoltare (1. datele empirice se dezvoltă și asigură continuitatea diferitelor informații teoretice; 2. la orice nivel se dezvoltă teoria imediat precedentă; 3. ceea ce se dezvoltă este o teorie finală din care pot fi deduse toate datele empirice), Blachowitz accentuează pe existența unui substrat al continuității dezvoltării științifice și pe rolul organizării interne a teoriei științifice în determinarea mutațiilor sale posibile. Prin parametrii pragului reducțional, el caracterizează momentele de evoluție și revoluție din istoria științei (sistemele teoretice dezintegrate revin în mediul ambiant al noilor sisteme teoretice), argumentînd împotriva empirismului cumulaționist, dar și a teoriilor incomensurabilității istorice a teoriilor.

O altă viziune asupra dezvoltării științei cu caracteristici similare descoperim la R. Ackerman [3]. Și în concepția acestuia teoriile științifice se schimbă și se dezvoltă analog cu organismele vii. Procesul de adaptare biologică parcurge și pași corecți și incorecți care nu pot fi inițial deosebiți. Același lucru se întîmplă și cu știința, ea se adaptează o vreme cumulativ la datele experienței și doar teoria evoluției poate explica modul în care discontinuități mici se pot transforma în variații mari, în transformări calitative, scrie Ackerman. Evoluția speciilor este suma totală a unui număr mare de biografii individuale cu succesele și insuccesele lor. Biografiile savanților individuali pot fi și ele explicate în contextul unei astfel de teorii. Speciile și ideile științifice sînt cuprinse în varietatea genotipurilor care se află în competiție de adaptare la același mediu. În știință, aceste genotipuri sînt variantele unei singure teorii. Înlăturarea teoriilor începe cînd apar date inedite prin experimente sau măsurători noi, cînd sînt deschise noi nișe ecologice. Noile teorii se leagă de un mediu nou și ele nu ar fi fost pe deplin victorioase în mediul vechi. Gena mutandă este o mică discontinuitate în genotipul vechi viabil. Mediile discriminează agenții mutanți tot așa cum *diferite experimente pot discrimina* între *o teorie dată și alta* care satisface criteriile de semnificație prin comparație cu prima. Putem examina analogic dezvoltarea științei cu competiția inter și intraspecifică. Speciile bune au o luptă intraspecifică puternică, varietățile lor posedînd un potențial de adaptare mare. Tot așa o teorie viabilă trebuie să dovedească posibilitatea de a se înfățișa în mai multe sisteme axiomatice. Deci contrar părerii multor filozofi ai științei, Ackerman susține *că nu vaguitatea în termenii teoretici constituie cheia adaptării la medii noi* [4]. Multiplele variante ale aceleiași teorii sînt semne ale sănătății teoriei și impun reprezentarea ei în modele logice adecvate. Speciile și teoriile slabe mor la cea mai mică modificare a mediului. Cele tari sînt stabile în fața micilor

[3] R. Ackerman, *The Philosophy of Science*, Pegasus, New-York, 1970.
[4] R. Ackerman, *op. cit.*, p. 68.

schimbări pentru că sînd *deschise* la ele. Există luptă între specii şi între teorii. Perspectiva evoluţionistă arată că speciile ce s-au succedat au existat împreună o vreme. *Prin analogie, teoriile clasice şi neclasice pot exista una lîngă alta,* ca fiind valabile în situaţii diferite. Erorile individuale ale savanţilor au fost de multe ori cuceriri adaptative, pentru că au demonstrat mai repede ineficienţa unor soluţii.

Mediul de date e condiţionat în ştiinţă de mecanismele şi instrumentele de cercetat. Schimbările în acest compartiment produc modificări în teorie. Dacă în situaţiile biologice schimbările în aparatul perceptual provoacă doar deficienţe de evaluare a mediului şi nu neapărat dispariţia organismului respectiv, în cazul teoriei, astfel de modificări pot să facă o teorie să dispară.

*Tot pe baza analogiei* posibile între evoluţia biologică şi evoluţia teoriilor ştiinţifice, Ackerman afirmă necesitatea *abordării corelate, istorice şi logice,* a acestor două procese.

Biologia cercetează organismul animal considerîndu-l compus din sisteme (respirator, reproductiv etc.); fiecare sistem poate fi descris în termenii funcţiei pe care o îndeplineşte. Se poate studia un animal necunoscut prin analiza şi descrierea sistemelor sale componente. Din păcate, după cum remarcă Ackerman, această cercetare nu are întotdeauna un răspuns pentru problemele de evoluţie a structurilor biologice. O anumită structură biologică poate avea în timp funcţii diferite. De aceea, cercetarea genetică este necesară. Prin analogie modelele logice ale ştiinţei care descriu structura teoriei la un anumit nivel de abstracţie similar cu cel pe care-l ia analiza sistemelor organismului viu trebuie completate cu un model istoric care să aducă înţelegerea dezvoltării teoriilor pe anumite linii de evoluţie independente de analiza structurii lor. Logica luminează doar un segment foarte mic de practică ştiinţifică, chiar atunci cînd reuşeşte să reprezinte teoriile ca sisteme axiomatice în contextul justificării. *Modelele logice* (cumulaţioniste — *n.n.*), observă Ackerman pe bună dreptate, *nu pot răspunde la problemele esenţiale ale creşterii ştiinţei.* Şi aceasta deoarece ele folosesc necritic noţiunea de raţionalitate şi obiectivitate. Caracterizată doar de consistenţa logică, raţionalitatea logică ignoră faptul că individul parcurge o anumită cale de înţelegere pînă ajunge la ea. După o astfel de înţelegere a raţionalităţii, istoria ştiinţei ar arăta ca o acumulare de date care tind spre raţionalitatea *ideală. Progresul real al ştiinţei depinde însă de noi date şi noi situaţii născute chiar* prin schimbarea tehnicilor de investigare. Savantul confruntat cu noile date este liber să adere la o paradigmă sau alta. De obicei, structura credinţei sale într-o teorie sau alta nu urmează acumularea lentă de date. În concepţia lui Ackerman, alegerea savantului nu este deci determinată de evidenţă, ci este construcţie liberă a inteligenţei umane. El îşi pune însă aceeaşi problemă ca şi Blachowitz: cum poate fi înţeleasă schimbarea raţionalităţii fără a pierde controlul dezvoltării ştiinţei, încercînd în scopul rezolvării ei corelarea *raţionalităţii cu obiectivitatea.* În definiţia lui, obiectivitatea ar însemna libertatea faţă de preferinţele personale sau relaţia credinţei cu o realitate externă fixă. Observaţia ştiinţifică fiind o observaţie dirijată, datele senzoriale devin dependente de convingeri. Schimbarea convingerilor pare legată la rîndul ei de structurile mentale înnăscute şi cele obţinute prin învăţare. Cînd o observaţie contravine credinţelor existente, dezvoltarea subconştientă naşte noi credinţe pînă cînd apare una care satisface noile observaţii. Savanţii sînt interesaţi în observaţii care să ducă la regularitatea unui tip de credinţă pentru a ajunge la teorii şi legi. Ştiinţa apare deci obiectivă, întrucît progresul ei este determinat de structura unei instituţii în care raţionalitatea unui singur savant poate influenţa opiniile celorlalţi. Dacă admitem că practica ştiinţifică este obiectivă în termenii structurii interpersonale, definirea obiectivităţii ştiinţei pentru savantul individual duce inevitabil la relaţia cu o realitate internă fixă, la tendinţa spre o practică ştiinţifică totală, în care se va dobîndi o ajustare continuă la datele observaţionale prin comunicarea mutuală şi criticismul savanţilor.

Deşi utilizează o analogie înrudită doar cu cea între sistemul organic şi cel ştiinţific, analogia modelelor ştiinţei cu cele ale maşinilor cibernetice, concepţia Maryei Hesse[5] poate folosi ca o altă exemplificare pentru viziunea sistemică, deoarece posedă trăsăturile specifice acesteia. Definind ştiinţa ca „intenţie de a afla", ea arată că orice model al structurii ştiinţei descrie mecanismul învăţării. Avînd drept obiect lumea empirică şi drept subiect savantul, comunitatea ştiinţifică, instituţiile ştiinţifice, *ştiinţa* caută a cunoaşte obiectul, în vederea predicţiei şi controlului. Pe această bază realizează analogia cu *maşina cibernetică* care posedă şi ea o intrare empirică, iar informaţia depozitată în limbajul şi programul maşinii se constituie pe baza unor postulate de corectitudine şi corespondenţă, în funcţie de intrarea empirică. Fără *condiţii de coerenţă,* atît sistemul cibernetic cît şi sistemul ştiinţă ar deveni incontrolabile. De aceea, ele constituie elemente-cheie în înţelegerea tipurilor de feed-back al maşinii sau de modificare a structurilor ştiinţifice.

---

[5] M. Hesse, *Models of Theory Change,* în vol. *Logic, Methodology and Philosophy of Science,* IV, North Holland, 1973.

Dacă din cauza intrării empirice s-au produs greșeli, se poate rectifica receptorul în scopul adecvării lui la programul mașinii ; dacă feed-backul intern sesizează nevoia unor schimbări de sens în elementele limbajului, adaptarea se face de asemenea fără modificarea programului. Uneori însă chiar condițiile de coerență ale programului se cer modificate. Analog cu aceste tipuri de modificări ale structurii mașinii, M. Hesse cercetează valoarea cognitivă a anumitor concepții asupra schimbării teoriilor. Ea critică ca neadecvate atît deductivismul, cît și inductivismul și conventionalismul în forma lor tare care duce la cumulationism naiv sau la relativism absolut, demonstrînd că există trei surse viabile ale condițiilor de coerență pentru modelele schimbării teoriilor : condițiile de coerență dictate de principii normative logic-formale, cele apriorice ca moșteniri genetice ale experienței materializate în limbaj și cele de determinare valorică impuse de dinamica adevărului în științele sociale. Dacă știința este un proces de învățare, atunci esența sa constă în a afla eficient și cu succes fapte și legi despre structurile și similaritățile naturii, care numai par a se dobîndi cumulativ, interpretările lor teoretice fiind relativ convenționale. Este evidentă în aceste condiții valoarea euristică a studierii taxonomiei, a psihologiei cognitive, a inteligenței artificiale și a lingvisticii structurale pentru înțelegerea așa-zisei lumi a teoriilor științifice.

Punctul de vedere al autoarei ne readuce în atenție o idee a lui Popper, care deși inversează datele problemei, urmează aceeași logică a utilității analogiei în reprezentarea globală a cunoașterii științifice. La nivelele înalte și joase ale sistemului nervos funcționează mecanisme similare, relevă Popper. Mai mult decît atît, aceleași lucruri ce se petrec la nivel logic se vor fi desfășurat la toate nivelele organismului. Nivelul interpretativ cel mai înalt din creierul uman este urmat de unul și mai înalt ce transcende organismul și aparține „lumii a 3-a". Se poate deci studia creierul dacă se studiază procesul de producere a teoriei în lumea a treia. Este același proces pe care organismul îl aplică instinctiv și automat datorită structurii și instrucțiunilor sale genetice. Este un mecanism care obiectivat logic, formulat lingvistic, a fost încorporat în instituțiile noastre. Ceea ce se petrece în sfera logică s-a petrecut în realitate [6], scrie Popper.

După cum se poate remarca, dacă în cazul viziunilor cumulaționistă și mutaționistă metoda analogiei și a modelului au funcționat mai mult sau mai puțin sistematic și de obicei implicit și spontan, în viziunea sistemică astfel de instrumente capătă o utilizare explicită și sistematică, intenționîndu-se înlocuirea concepțiilor general-filozofice asupra dezvoltării științei cu o teorie metaștiințifică, în cadrul căreia devine foarte importantă constituirea obiectului-model, a modelului conceptual al științei. Prin determinarea numărului și naturii părților acesteia, a relațiilor lor, a condițiilor inițiale și limitative și a structurilor generice, modelul conceptual caută să specifice caracterul referentului mai precis decît presupunerile generale de pînă acum.

În aceeași modalitate se încearcă stabilirea nivelelor de comportament ale sistemului știință și modelul teoretic al dinamicii acestuia, pe cît posibil ca un model de evoluție alternativă și nu tendențială (prelungire a istoriei trecute în istoria viitoare), folosindu-se metode matematice statistice. Într-o astfel de perspectivă, unul din tipurile de modele utilizate în cercetarea dezvoltării social-economice, dar și în termodinamică, devine util investigării sistemice a științei. După cum reiese din studiul concepției lui Derek de Solla Price, s-a putut închega prin asemănare cu acestea un model „zechist" al evoluției științei. În concepția sa, strîns legată de istoria științei, ginditorul englez „îndreaptă instrumentele științei către știința însăși", relevînd pe bună dreptate că înainte de a fi apreciată din punct de vedere umanist, știința trebuie analizată suficient din punct de vedere științific, astfel ca ansamblul ei de legități să fie disecat analitic înainte de a începe să ne ocupăm în mod umanistic de anumite abateri, care survin datorită faptului că ea este elaborată și utilizată de oameni și nu de mașini [7]. Această observație vine în sprijinul părerii noastre, după care cunoașterea creșterii științei se află într-o etapă preliminară unui model teoretic global comprehensiv, etapă a cărei finalitate va fi atinsă prin cunoașterea riguroasă sistemică și sistematică a științei.

Metoda lui Price tratează statistic problemele generale ale formei și dimensiunii științifice și ale regulilor de bază care guvernează creșterea și comportamentul ei în general. Știința este privită ca „entitate ce poate fi măsurată prin asemănare cu comportamentul termodinamic al unui gaz, luat ca un tot, în condiții variabile de temperatură și presiune [8]. Pe baza acestei măsurători, autorul lor afirmă caracterul exponențial al modului normal de creștere a științei și relevă rapiditatea surprinzătoare a dezvoltării ei contemporane, susținînd că secolul al XX-lea ar fi adus o explozie a științei atît de puternică, încît a apropiat forțat curba evoluției sale de limita saturației. Price pretinde că „de-a lungul unei singure generații știința va suferi o pierdere a creșterii sale exponențiale tradiționale și se va apropia de punctul critic, care mar-

[6] K. Popper, J. Eccles, *The Self and its Brain*, New York, 1977.
[7] D. de Solla Price, *Știința mică, știința mare*, București, Edit. științifică, 1971, p.12.
[8] *Ibidem*, p. 13.

cheză limita sa de senilitate"[9]. Arătînd că: orice creştere exponenţială ajunge finalmente la o limită cînd procesul trebuie să încetinească şi chiar să înceteze, că reprezentarea acestei mişcări, cunoscută sub denumirea de curbă logistică, este limitată de un plafon, ca valoare ultimă a creşterii, dincolo de care nu se mai poate înainta în mod obişnuit, că pînă să atingă plafonul se instalează fenomenul cibernetic de „urmărire" şi curba începe să oscileze violent, Price concheie că o astfel de curbă „de escaladare" apare ca semnificativă pentru dezvoltarea „ştiinţei mari" contemporane. „Saturaţia ştiinţei" s-a produs datorită întrepătrunderii ei cu societatea şi ea impune o tactică nouă în planificare, tactică menită să păstreze creşterea ştiinţei în această zonă de saturaţie stabilă (determinată de parametrii multipli) pentru a o feri de moartea prin senilitate.

Descrierea şi explicarea cît mai exactă a dinamicii ştiinţei devine deci astăzi un deziderat teoretic impus de o situaţie problematică concretă şi acută.

*Cunoaşterea dinamicii ştiinţei* a urmat după cît se pare drumul obişnuit al cunoaşterii proceselor naturale şi sociale *de la o concepere global-filozofică* la *structurarea unor viziuni sistematice*, spre o *teorie fundamental ştiinţifică*. O metateorie care să surprindă procesul de evoluţie al ştiinţei se dovedeşte astfel posibilă, cel puţin în măsura în care ştiinţele au reuşit să elaboreze modele teoretice pentru alte procese de dezvoltare.

Încercînd înlăturarea schelăriei euristico-metaforice necesară pînă acum, viziunea sistemică apropie cunoaşterea creşterii ştiinţifice de elaborarea unor modele logico-matematice care să redea cît mai fidel mecanismele ştiinţei în faza sa de realizare, fără a eluda însă complexitatea şi mişcarea diacronică a sistemului-ştiinţă.

Compatibilitatea viziunii cu o fundamentare filozofică dialectică în perspectiva căreia *ştiinţa definită ca un sistem complex multidimensional deschis* (care reflectă relaţiile de conexiune ale universului în schimbare continuă) funcţionează în desfăşurarea progresului cunoaşterii ca *un model dinamic adaptativ* structurat pe mai multe *nivele* (ca sistem logic de noţiuni, teorii şi legi; ca un cîmp euristic de căutare a adevărului; ca formă a conştiinţei sociale; ca parte a universului spiritual al omenirii; ca forţă productivă, forţă de inovare şi optimizare a acţiunii umane), dă naştere posibilităţii de depăşire a modelului sistemic cu unul materialist-dialectic. (Realizări în acest sens există deja în lucrările unor autori români: M. Maliţa, M. Drăgănescu, M. Botez).

Dacă modelele cumulaţionist, mutaţionist, sistemic îşi propuneau ca scop *descrierea, explicarea*, respectiv *înţelegerea* şi *interpretarea sensului* progresului ştiinţific din perspectiva umanismului, *superioritatea unei viziuni materialist-dialectice* consecvente rezultă din *realizarea îmbinată a tuturor acestor obiective* şi mai ales din subordonarea lor *finalităţii concrete a dirijării, controlului şi acţiunii omului* asupra procesului creşterii ştiinţei. Modelul dialectic materialist va poseda de aceea valenţe explicit *predictiv normative*. Introducerea *practicii* în gnoseologie ca pereche dialectică pentru teorie creează cuplul categorial fundamental pentru explicarea progresului ştiinţific. *Odată cu practica, aspectul socioistoric pătrunde licit în prezentarea epistemologică* a devenirii ştiinţei atrăgînd după sine concepte ca: *revoluţie, creaţie, previziune*. Prin *modelul dialectic* se caută *izvorul dezvoltării ştiinţei în unitatea contradictorie subiect-obiect*, iar *realizarea* ei în succesiunea *etapelor evolutive* de acumulare de cunoştinţe cu *saltările calitative*, revoluţiile ştiinţifice, într-un proces de căutare continuă a adevărului. *Sensul progresiv* al mişcării ştiinţei urmează calea în spirală a *negării negaţiei*, dînd posibilitatea unor prognoze şi deci a stabilirii unor strategii concrete ale cercetării.

## O ABORDARE TIPOLOGICĂ A TEORIEI ŞTIINŢIFICE

DE

ILIE PÂRVU

În această lucrare vom formula o ipoteză asupra statutului epistemologic al teoriilor, întemeiată pe conceptul de *tip* al unei *teorii ştiinţifice*. În logica şi metodologia ştiinţei există numeroase tipologii ale teoriilor. Se vorbeşte astfel de teorii fenomenologice, deterministe, cauzale, statistice, locale, globale, „cu parametri ascunşi" etc.

[9] *Ibidem*, p. 46.

Aceste tipuri de teorii sînt determinate, în contexte diferite ale analizei, după o mare varietate de criterii: formale, semantice, matematice, epistemologice ș.a. Noi vom încerca să construim (evident, schematic și idealizat) o tipologie globală, sintetică a teoriilor matematizate (formulate în cadrul fizicii matematice sau al altor discipline care au atins un grad înalt de maturizare teoretică), pornind (într-o abordare „paradigmatică", ne-esențialistă) de la un grup de parametri interconectați; vom insista însă în cadrul analizei lor în mod special asupra rolului *matematizării*, înțeleasă ca principiu al unității teoretice și metodologice în știință.

În filozofia actuală a științei există unele puncte de vedere asemănătoare unei asemenea viziuni tipologice asupra statutului metodologic al teoriilor. Astfel, comentînd teza incomensurabilității a lui Th. S. Kuhn, D. Bohm, considera că „fiecare teorie este în sine un întreg, a cărui analiză în componente disjuncte nu este relevantă, ... deoarece toți termenii dintr-o asemenea teorie pot avea semnificațiile lor și criteriile lor de factualitate și adevăr numai în contextul total dat de *aceasta* teorie" [1]. Schimbarea teoriilor aduce cu sine noi tipuri ale explicației, noi „moduri și criterii ale testării", noi forme ale aplicării rezultatelor științifice etc. Ceea ce trebuie subliniat este așadar „integralitatea conținutului unei teorii și a formelor ei de bază ale descrierii, a criteriilor de factualitate și adevăr, a modurilor de testare și aplicare etc.". Această concepție asupra statutului teoriilor, numită și teza *încărcăturii metodologice a teoriilor (theories are methodologically laden)*, oferă o imagine prea strictă asupra relației dintre teorie și metodologie, concluzînd la un gen de „solipsism epistemologic", rezumat de următoarea teză: „fiecare teorie cuprinde propria sa metodologie (și istorie); adică orice schimbare teoretică introduce noi criterii de factualitate și adevăr" [2]. Ca urmare, nu are sens „efortul apropierii de adevărul ultim, matematic sau de alt gen; ceea ce este necesar la fiecare stadiu este numai ca gîndirea și comunicarea fiecăruia să fie în armonie cu întregul context experimental și teoretic, față de care sînt relevante" [3].

O asemenea concluzie extremă poate fi evitată luînd ca unitate de referință nu teoria — considerată individual —, ci o entitate de gen superior, *tipul teoriei*, construct căruia îi corespunde (extensiv) o clasă (determinată „paradigmatic") de teorii. În această direcție, deși respinge „neutralitatea față de teorie a metodei" și viziunea anistorică, „statică" asupra metodei (care conducea la apriorism și „platonism" pe planul metodologiei), Th. Nickles [4] pare a nu restrînge contextul de relevanță al metodei științei la teoriile individuale.

Dependența metodologiei de teorii a fost subliniată deja de filozofii științei din secolul trecut, în special de W. Whewell și C.S. Peirce. Ultimul a formulat-o concis astfel: „Fiecare pas principal în știință a reprezentat o lecție în logică" [5]. Reacția „Noii filozofii a științei" (N.R. Hanson, St. Toulmin, Th. S. Kuhn, P.K. Feyerabend) la epistemologia empirist-analitică (pregătită de criticile lui W.v.O. Quine și K. Popper), la distincțiile de natură pe care se întemeia aceasta (analitic-sintetic, teoretic-observațional, „contextul descoperirii" — „contextul justificării", descriptiv-normativ, fapt-valoare etc.) a accentuat ideea dependenței metodologiei de teorii (sau de paradigme, sisteme conceptuale etc.), critica tratării abstracte, unitare și uniforme a metodei științei și a raționalității ei (care-și punea amprenta pe maniera înțelegerii și reconstruirii structurii și dinamicii științei).

Paralel cu această analiză istorico-critică a metodei științei a apărut și o nouă istoriografie a filozofiei științei (ilustrată de lucrările lui J. Mittelstrass, G. Buchdal, M. Finocchiaro, J. Hintikka, Th. S. Kuhn), al cărei „program teoretic" a fost formulat de L. Laudan [6]. Teoriile științifice — spune el — nu inspiră doar noi metodologii, ci servesc și la *justificarea* lor; știința este „justificațional" anterioară filozofiei științei; schimbările metodologice rezultă din (și sînt justificate prin) schimbările din teoriile științifice „arhetipale".

Teza generală a abordării propuse în continuare este următoarea: unui anumit nivel al matematizării unei teorii (sau semnificație a „matematizării") îi corespunde un anumit statut epistemologic și metodologic al teoriilor — o modalitate specifică de a determina obiectul lor, anumite criterii de realitate („realitate fizică"), standarde și exigențe de completitudine speci-

---

[1] D. Bohm, *Science as Perception-Communication*, în F. Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1974, p. 375.

[2] J. Bub, *Reply to Professor Causey*, în F. Suppe (ed.), *op. cit.*, p. 408.

[3] D. Bohm, *op. cit.*, p. 390.

[4] Th. Nickles, *Heuristics and Justification in Scientific Research: Comments on Shapere*, în F. Suppe (ed.), *op. cit.*, p. 570—586.

[5] Citat după Th. Nickles, *op. cit.*, p. 581.

[6] L. Laudan, *The Sources of Modern Methodology*, în R. Butts, J. Hintikka (eds.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht, 1977.

fice, un gen al explicației și predicției, precum și o anumită modalitate de întemeiere sau justificare a teoriilor; uneori se vorbește și de o structură logică specifică diferitelor tipuri de teorii. Tipul unei teorii este de asemenea legat și de o dinamică caracteristică a teoriilor respective, de un mod distinct de evoluție a cunoașterii, iar — pe un plan mai înalt —, de obiective și standarde de raționalitate caracteristice.

Întrebarea „ce înseamnă matematizarea științei" nu are un răspuns unic, stabil, independent de nivelul de dezvoltare a unei discipline și de particularitățile cunoașterii în diferitele ei domenii. Luînd ca bază de analiză evoluția fizicii, putem desprinde mai multe *etape* în matematizarea unei științe, cărora le este propriu un anumit rol jucat de matematică în construcția și sistematizarea cunoașterii; de aceea, am putea vorbi de existența unor *semnificații* distincte ale „matematizării" cunoașterii. O sugestivă formulare a lui P. Sergescu trimite tocmai la rolul profund, constitutiv cunoașterii, teoriilor, „stilului" lor, al matematizării științei: „Cînd vorbim de intrarea matematicii în știință, noi nu ne gîndim numai la *metodă*, cum propunea Descartes, ci la complexul de noțiuni, principii, metode etc., care alcătuiesc *gîndirea matematică*. Aceasta străbate, sistematizează și vivifică toată știința și realizează astfel unitatea bănuită de gînditori de mărimea lui Leibniz și Descartes"[7].

Principalele modalități de matematizare a științei, cărora le corespund anumite tipuri de teoretizare sau conceptualizare, sînt — într-o expunere preliminară și incompletă — următoarele:

1. Prima modalitate de matematizare a unei discipline științifice își are modelul în *astronomia formală* (sau matematică) antică. Ceea ce este supus matematizării (globale) în această etapă este partea ei „empirică". Principiul metodologic al astronomiei formale — „a salva fenomenele" — indica următoarea semnificație a astronomiei ca știință: ea reprezintă o disciplină pur matematică, avînd ca obiectiv fundamental imaginarea unor combinații geometrice care să permită calcularea corectă a datelor de observație („aparențele"), fără a conferi o semnificație fizică acestor combinații matematice. Matematica se aplică în această știință elementelor experienței, corelației „fenomenelor" cerești. Ipoteza are în această astronomie sensul de formulă matematică propusă pentru a reda într-un mod simplu relațiile dintre fenomenele observabile. „Legile mișcării astrelor — scria Sergescu — nu sînt necesare din punct de vedere matematic; ele sînt un fapt fizic pe care-l constatăm și pe care-l traducem în formule"[8]. Ipotezele matematice nu erau dublate de modele ale *comportării* subiacente ale obiectului, ale cărui manifestări în cadrul experienței să fie considerate (și explicate) a fi „fenomenele".

Acestui tip de matematizare a științei îi corespunde un anumit statut metodologic al teoriilor și o anumită viziune epistemologică asupra valorii și rolului lor cognitiv. Dificultatea de natură metodologică a fost dezvăluită deja de Proclos (căruia îi datorăm și cea mai exactă descriere structurală a astronomiei antice, „ipotetico-deductivă"): „Din ipoteze false se poate trage o consecință adevărată și concordanța acestei consecințe cu fenomenele nu este o dovadă suficientă a adevărului ipotezelor ei"[9]. Experiența, cu alte cuvinte, nu ne permite să decidem în această știință calitatea de adevăr a premiselor — ipotezele astronomice. Cît privește semnificația cognitivă a diferitelor sisteme astronomice sau cosmologice, aceasta a fost determinată astfel de Osiander, în prefața (extrem de comentată) la *De Revolutionibus Orbium Celestium* a lui Copernic: „Sarcina proprie a astronomiei constă în a alege mai întîi printr-o observație ingenioasă și minuțioasă descrierile mișcărilor cerești; după aceea de a le cerceta cauzele, de a imagina și inventa anumite ipoteze astfel încît din admiterea lor și conform principiilor geometriei, aceste mișcări să se poată calcula exact atît pentru viitor cît și pentru trecut; ... și nu este necesar ca aceste ipoteze să fie adevărate, nici chiar verosimile; un singur lucru este suficient, și anume ca ele să se preteze la un calcul care să fie în acord cu observațiile"[10]. Această viziune *instrumentalistă* asupra „sistemelor lumii" este caracteristică unei discipline matematizate la nivel empiric, în care stilul dominant al conceptualizării problemelor este cel global. Funcțiile teoriilor vor avea de asemenea o semnificație bine determinată: explicația va însemna simpla corelare a unui fapt într-o serie fenomenală, reprezentată printr-o formulă matematică; predicția se referea exclusiv la fapte etc.

2. A doua modalitate de matematizare a științei este caracteristică fizicii de tip galileo-newtonian. În cadrul ei avem în primul rînd o matematizare a părții teoretice a științei, reprezentată de legile și ipotezele ei. Înțelegem prin aceasta formularea matematică a ipotezelor fundamentale ale teoriei și deducerea consecințelor acestora prin proceduri matematice de deducție

---

[7] P. Sergescu, *Gîndirea matematică*, Cluj, 1928, p. 138.

[8] *Ibidem*, p. 138.

[9] Citat după R. Blanché, *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, Paris, A. Colin, 1969.

[10] *Ibidem*.

standard. Ipotezele (sau legile) sînt considerate teoretic și metodologic *unitatea de bază* a științei, unitatea elementară de semnificație, testare și evaluare. Teoria metodei fizicii expusă de Newton în *Optica* are ca obiectiv fundamental determinarea ideii de *ipoteză fizică* („principiu")[11]. Ipoteza înseamnă acum o formulă matematică dublată de o interpretare fizică, o idee fizică exprimată matematic și verificabilă experimental. Ea își pierde caracterul formal și convențional, devenind o aserțiune asupra realității care trebuie dovedită a fi adevărată sau falsă.

Modul în care intervine matematica în construcția cunoașterii în această etapă și consecințele lui metodologice au fost înțelese astfel de către Kepler, numit de Cassirer „logicianul ipotezei moderne" : „Mai întîi schițăm în ipoteză o imagine a naturii lucrurilor; apoi introducem, sprijinindu-ne pe aceste ipoteze, un calcul și-l punem în mișcare, deducînd consecințe; în fine, aceste consecințe ale calculului vor fi comparate cu stările observabile, stabilindu-se valabilitatea lor"[12].

O particularitate epistemologică a noii fizici, izvorînd din specificul matematizării ei, o constituie conceptualizarea *locală* a problemei mișcării : în mecanica clasică a particulelor întîlnim — în tratarea fenomenelor — o trecere de la punctul de vedere global (integral) la cel local (diferențial); ecuațiile ei de mișcare sînt ecuații diferențiale; din ele se pot deduce traiectoriile punctelor de masă, date fiind condițiile inițiale, restricțiile și legile forței. Statutul noii abordări a problemei mișcării poate fi înțeles dacă ne vom concentra asupra semnificației noului tip de lege formulat acum. „Legea diferențială — scria Einstein — este acea formă unică care satisface complet necesitatea explicației cauzale a fizicianului modern"[13]. Prin ea se exprimă direct idealul principiului de cauzalitate în descrierea naturii. Ecuația diferențială parțială (expresia abstract-matematică a corelației cauzale) s-a transformat de aceea — cum spunea Einstein — din „servitoare" în „stăpînă", devenind „expresia naturală a elementarului", a „realității fizice".

Unind abordarea cauzală cu apelul la experiment (ca modalitate de întemeiere și control al ipotezelor), teoriile locale au adus cu ele un nou stil al teoretizării, un nou tip de teorie, *teoria „deterministă"*. El propune un sens nou al legii și ipotezei (elementele ei constitutive), al explicației și predicției științifice, un raport specific al teoriei cu realitatea (referința) și cu experiența. Pe această bază teoriile deterministe au generat o interpretare epistemologică *realistă*. Un caz-test al acestei afirmații poate fi întîlnit și în afara fizicii : este vorba despre viziunea realistă, anti-aprioristă a lui Riemann în fundamentele geometriei, întemeiată pe trecerea — realizată de el — de la abordarea globală la cea diferențială în studiul spațiului. S-a remarcat însă insuficient legătura care se stabilește în cadrul acestei modalități de construcție matematică a științei între centrarea ei pe *ipoteza* și *legea* științifică și determinarea generală a statutului *teoriei deterministe*, înțelegerea specifică a structurii acesteia, a relației ei cu realitatea și experiența, a exigențelor de consistență și completitudine, precum și a modului ei de evoluție.

Teoria fizică deterministă este înțeleasă ca un *ansamblu de enunțuri* (ipoteze, legi, principii, teoreme) logic organizat. În reconstrucțiile logice explicite[14], o teorie fizică este reprezentată ca o mulțime de enunțuri închisă față de relația de deducție. Unitatea de semnificație și de validare este legea sau ipoteza științifică. Teoria, fiind doar un „corpus" de ipoteze, nu are proprietăți *semantice* sau *metodologice* distincte de cele proprii ipotezelor. Ea este înțeleasă și judecată în relația ei cu realitatea după aceleași criterii, standarde și exigențe proprii legilor sau ipotezelor științifice. Semnificative pentru aceasta sînt criteriile de completitudine și realitate formulate pentru teoriile deterministe de Einstein : (*i*) „fiecărei teorii complete, după cît mi se pare, este necesar să-i cerem următoarele : *orice element al realității fizice trebuie să aibă un corespondent în teoria fizică*" ; (*ii*) „*dacă, fără a perturba în vreun fel un sistem putea prevedea cu certitudine (adică cu o probabilitate egală cu unitatea) valoarea unei mărimi fizice, atunci există un element de realitate fizică care corespunde acestei mărimi fizice*"[15]. Modalitatea „elementaristă" de a înțelege cunoașterea fizică se exprimă aici prin unitatea dintre conceperea „realității fizice" și explicația deterministă. După cum se știe, noile cri-

---

[11] Vezi J. Hintikka, *A Discourse on Descartes' Method*, 1978, preprint.

[12] Apud E. Cassirer, *Philosophie und exakte Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt, a.M., 1969.

[13] A. Einstein, *Mein Weltbild*, Querido Verlag, Amsterdam, 1934, p. 197.

[14] Vezi R. Montague, *Deterministic Theories*, în R. Montague, *Formal Philosophy*, Yale, Yale Univ. Press, 1974 ; B.C. van Fraassen, *A Formal Approach to the Philosophy of Science*, în R. Colodny (ed.), *Paradigms and Paradoxes : The Philosophical Challenge of the Quantum Domain*, Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1972.

[15] Citat după N. Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, București, Edit. științifică, 1969.

terii de realitate fizică formulate în metodologia contemporană a fizicii (invarianța, inserarea în legitatea generală, înscrierea în sistemul descrierilor obiective ale naturii) depășesc tocmai această exigență a comparării „atomare" a teoriei cu realitatea, evidențiind rolul elementelor și exigențelor de tip *structural*, proprii unui alt tip de teorie.

Modul „elementarist" al înțelegerii cunoașterii fizice își pune adînc amprenta și pe *statutul teoriei fizice*. Domeniul ei de referință este identificat cu un univers general de discurs, determinat complet, anterior, la care teoria trebuie să se adecveze progresiv în evoluția sa ulterioară. Ideea unei asemenea aplicații universale, „cosmice" a teoriei este derivată astfel (în reconstrucțiile raționale ale teoriilor) nu numai din imitarea în filozofia științei a procedurii metamatematicii (așa cum consideră W. Stegmüller[16]), ci și din această viziune realist-naivă tradițională asupra cunoașterii fizice. Principalele *funcții* ale teoriei sînt înțelese acum de asemenea pe baza ideii de lege : *explicația* înseamnă astfel subsumarea deductivă a enunțului care descrie faptul sau legea de explicat unui grup de enunțuri cuprinzînd enunțuri nomologice (exprimînd legi generale) și enunțuri care formulează condițiile inițială și de frontieră ; *predicția*, avînd fundamental aceeași structură cu explicația, se referă acum nu numai la fapte, ci și la obiecte noi în cadrul unui sistem dat, a unei aplicații intenționate a teoriei ; mecanica clasică nu a făcut doar previziuni factuale mai multe și mai exacte, ea a permis însă și tipuri noi de previziuni.

Înțelegerea în acest mod a statutului teoriei deterministe a indus și o anumită semnificație acordată „axiomatizării" unei teorii : aceasta reprezintă un procedeu *logic* de organizare sistematică a unei mulțimi de enunțuri și concepte (derivarea și definirea lor pe o bază minimală : sistemul axiomatic conținînd enunțuri fundamentale și termeni primitivi). Axiomatizarea constituie doar o modalitate de reconstrucție, de sistematizare logică mai adîncă a unui corp de ipoteze (legi), fără valențe euristice sau constructive.

Statutul teoriilor deterministe a fost exprimat epistemologic la un nivel general de „modelul standard" (empirist-analitic) al teoriilor (Carnap, Hempel, Reichenbach) : o viziune asupra teoriilor în care aspectele lor structurale, dinamice și metodologice sînt tratate după specificul metodologiei ipotezelor fizice ; teoria este identificată cu o mulțime de propoziții ; testarea ei se face prin probe experimentale și analitice proprii ipotezelor ; evoluția cunoașterii teoretice este redusă la un proces cumulativ, linear ; relațiile logice dintre enunțurile unei teorii empirice pot fi reprezentate printr-un sistem axiomatic. Se justifică astfel profund expresia „sistem ipotetico-deductiv" prin care se redă adesea natura teoriilor științifice moderne. Critica pe care „holismul", convenționalismul și instrumentalismul au făcut-o acestei modalități de reprezentare a teoriei a pregătit terenul pentru o nouă înțelegere a „ontologiei", metodologiei și a modului de evoluție al teoriilor. Dar acestea vor fi înțelese pe deplin numai în contextul analizei unor noi modalități de matematizare a științei, respectiv, a unor tipuri noi de teorii.

3. O modalitate specială de matematizare a științei corespunde teoriilor *statistice* (probabiliste). Acestui tip de teorie, așa cum a rezultat relativ tîrziu (în faza ultimă a „conflictului epistemologic" dintre școala lui Einstein și școala lui Bohr în interpretarea mecanicii cuantice, cînd au apărut dificultăți logice și matematice în cadrul încercărilor de reducere a teoriei cuantice statistice la o teorie dinamică prin intermediul ipotezei parametrilor „ascunși" și cînd pe primul plan al cercetării a trecut analiza logică a exigențelor formulate), îi corespund genuri distincte de funcții (explicația, predicția, sistematizarea etc.), de exigențe structurale și metodologice, de consistență și completitudine, de criterii de realitate. Statutul acestui tip de teorie este încă extrem de controversat. Însuși conceptul matematic central al acestor teorii, acela de *probabilitate* este interpretat în moduri divergente (concepțiile dominante fiind : obiectivă, „personalistă", logică). Într-o clasificare metodologică a teoriilor, P. Suppes[17] definește o teorie statistică (în termenii lui, „indeterministă") dacă ea folosește concepte probabiliste „în context teoretic", dacă conceptele *teoretice* sînt introduse într-un cadru formal probabilistic. Este evident nevoie de specificarea mai exactă a modului în care conceptele probabiliste funcționează în teorie (în construirea explicațiilor sau predicțiilor statistice etc.) pentru a determina mai bine tipul teoriilor statistice. În ultima vreme s-au propus numeroase concepte ale *completitudinii* teoriilor statistice, în special a mecanicii cuantice[18], dar există încă discuții asupra adecvării definiți-

[16] W. Stegmüller, *Theorienstruktur und Theoriendynamik*, Springer, Heidelberg, 1973.

[17] P. Suppes, *The Structures of Theories and the Analysis of Data*, în F. Suppe (ed.), *op. cit.* Suppes definește tipul teoriilor luînd în considerare și *aplicarea* teoriilor, deoarece — după el — metodologia testării unei teorii constituie o componentă integrantă a structurii ei (vezi P. Suppes, *What is a Scientific Theory?*, în S. Morgenbesser (ed.), *Philosophy of Science Today*, New York, Basic Books, 1967).

[18] Vezi P. Suppes (ed.), *Logic and Probability in Quantum Mechanics*, Reidel, Dordrecht, 1974, C.A. Hoocker (ed.), *Contemporary Research in the Foundations and Philosophy of Quantum Theory*, Reidel, 1974.

ilor propuse și asupra caracterului și sensului rezultatelor pe care le obținem pe baza unei definiții date.

Un loc deosebit îl ocupă în determinarea statutului teoriilor statistice caracterizarea exactă a *explicației statistice*. În logica științei s-au propus mai multe modalități de reconstrucție logică a noțiunii intuitive a explicației statistice. C.G. Hempel[19] a formulat un model analog celui al explicației deterministe („deductiv-nomologic") : explicația statistică este reconstruită ca un tip de *inferență* inductivă, care permite numai (à la Carnap) atribuirea unei valori de probabilitate ipotezelor pe baza evidenței empirice. R. Jeffrey, W. Salmon ș.a. au propus o nouă interpretare (modelul „relevanței statistice") în care explicația statistică este reconstruită ca o clasă de enunțuri de probabilitate împreună cu o serie de condiții suplimentare referitoare la evidența relevantă[20]. W. Stegmüller arată că avem de-a face cu *două* concepte intuitive de reconstruit, dar niciunul nu reprezintă realmente explicații statistice ale faptelor particulare; primul nu constă ,așa cum crede Hempel, într-un argument inductiv corect, ci reprezintă un răspuns la o întrebare „epistemică", un gen de „justificare" care folosește esențial ipoteze statistice; al doilea *explicandum* reprezintă un tip de „analiză statistică minimală" a situației prin cercetarea probabilităților *a priori* cunoscute pentru anumite evenimente într-un spectru complet de probabilități[21]. Epistemologii care apără totuși existența reală a explicației statistice (L. Krüger[22], P. Suppes[23]) atrag atenția asupra necesității înțelegerii ei pe baza unui nou tip de teorie, cel probabilist, a ireductibilității ei la explicația cauzal-deterministă, în cadrul căreia cauzalitatea este adesea redusă la sensul ei humeean (regularitate).

4. A patra modalitate de matematizare a unei teorii este specifică teoriilor generale („nuclee de teorii"), cu un înalt grad de abstracție din cadrul „fizicii matematice". Ea poate fi ilustrată prin formulările abstracte ale teoriei relativității, mecanicii cuantice, termodinamicii, mecanicii clasice etc. Ceea ce este caracteristic acestei modalități este faptul că aici se supune matematizării o *structură teoretică* complexă; avem în acest caz o „matematizare structurală" a întregii componente teoretice : o structură teoretică este definită matematic ca *unitate* bine determinată. În acest proces un rol fundamental revine *axiomatizării*. Ea nu mai reprezintă însă un procedeu *pur logic*, ci este o formă *sui generis* de matematizare a unor structuri complexe, de definire și construcție matematică a unei structuri conceptuale bogate. Teoriile de acest gen (comparabile, după o sugestie a lui Heisenberg, cu „structurile generatoare" din matematica structuralistă) s-au născut printr-un proces de abstracție axiomatică.

Specificul acestui mod de matematizare a cunoașterii, precum și implicațiile lui epistemologice și metodologice, au fost recunoscute relativ recent, în urma formulării „modelului structuralist" al teoriilor (J.D. Sneed[24], W. Stegmüller[25]), o continuare epistemologică a programului axiomatizării ansambliste *(set-theoretic)* a științei propus inițial de P. Suppes. În acest sens, prin *axiomatizarea unei teorii* se înțelege *definirea unui predicat în termenii teoriei mulțimilor*, un „predicat ansamblist". De exemplu, axiomatizarea *mecanicii clasice a particulelor* se realizează prin introducerea predicatului ansamblist, *„este o mecanică clasică a particulelor"*, așa cum arată definiția de mai jos.

*Definiție.* $X$ este *o mecanică clasică a particulelor (CPM)* dacă există $P$, $I$, $s$, $m$, $f$, astfel încît :

(*1*) $X = <P, T, s, m, f>$ ;
(*2*) $P$ este o mulțime nevidă finită ;
(*3*) $T$ este un interval al mulțimii $|R$ de numere reale ;
(*4*) $s$ este o funcție de două ori diferențiabilă după $t$ într-un subinterval deschis din $T$, cu $D_I(s) = P \times T$ și $D_{II}(s) \subseteq |R^3$ ;
(*5*) $m$ este o funcție cu $D_I(m) = P$ și $D_{II}(m) \subseteq |R$, unde $m(u) > 0$ pentru orice $u \in P$ ;

---

[19] C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965.

[20] W. Salmon (ed.), *Statistical Explanation and Statistical Relevance*, Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1970.

[21] W. Stegmüller, *Personnelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*, Heidelberg, Springer, 1973.

[22] L. Krüger, *Are Statistical Explanations Possible?*, în „Philosophy of Science", nr. 1/1976.

[23] P. Suppes, *Statistical Explanation*, Comunicare la al XVI-lea Congres Mondial de filosofie, Düsseldorf, 1978.

[24] J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht, 1971.

[25] W. Stegmüller, *Theorienstruktur und Theoriendynamikk* Springer, Heidelberg, 1973.

(6) $f$ este o funcție cu $D_I(f) = P \times T \times |N$ și $D_{II}(f) \subseteq |R^3$, pentru orice $u \in P$ și orice $t \in T$: $\sum_{i \in |N} f(u, t, i)$ este absolut convergentă;

(7) pentru orice $p \in P$ și $t \in T$, $m(p).D^2s(p, t) = \sum_{i \in |N} f(p, t, i)$.

Ce semnificație (metateoretică) au diferitele elemente ale acestei definiții? Expresia „mecanica clasică a particulelor" apare aici nu ca un nume al unei teorii sau discipline, ci ca un *predicat* care trebuie să-și găsească o aplicație la sisteme fizice. În axiomatizarea ansamblistă se definește explicit un concept de un ordin mai înalt decît acela al conceptelor primitive ale unei axiomatici logice, o structură conceptuală care reprezintă elementul constitutiv al unei teorii fizice; în cadrul ei axiomele propriu-zise sînt înlocuite prin *condițiile definiționale* ale predicatului. Aici „toate axiomele descriu o *structură matematică*, care se exprimă în totalitatea relațiilor formulate în axiome"[26]. Prin *model* al teoriei se înțelege simplu o *entitate care satisface predicatul ansamblist*. Condițiile definiționale (sau „axiomele") unui predicat ansamblist se pot separa în: *(i) condiții generale*, care descriu categoriile logico-matematice cărora le aparțin termenii primitivi; ele determină structura ansamblistă a entităților care satisfac predicatul, a modelelor unei teorii; *(ii) „axiomele" proprii* ale teoriei, care formulează proprietățile specifice și exprimă „conținutul real" al teoriei. Ele au mai fost numite „axiome structurale", respectiv „axiome materiale". Prima clasă determină un *model posibil* al teoriei (o „realizare posibilă" a predicatului ansamblist). Un model potențial reprezintă, pentru teoriile factuale, o descriere matematică posibilă în cadrul acestei teorii a unei stări de lucruri (în cazul nostru, „mecanică a particulelor"). Un *model* poate fi determinat complet numai adăugînd și axiomele materiale. Dacă avem dată o distincție între *funcțiile teoretice* și *funcțiile neteoretice* ale unei teorii putem introduce și conceptul de *model potențial parțial* al unei teorii: acea descriere matematică posibilă a sistemelor fizice construită *fără a folosi* funcțiile teoretice; el determină entitățile la care se aplică o teorie dată în virtutea descrierii lor în vocabularul neteoretic al teoriei.

Plecînd de la această axiomatizare ansamblistă a teoriilor, Sneed introduce un nou concept al *teoriei fizicii matematice*. Ideea sa de bază este aceea de a reconstrui logic teoriile fizicii matematice *nu* ca *mulțimi de enunțuri* ordonate prin relația de consecință logică, ci ca perechi constituite dintr-un *nucleu structural* $N$, reprezentînd structura matematică a teoriei (definită prin modele caracterizate ansamblist) și o mulțime $I$ de *aplicații intenționate*. Sneed abandonează astfel ficțiunea unei singure aplicații universale a teoriei fizice, introducînd ideea unei *mulțimi de aplicații intenționate*, interconectate reciproc și cu nucleul structural prin *constrîngerile*[27] impuse funcțiilor teoretice. Se introduce apoi deosebirea între *legile fundamentale* și *legile speciale* (valabile doar în anumite aplicații ale teoriei) cu ajutorul *restricțiilor* impuse predicatului fundamental $S$ prin care se caracterizează structura matematică a teoriei (numit și „legea fundamentală"). În fine, se introduc *constrîngeri-speciale* numai pentru funcțiile teoretice care apar în legile speciale, și o *funcție de reducere* $r$ (care face ca fiecărui model posibil să-i corespundă un model posibil parțial prin „ștergerea" funcțiilor teoretice).

Primii cinci constituenți: $M$, $M_p$, $M_{pp}$, $r$, $C$, unde $M =$ mulțimea modelelor, $M_p =$ mulțimea modelelor posibile, $M_{pp} =$ mulțimea modelelor posibile parțiale, $r =$ funcția de reducere și $C =$ constrîngerile generale, reprezintă elementele relativ *stabile* ale teoriei; acest cvintuplu este denumit de Sneed *nucleu structural pentru o teorie*. Mulțimea legilor speciale $L$, și mulțimea constrîngerilor speciale $C_L$ reprezintă elementele relativ *instabile* ale teoriei; împreună cu relația de *aplicare* a teoriei $\alpha$, adăugate nucleului structural, alcătuiesc *nucleul structural extins al unei teorii*. Sneed definește conceptul de *„teorie a fizicii matematice"* prin perechea $<N, I>$, unde $N$ este nucleul structural al unei teorii și $I \subseteq M_{pp}$ este mulțimea aplicațiilor ale teoriei. $N$ reprezintă nucleul formal al teoriei, acel aparat folosit pentru a face aserțiuni factuale asupra domeniilor aplicațiilor intenționate ale teoriei.

Sneed separă clar *aserțiunea factuală* („empirică") ce poate fi făcută cu o teorie, de *teoria însăși;* ca urmare, el separă *teoria* de *ipotezele factuale* construite pe baza ei prin extinderea nucleului structural; numai ipotezele factuale reprezintă aserțiuni falsificabile experimental. *Conținutul factual* al teoriei nu mai este redat prin suma consecințelor testabile ale teoriei, ci, într-un mod „holist", prin *propoziția factuală* $I \in A(N)$, care asertează că aplicațiile intenționate ale teoriei sînt „fapte" admise de teorie. El este redat lingvistic prin *aserțiunea factuală a teoriei*, un enunț unic *indivizibil*, și nu o clasă de enunțuri independente; această indivizibilitate se datorează constrîngerilor, care nu permit conținutului factual al teoriei să se disperseze într-o serie de ipoteze speciale.

---

[26] W. Stegmüller, *op. cit.*, p. 40.

[27] Exemple de constrîngeri: *identitatea* valorii masei unei particule în diferite aplicații ale teoriei în care apare; *aditivitatea* masei; principiile de invarianță, legile de simetrie etc.

Acestei modalități de matematizare a teoriilor se observă că îi corespunde astfel un nou statut epistemologic și metodologic al teoriilor. Teoria formulează *modele structurale* abstracte. Unitatea de semnificație și metodologică este acum *teoria ca întreg;* ea nu mai poate fi reprezentată ca un sistem ipotetico-deductiv, adică ca o mulțime de ipoteze organizată logic prin relația de deducție, ipoteze testabile prin consecințele lor particulare. Ea reprezintă acum o structură conceptuală unitară, împreună cu o mulțime de aplicații intenționate. Folosind un mod de exprimare chomskian, am putea spune că teoria formulează explicit „competența" și nu „realizarea", fiind ireductibilă la un „corpus" de ipoteze, la suma logică a unor legi individuale. Teoria nu este un sistem de ipoteze; ea are o altă „ontologie", un alt raport cu realitatea (noi criterii de realitate) și o nouă metodologie. De aceea nu mai poate fi valabilă *imaginea lingvistică (statement view)* asupra teoriilor, proprie modelului empirist standard. Lucrul acesta îl argumentează și noile semantici ale teoriilor empirice (construite de E.W. Beth, B.C. van Fraassen, F. Suppe, M. Bunge, ș.a.), în cadrul cărora teoria fizică nu mai este considerată un formalism matematic parțial interpretat; dimpotrivă, matematica este relevantă structurii semnificației limbajului fizic.

În mod cu totul remarcabil se evidențiază această modificare de optică asupra statutului teoriilor din fizica teoretică la nivel metodologic. După cum a subliniat W. Stegmüller, abordarea structuralistă a teoriilor permite înțelegerea și justificarea „imunității" teoriilor în fața experienței recalcitrante (despre care vorbește Th.S. Kuhn în analiza „științei normale"). Pe de altă parte, noua abordare permite o reconstrucție originală a componentelor interne ale teoriilor (legile, enunțurile meta-nomologice etc.) a funcțiilor teoriilor (se observă astfel accentuarea tot mai mare a caracterului lor „teoretic", în etapa matematizării structuraliste a științei: în „explicațiile structuraliste" se „explică" în primul rînd *legile* care trebuie folosite în explicațiile de tip determinist sau statistic prin integrarea lor într-o structură; se accentuează necesitatea luării în considerare a funcției explicative a *teoriei întregi*), cît și a exigențelor metateoretice fundamentale (consistența, completitudinea, independența), redefinirea lor pentru teorii înțelese ca „structuri generatoare", nu ca simple mulțimi de ipoteze.

Cu o evidență deosebită se impune de asemenea înțelegerea noului mod de evoluție al cunoașterii teoretice, noii dinamici a teoriilor. Deosebirea dintre evoluția științei centrate pe *legi* și ipoteze (care corespunde interpretării empiriste din filozofia științei) și aceea proprie științei a cărei unitate a conținutului cognitiv o constituie teoria ca întreg a fost subliniată în repetate rînduri de Th.S. Kuhn. Critica sa vizează tocmai identificarea teoriilor cu *sets of laws*, „asimilarea teoriilor cu legile", care nu corespunde noii viziuni istorico-critice și logice asupra teoriilor. „Teoriile, așa cum le cunoaște istoricul, nu pot fi descompuse în elementele constituente în vederea comparării directe fie cu natura fie cu ele însele...Legile, care reprezintă părți produse prin analiză, nu pot funcționa, ca legile empirice, individual în asemenea comparații" [28]. Diferența între *teorii* și *legi* se exprimă în diferențele privind modul în care ele evoluează și sînt evaluate. Tocmai pe această bază se justifică caracterul complex, neliniar și necumulativ al dezvoltării cunoașterii.

În acest moment putem răspunde, pe scurt, unei critici la adresa abordării structuraliste a teoriilor, aceea de a reprezenta o versiune asemănătoare instrumentalismului[29]. O asemenea obiecție nu ține seama de schimbarea *tipului* de teorie, de statutul specific al teoriilor structuraliste, al modelelor-structuri; ea le cere pur și simplu să respecte exigențele proprii teoriilor de un alt tip, celor deterministe (reductibile la mulțimi de legi); teoriile structurale *pot produce legi, ipoteze*, dar nu se reduc la o sumă de ipoteze, nu au statutul lor.

În fine, s-ar putea anticipa un nou tip de teorie științifică, mult mai complex, care să corespundă orientării *organizaționale* din știința actuală și care să implice utilizarea unor formalisme matematice noi (teoria categoriilor, teoria schemelor, teoria catastrofelor ș.a.) și a unor modele din alte domenii ale cunoașterii (lingvistică, biologie, ecologie). Ca exemple de noi teorii științifice centrate pe studiul organizărilor complexe (al sistemelor deschise spre mediu, geneză și evoluție, presupunînd simultan elemente statistice și dinamice, structurale și funcționale, informaționale și energetice) pot fi citate termodinamica „generalizată" (elaborată de J. Prigogine, P. Glansdorf ș.a.), ipoteza autoorganizării evolutive a materiei (propusă de M. Eigen)etc.

Abordarea tipologică a teoriilor schițată aici permite astfel stabilirea unor genuri distincte de structură și evoluție a teoriilor, cărora le corespund standarde metodologice și tipuri de raționalitate specifice. Ea nu introduce însă o ruptură totală între diferitele „*patternuri* de știință" (cum reiese din teza „încărcăturii metodologice a teoriilor") ci, după cum a rezultat din ana-

---

[28] Th. S. Kuhn, *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, p. 19—20.

[29] vezi L. Schäfer, *Theorien-dynamische Nachlieferungen*, în „Zeitschrift für Philosophische Forschung", *31*, nr. 1, 1977.

liza funcțiilor teoriilor, se evidențiază și o continuitate (un principiu de corespondență metateoretică) : ea presupune — în trecerea de la un tip de teorie la altul — păstrarea unor criterii și exigențe ale vechiului tip, dar într-o formă și cu o funcție corespunzător modificate, subordonate și integrate unor standarde mai complexe. Progresul empiric și teoretic al științei este astfel dublat de un proces de maturizare epistemologică.

# SEMNIFICAȚII ISTORICE ALE RAPORTULUI DINTRE CAUZALITATE ȘI EXPLICAȚIA ȘTIINȚIFICĂ

DE

TEODOR DIMA

Istoria, generic vorbind, este *rațională*, căci, mai presus de relativitatea faptelor și dincolo de aparenta lor înlănțuire întîmplătoare, se află *ordinea necesară* a desfășurării lor determinată de factori interni și externi și de *legități obiective* care sînt puse în evidență la nivel gnoseologic, devenind la rîndul lor elemente raționale călăuzitoare în cercetarea istorică.

Istoria științei, ca și a altor creații ale spiritului uman, este de asemenea rațională, căci ea se desfășoară după legități proprii care sînt, la rîndul lor, determinate de raportul complex dintre obiectul cunoașterii științifice și subiectul care creează știința. Istoria științei este de fapt istoria devenirii dialectice a acestui raport și a termenilor (obiectul și subiectul) instituiți în raport. În această perspectivă, istoria științei este perpetuă evaluare a structurilor conceptuale, a faptelor științifice și a instrumentelor experimentale și teoretice prezente în orice epocă istorică și constituite în *paradigme* ale cunoașterii.

Epistemologia materialist dialectică se poate inspira din istoria științei pentru decelarea structurilor conceptuale, pentru evaluarea folosirii lor în mod progresiv în seria situațiilor care au creat modificări de înțelesuri și aplicații. În funcție de soluționarea unor probleme cognitive, de constituirea lor în sisteme teoretice explicative și aplicative, conceptele și enunțurile științifice au evoluat, s-au schimbat în expresia lor lingvistică, în conținutul lor, în modalitățile lor de prezentare și în procedeele de aplicare a lor. Astfel, știința și filozofia care îi este specifică se regîndesc unificînd domenii științifice și epistemologice și smulgîndu-le de sub imperiul cunoașterii comune indiscernabile.

Analiza explicației științifice pe care o întreprindem de la o vreme[1] cîștigă în semnificații și înțelegere prin cunoașterea evoluției sale conceptuale. Se constată un proces complex de devenire, determinat de o serie de *factori intelectuali* (semnificațiile filozofice și științifice ale unor concepte, precum cauzalitatea, forța, mișcarea, intenționalitatea, statisticitatea, probabilitatea) și de o serie de *factori externi* (climatul social și educațional în care s-au produs dezvoltările reprezentative ale științei).

Inovațiile de structură și de semnificații care s-au produs în realizarea explicațiilor, începînd cu epoca modernă pînă în zilele noastre, dovedesc caracterul lor rațional, căci ele i-au ajutat pe filozofi și savanți să atingă anumite obiective comune determinate de tematica cercetată și de posibilitățile instrumentale și operaționale de observare a ei. Vom constata unele *consensuri strategice* în cadrul unor comuniuni filozofice și metodologice care au dus la elaborarea unor idealuri explicative și a unor procedee concrete care au cerut variate criterii de evaluare și de selecție rațională.

Plecînd de la ideea că știința caută să descopere *univocitatea* și *necesitatea* în datele observaționale, se constată că, prin realizarea explicațiilor, a fost satisfăcută în mare parte această perspectivă *antientropică* a dezvoltării științifice și a fost permisă organizarea pe subsisteme

[1] Unele rezultate au fost publicate, vezi Teodor Dima, *Tipuri de explicație științifică* : *explicația dispozițională și explicația genetică*, în volumul *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei*, București, Edit. politică, 1975, p. 153—161 ; idem, *Între prudență și eroare*, Iași, Edit. Junimea, 1978, § 6.6. *Argumente ale sintetizării cunoașterii științifice*, p. 173—193 ; alte rezultate sînt în pregătire.

a științei, în așa fel ca acestea să nu fie simple colecții de date observaționale. În cel mai simplu act euristic și sistematizator există o strînsă corelare între observațional și teoretic, între explorativ și creativ. Se păstrează în știință un anumit *echilibru între experiență și sistem* pentru ca datele să fie ordonate și prelucrate în lumina a ceea ce este general. În caz contrar, existența conceptelor transobservaționale din știință ar trebui negată, teoriile și conceptele teoretice ar deveni dispensabile, scopul științei s-ar reduce la o descriere economică a fenomenelor în afara explicației inteligibile a realității, iar prezicerea faptelor încă neobservate sau inobservabile nu ar mai avea loc. Știința ar fi pur „dadaism".

Echilibrul dintre experiență și sistem este însă relativ din cauza determinării lor reciproce. Organizarea datelor de experiență într-un sistem teoretic explicativ reprezintă *mai mult* decît aceste date luate împreună, dar, în același timp, sistemul explicativ apare din și în mijlocul acestora și trebuie să se *adapteze* datelor științifice pentru a supraviețui, schimbîndu-și de fiecare dată profilul. De aceea, se constată o diversificare continuă a tipurilor de explicație științifică în funcție de echilibrul relativ realizat între teoretic și observațional, exprimabil prin conceptele-cheie care au caracterizat gîndirea științifică și filozofică modernă și contemporană și prin precizările de ordin sintactic și semantic din ultimele decenii.

Treptat, explicația științifică și-a dezvoltat și precizat propria ei organizare, permițînd astăzi *mutații* adaptative tuturor domeniilor științifice. În perioadele în care s-au modificat obiectivele principale ale științei, cînd s-au elaborat noi idealuri explicative și noi criterii de apreciere a valorilor și funcțiilor științei, explicația științifică a suferit schimbări profunde, cîștigînd în precizie și eficacitate.

De aceea spuneam că locul raționalității științei nu se află numai în structura ei logică și necontradictorie, ci și în istoria sa. Istoria științei și a filozofiei este o *dimensiune justificativă* a procesului prin care s-a realizat, în cazul nostru, perpetua regîndire a explicației științifice. Astfel, se constată că în epoca modernă explicația științifică și-a legat numele de *principiul determinismului*, încît orice schimbare în concepereа acestuia îi afecta explicației structura, pozițiile și funcțiile. Pe măsură ce natura cauzalității și extensiunea sa mai restrînsă față de principiul determinismului au necesitat precizări, explicația științifică a necesitat precizările pe care epistemologia contemporană le-a ordonat în analize ample și clarificatoare. Reintegrarea cauzalității într-un context mai complex, demn de rezultatele obținute de știința contemporană, a făcut ca noțiunile probabilității și ale statisticii să pătrundă în explicațiile științifice, diversificîndu-le. Încep să fie luate în considerație, în afară de relațiile cauzale, și relațiile teleologice și aspectele structurale, funcționale și trăsăturile dispoziționale ale obiectelor lumii reale. Știința proliferează și odată cu ea se diversifică explicația științifică.

Prin considerarea dimensiunii istorice a explicației științifice se evită maniera reducționistă a reprezentanților epistemologiei empirist-analitice care s-au referit numai la aspectele structurale și metodologice ale explicației științifice, în cadrul sistemelor lingvistice suprasimplificate, fără legătură nemijlocită cu aspectele reale ale științei. Diversificarea tipurilor de explicație științifică este în concordanță cu dialectica progresului științelor și cu imaginea asupra ei pe care o oferă epistemologia materialist dialectică.

Vom continua expunerea noastră cu unele exemple care să susțină considerațiile de mai sus.

Anul 1927 a fost declarat drept anul cînd au avut loc funeraliile cauzalității, în urma decesului provocat de *principiul incertitudinii*, enunțat de Heisenberg; acesta ar fi arătat imposibilitatea radicală de a prezice evenimentele de la nivel atomic, de unde rezultatul inoperanței cu ideea de cauzalitate. Constatarea publică a decesului se făcea în 1958, de către Friedrich Waismann, de la *Oxford University*, fost membru al Cercului de la Viena, în conferința sa *The Decline and Fall of Causality*[2], unde se observa totodată că decesul a fost precedat de o lungă perioadă de declin care a debutat la începutul secolului al XIX-lea, cînd Pierre Simon de Laplace a făcut faimoasele sale declarații din *Essai philosophique sur les probabilités* (Paris 1812): „Noi putem considera starea prezentă a Universului drept efect al trecutului său și drept cauză a viitorului său. O inteligență, care la un moment dat știe toate forțele care animă natura și pozițiile respective ale existențelor care o compun și în plus are capacitatea de a analiza aceste date, va condensa într-o singură formulă mișcarea celor mai mari corpuri ale Universului și aceea a celui mai mic atom : pentru că o astfel de inteligență nu va fi nesigură, iar trecutul și viitorul se vor prezenta la fel înaintea ochilor săi".

Destinul cauzalității nu era în realitate cel enunțat de vocea sumbră a lui Waismann : de fapt, în 1927, se stingea o întreagă tradiție filozofică și științifică de *interpretare* a cauzalității

---

[2] Această conferință poate fi citită în *Turning Points in Physics*, cu o introducere de A.C. Crombie, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1959, p. 84—154.

şi începea să triumfe o concepţie nouă. Cu alte cuvinte: cauzalitatea a murit, cauzalitatea să trăiască!

Explicaţia ştiinţifică îşi legase numele de principiul determinismului încît orice schimbare în conceperea acestuia îi afecta profund structura, poziţiile şi funcţiile. Cauzalitatea este reintegrată într-un context mai complex demn de rezultatele obţinute de ştiinţa contemporană, iar noţiunea de explicaţie ştiinţifică este extinsă pentru a cuprinde şi alte tipuri în afară de explicaţia cauzală. Factori comuni au contribuit la aceste procese: promovarea *raţionamentului statistic* şi utilizarea noţiunilor *probabilităţii* în fizica cuantică; interesul pentru *fundamentele mecanicii* şi mai ales reluarea încercărilor de definire a unor entităţi precum masa şi forţa; reacţia *împotriva metafizicilor idealiste* de tip hegelian; interesul pentru *logică* şi *formalizare* odată cu discuţiile asupra *fundamentelor matematicii*; preocupările oamenilor de ştiinţă cu *problemele filozofice* ridicate chiar de propriile lor ştiinţe.

*Principiul indeterminării* a fost conceput de Heisenberg să ţină seama de aplicarea conceptelor clasice la fenomenele studiate de mecanica cuantică, dar în acelaşi timp să stabilească şi unele limite pentru măsurarea şi determinarea cantitativă a acestor concepte. De exemplu, în cazul luminii, există unele fenomene care pot fi explicate numai prin referire la caracterul ei corpuscular, iar alte fenomene pot fi înţelese numai prin referire la caracterul său ondulatoriu. Dacă, pe baza unor astfel de fenomene, se asertează simultan că lumina se localizează ca particulă şi se desfăşoară ca undă, se ajunge într-o contradicţie explicită. Principiul lui Heisenberg elimină astfel de aserţiuni simultane, interzicînd stabilirea acestor determinări undă-particulă ca reciproc exclusive, dar permiţînd ca astfel de determinări să fie utilizate în mod concurent, în limitele stabilite de principiu, cu ajutorul enunţurilor de probabilitate care descriu în mod corect fenomenele observate.

Este cu precizie stabilit[3] că Bohr a contribuit la aceeaşi înţelegere a indeterminării. Utilizînd *operaţionalismul*, el a asertat că atunci cînd sînt studiate procedeele măsurării şi ale observaţiei integrate în detectarea fenomenelor trebuie să li se atribuie anumite caracteristici. Astfel, în funcţie de situaţia experimentală, lumina pare să aibă fie proprietăţi corpusculare, fie proprietăţi ondulatorii. Dar odată ce condiţiile observaţiei sînt complet specificate, proprietăţile care au fost observate devin cu exactitate predictibile. De aici, Bohr intuieşte că aspectele corpusculare şi ondulatorii ale luminii şi materiei nu sînt contradictorii, ci *complementare*. Complementaritatea, spune Bohr[4], derivă din imposibilitatea unei stricte separări dintre comportamentul obiectelor atomice şi interacţiunea cu instrumentele de măsurat; cu alte cuvinte, situaţia experimentală introduce *noi* interacţiuni, *altele* decît cele proprii nivelului atomic dintre obiecte şi instrumentele de măsurat, relaţii care în principiu nu pot fi controlate. Ca urmare, evidenţa obţinută în condiţii experimentale diferite nu poate fi exprimată printr-o singură ilustrare, ci trebuie să o redăm prin *complementaritate*, în sensul că numai totalitatea fenomenelor epuizează informaţia posibilă asupra obiectelor. Prin urmare, principiul complementarităţii arată că, în ciuda exclusivităţii mutuale a conceptelor clasice, cînd sînt aplicate la domeniul cuantic, astfel de concepte sînt indispensabile pentru abordarea exhaustivă a fenomenelor studiate. Bohr a considerat că punctul de vedere al complementarităţii poate fi interpretat drept o generalizare a idealului de cauzalitate al ştiinţei. În *explicaţiile* din mecanica cuantică, el a stabilit o strînsă *legătură între probabilitate şi cauzalitate*.

Rezultă că principiul lui Bohr are aplicaţii mai generale; el nu se referă numai la poziţie şi viteză. De exemplu, aşa cum a arătat P.W. Bridgman[5], dacă hotărîm să descriem un sistem, avînd drept termeni fundamentali spaţiul şi timpul, trebuie să renunţăm la posibilitatea descrierii lui în termeni cauzali, sau dacă hotărîm să-l descriem în termeni cauzali, ar trebui să renunţăm la descrierea lui în termeni de spaţiu şi timp. Principiul complementarităţii permite şi mijloceşte cuplarea celor două descrieri în aşa fel, încît putem avea o imagine mai adecvată asupra realităţii fizice. De aici, concluzia că analiza cauzalităţii poate sta complementar alături de analiza probabilităţii, a seriilor de întîmplări, a determinismului etc. De aceea, au urmat în filozofia ştiinţei multe încercări de analiză complementară a unor concepte ştiinţifice. O sinteză a acestor încercări a realizat-o H. Margenau în lucrarea *Physics Today*, arătînd că principiul cauzalităţii îşi poate transfera sfera sa de operaţionalitate de la evenimentele individuale con-

---

[3] W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation. Ann Arbor*, The University of Michigan Press, 1974, p. 191—197.

[4] N. Bohr, *Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics*, în P.A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, New York, Tudor Publishing Co., 1949, p. 210.

[5] P. W. Bridgman, *Determinism in Modern Science*, în Sidney Hook (ed.), *Determinism and Freedom*, Collier Books, London, 1970, p. 61—62. Prima ediţie a cărţii a apărut în 1958.

crete la probabilități, în termenii cărora teoria are în vedere statistica producerii evenimentelor individuale. Această transferare este posibilă deoarece funcția *psi* a mecanicii ondulatorii, care reprezintă statistica, satisface o ecuație diferențială definită și, în felul acesta, permite luarea în considerare a timpului. Funcția *psi* poate fi considerată cauzal, deoarece distribuția sa viitoare este determinată de prezentul său.

În același timp, Max Born admitea rolul fundamental al întîmplării în știință. El introduce această idee într-un context observațional, accentuînd asupra necesității legilor probabilității pentru a discerne chiar relațiile dintre cauză și efect.

În felul acesta, cei doi mari fizicieni, Bohr și Born, s-au situat printre acei oameni de știință care au sugerat *filozofiei materialist dialectice* o abordare complexă a determinismului, situînd cauzalitatea, probabilitatea și legitatea în interiorul său. A rezultat că, de exemplu, probabilitatea și cauzalitatea nu se exclud, la nivel ontic, ci sînt valențe complementare ale acelorași fenomene. Probabilitatea nu surghiunește determinismul, ci îi întregește sensurile. Desigur, după 1927, cînd a fost enunțat principiul indeterminării, conceptele cauzale nu au mai fost acceptate drept *singurele* garanții ale certitudinii rezultatelor științifice, iar identificarea laplaceană a cauzalității cu determinismul și predictibilitatea a fost respinsă. În plus, cauzalitatea a început să nu mai fie o categorie fundamentală și unică a explicației științifice, fiind completată cu întîmplarea sau probabilitatea. Cu toate acestea, noțiunea de cauzalitate a rămas central viabilă, iar utilizarea sa în gîndirea științifică a continuat să suscite spiritele științifice și filozofice.

Dezvoltarea științei contemporane oferea savanților și filozofilor prilejuri multiple și complementare de abordare a existenței. Încercările reducționiste de a-i prescrie numai anumite funcții și atribuții — fie referențială, fie descriptivă, fie explicativă, fie predictivă etc. — erau dezmințite chiar de știință, capabilă să-și etaleze toate posibilitățile în același timp. Pe de altă parte, realitatea se dovedea complexă, și mai complexă, cu fiecare descoperire, cu fiecare procedeu instrumental și conceptual utilizat spre cunoașterea ei, invitînd să se renunțe la abordări reducționiste pentru a fi luate în considerație în afară de relațiile cauzale și relațiile teleologice, și aspectele structurale, funcționale și trăsăturile dispoziționale ale obiectelor lumii reale. Atitudinea descriptivistă și funcționalistă pusă în evidență mai ales în cadrul interpretărilor pozitiviste și structuraliste, deși dezvăluise trăsături noi și importante, teoretic și practic, rămînea în afara intențiilor comprehensive ale oamenilor de știință și îngreuia luarea deciziilor.

Mai mult, *problema fundamentelor* care începuse să preocupe științele mature — matematica, fizica, chimia —, precum și unele teorii noi — genetica, teoria informației, bionica etc. — a redeșteptat interesul pentru *logică* în calitatea sa de instrument. Începe un proces de regîndire și reconstruire a *limbajului științei*, a *procedeelor* metodologice și a *argumentărilor* științifice. *Explicația științifică* ajunge, în acest proces, la demnitatea unor precizări și dezvoltări, beneficiind de aportul unor nume ilustre din domeniul epistemologiei și figurînd pe coperțile unor tomuri cu sute de pagini.

Din constatările noastre reiese că două concepte au fost invitate să se angajeze în procedeele explicative — *cauzalitatea* și *legea* —, nelipsind și unele propuneri mai timide în privința *relațiilor funcționale*, a *întîmplării* și *probabilității*. De pe pozițiile *empirismului logic* se demonstrează *rolul legilor* în explicația științifică. *Metoda reconstrucției raționale*, elaborată mai ales de Carnap, permitea o *analiză logică* riguroasă a explicației științifice, nu atît ca funcție și procedeu ale teoriilor științifice, ci mai ales ca *moduri de raționament* sau ca *argumente explicative* care puteau lua atît forme deductive cît și forme inductivo-statistice.

Logicienii științei coustată că, pentru a fi înțeleasă, știința nu trebuia cercetată în forma în care o realizau savanții, ea trebuia *descompusă* în elementele sale structurale (*anatomia* științei) pentru ca aceste elemente să fie *clarificate*, mai ales pe baza definițiilor, și pentru ca apoi să se realizeze *sinteza* elementelor analizate în cadrul unui *metalimbaj* special construit. „Nu este rolul omului de știință să-și clarifice asumpțiile fundamentale și nu este rezonabil să ne așteptăm ca el să procedeze în conformitate cu reguli logice riguroase. Filozoful științei trebuie să considere știința într-o formă idealizată" [6].

Explicația științifică este unul din *conceptele metaștiințifice* care se bucură de reconstrucție rațională din punct de vedere sintactic și semantic. Dintre autorii care au contribuit remarcabil la această reconstrucție și la elaborarea *teoriei explicației prin subsumare la legi* s-au distins R. Braithwaite, Carl Hempel, Ernest Nagel și Karl Popper.

---

[6] J. G. Kemeny și P. Oppenheim, *On Reduction*, în „Philosophical Studies", VII, nr. 1—2, 1956, pp. 7—8, apud C. Grecu, *Informație și putere explicativă*, în vol. *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei*, București, Edit. politică, 1975, p. 125.

Ideea fundamentală în analiza explicației prin subsumare la legi este că producerea unui eveniment este explicată cînd acesta este *subsumat* sau acoperit de o lege a naturii, adică atunci cînd se arată că el s-a produs în conformitate cu o regularitate generală a naturii. Această subsumare poate fi, din punct de vedere logic, deductivă și inductivă, rezultînd două *modele* fundamentale : *deductiv* și *inductiv-statistic*. Ambele se compun dintr-un *explanans* și un *explanandum*. *Explanans*-ul constă din două feluri de premise : (1) ansamblul *enunțurilor singulare* care descriu condițiile inițiale relevante în care s-a petrecut evenimentul ; (2) *ansamblul legilor generale* care subsumează evenimentul de explicat. Enunțul *explanandum* care descrie evenimentul de explicat este dedus din *explanans*. Derivarea *explanandum*-ului din condițiile inițiale și din legi se realizează conform unor principii ale matematicii superioare sau conform unor reguli ale logicii. Acesta este, în esență, *modelul deductiv* al explicației științifice.

Conform teoriei explicației prin subsumare la legi, în fiecare explicație, *explanandum*-ul trebuie să fie o consecință logică o *explanans*-ului. Aceasta este o condiție fundamentală care a stîrnit discuții și a solicitat soluții, unele dintre ele în limbajele cu o structură formală simplă, dar problema rămîne încă deschisă.

Explicația deductivă este uneori numită *explicație cauzală*, și, în acest caz, condițiile inițiale antecedente pot fi considerate *condiții suficiente* ale producerii evenimentului de explicat sau *cauza multiplă* a fenomenului efect aflat în *explanandum*. Dar nu toate explicațiile deductive sînt cauzale. Uneori condițiile așa-zis antecedente urmează producerii evenimentului de explicat și, de aceea, ele nu pot forma cauza lui multiplă, sau ele exprimă o anumită structură internă care favorizează anumite *dispoziții* ale comportamentului obiectului (fragilitate, solubilitate etc.). Aceste dispoziții nu sînt condiții antecedente și în nici un caz nu pot forma cauza producerii unor efecte. Or, dacă se admite că fenomenul cauză este anterior efectului și că el îl generează, atunci explicațiile în care condițiile nu sînt anterioare fenomenului de explicat și conțin predicate dispoziționale nu pot fi numite cauzale. Pentru astfel de explicații s-au găsit alte denumiri.

Legile prezente în *explanans*-ul unei explicații deductive trebuie să aibă formă universală : *Pentru orice x, dacă x este F, atunci x este G*. Dar știința nu mai conține în exclusivitate legi de formă universală. În știința secolului nostru și-au făcut apariția legile statistice. Dacă în *explanans*-ul unei explicații sînt solicitate legi statistice, atunci trebuie recunoscut și *modelul probabilist* al explicației științifice, diferit de modelul deductiv. O lege statistică simplă are următoarea formă : *Probabilitatea statistică producerii unui eveniment de felul G în condițiile de felul F este r* ; pe scurt $p(G, F) = r$, unde $0 \leqslant r \leqslant 1$.

*Explanans*-ul unei explicații probabiliste nu implică logic *explanandum*-ul, el dă numai un anumit *suport inductiv* sau confirmativ. De aceea, există posibilitatea ca *explanans*-ul să fie adevărat, iar *explanandum*-ul fals, ceea ce face ca legătura explicativă dintr-o explicație probabilistă să fie mai slabă decît legătura dintr-o explicație deductivă. Discuțiile pe care le-au purtat epistemologii contemporani au scos în evidență consecințe ale acestui fapt : unii filozofi ai științei au negat eficacitatea explicațiilor probabiliste, alții le-au acceptat temporar, pînă ce, pe baza rafinării cunoașterii, pot fi înlocuite cu explicații deductive. Știința a dovedit însă că legile statistice nu sînt rezultatul imposibilității cunoașterii de a fi completă, ci ele exprimă aspecte obiective ale realității, imposibil de redat altfel decît sub forma legilor statistice.De fapt, distincția dintre cele două moduri de explicație științifică prin subsumare la legi (fie generale, fie statistice) se bazează pe raporturile logice dintre *explanans* și *explanandum* și nu pe diferențele dintre premisele celor două moduri explicative, presupuse de posibilitățile cunoașterii noastre.

În afară de explicațiile cauzale și dispoziționale care satisfac modelele explicației prin subsumare la legi, filozofii științei au remarcat și *explicațiile teleologice*. Acestea sînt date în termeni de *scop* și *mijloc*. Aceste explicații au trăsături care le deosebesc de explicațiile cauzale și au creat multe dificultăți filozofilor atunci cînd s-au ocupat de psihologia filozofică sau de filozofia biologiei. Într-o explicație cauzală, *explanandum* este explicat cu ajutorul unei cauze care îl precede sau îi este simultan ; într-o explicație teleologică, *explanandum* este explicat prin legătura sa cu un scop particular care trebuie realizat în viitor sau cu un sfîrșit biologic care poate aparține viitorului, trecutului și prezentului. Astfel de explicații prezintă aspecte speciale relatate mai ales de gînditorii empiriști care au arătat că, deoarece viitorul se referă la activități îndreptate spre un scop, ar însemna să admitem ,,cauze finale'' sau alte entități nefizice. Așa cum a arătat R. B. Braithwaite [7], există un tip de explicație teleologică în care referința la viitor nu prezintă nici o dificultate : este vorba de *explicațiile acțiunii umane* îndreptată spre un scop pentru atingerea căruia acțiunea este un mijloc. La întrebarea : *De ce am stat mai*

[7] R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, The University Press, 1968, 324—325.

*mult la bibliotecă în luna februarie?*, eu pot răspunde : *Cu scopul de a termina de scris o carte.* Acest răspuns poate fi considerat de interlocutor ca echivalent cu răspunsul că : *Eu am procedat aşa deoarece am* intenţionat *să termin de scris o carte şi statul meu în bibliotecă era un* mijloc *de a realiza această intenţie.* Neputînd renunţa la considerarea explicaţiei cauzale drept fundamentală, R. B. Braithwaite a redus acest fel de explicaţie teleologică tot la o explicaţie cauzală : intenţia de a scrie cartea este cauza, iar statul în bibliotecă este efectul. Folosind termenii aristotelici, se poate spune că ideea de *cauză finală* funcţionează în calitate de *cauză eficientă.* Dar acţiunea intenţionată lipseşte din activitatea *îndreptată către un scop* din biologie, iar tipul de explicaţie teleologică pe care îl întîlnim în ştiinţă se referă la viaţă în general şi nu la gîndire în special. Aici apare dificultatea, cînd explicaţiile teleologice nu pot utiliza termeni care se referă la o *intenţie conştientă* de atingere a unui scop. Nu se poate reduce răspunsul teleologic, care explică un eveniment prezent prin intermediul unui eveniment viitor, la un răspuns neteleologic cu ajutorul unei cauze prezente sau trecute.

O prezentare sistematică şi originală a explicaţiilor ştiinţifice aparţine lui Ernest Nagel, care a fost preocupat să releve *pattern*-urile şi structurile prezente în explicaţiile ştiinţifice. Pentru a discerne *pattern*-urile, Nagel a analizat zece exemple, fiecare fiind formulat ca o întrebare care începe cu expresia *„de ce"* [8]. Exemplele sînt din majoritatea domeniilor de investigaţie ştiinţifică de la matematică la fizică, biologie şi ştiinţele comportamentale şi sociale. *Explicaţiile sînt prezentate ca răspunsuri la întrebările — de ce,* toate cele zece răspunsuri fiind clasificate în patru *pattern*-uri diferite : deductiv, probabilistic, funcţional sau teleologic şi genetic.

Constatăm că, pentru Nagel, explicaţia cauzală nu formează o grupă aparte, ci ea este inclusă în tipul deductiv, ceea ce prilejuieşte noi observaţii. Cînd *explanandum*-ul este un *eveniment individual, explanans*-ul trebuie să conţină cel puţin o lege universală şi enunţuri asupra condiţiilor iniţiale, care arată cum se aplică legea la cazul individual. Cînd *explanandum*-ul este o *lege,* trebuie să existe mai mult de o premisă şi, în plus, ele trebuie să fie universale ; pentru a preveni circularitatea în argumentare, luate separat sau împreună, ele trebuie să urmeze logic din *explanandum.* De asemenea, cel puţin o premisă trebuie să fie „mai generală" decît legea care este de explicat, deşi Nagel admite că este dificil de făcut o comparaţie logică asupra generalităţii legilor. Referirile noastre succinte la Nagel sînt totuşi suficiente pentru a înţelege că el se înscrie cu succes în lista celor care au contribuit la diversificarea tipurilor de explicaţie ştiinţifică.

Reprezentanţii analizei logice (sintactice şi semantice) a ştiinţei s-au referit la aspectele structurale şi metodologice ale explicaţiei ştiinţifice, apelînd la limbajul elementar al calculului cu predicate de ordinul întîi, un limbaj suprasimplificat care nu permite o legătură totală între modelele explicative fundamentale şi practica ştiinţifică reală. Se credea, aşa cum sugerase Carnap, că dezvoltarea ulterioară a ştiinţei va clădi punţile presupuse posibile dintre analiza logică ideală şi faptele ştiinţifice. Dar unii filozofi ai ştiinţei nu s-au declarat mulţumiţi cu expectativa şi s-au angajat într-un program epistemologic mai complex în care să fie cuprinse şi elemente pragmatice, precum *rolul structurilor intelectuale şi psihologice* ale subiectului cunoscător, al unor *idealuri colective* formulate în cadrul comuniunilor ştiinţifice, al forumurilor profesionale, al instituţiilor şi necesităţilor ştiinţifice etc. S-a acceptat constatarea care ar fi trebuit să fie evidentă că legătura dintre structurile logice formale şi faptele ştiinţifice o realizează subiectul cunoscător, că regulile de corespondenţă şi criteriile adevărului nu acţionează singure. Rolul subiectului cunoscător în ştiinţă, al instrumentelor sale conceptuale şi tehnice, al concepţiilor sale extraştiinţifice şi chiar al prejudecăţilor sale nu trebuie complet ignorat.

Sugestii pentru astfel de interpretări complexe erau oferite de dezvoltarea ştiinţelor şi în special, a fizicii cuantice, domenii în care s-a constatat intrarea în acţiunea cognitivă a unui grup nou de relaţii necuprinse în modelele explicative anterioare, precum interacţiunea dintre subiect şi obiect, redată particularizat prin interacţiunea dintre particulă şi aparat, iar, în cadrul ştiinţelor umane, prin împletirea nu numai cognitivă, ci şi ontică, la nivel social şi individual, dintre subiect şi obiect. Aceste concluzii nu le-au relevat reprezentanţii propriu-zişi ai fizicii neclasice (Heisenberg, Bohr, Born), ci unii filozofi ai ştiinţei care au luat drept funda-

[8] Ernest Nagel, *The Structure of Science,* New York, 1961.

ment al gîndirii lor epistemologice *istoria ştiinţei* şi *determinările psihosociale* ale creaţiei ştiinţifice.

Este semnificativă, din acest punct de vedere, concepţia dezvoltată de Gerald Holton, denumită de el „analiză tematică"[9]. Holton este fizician şi istoric al ştiinţei, susţinînd că, dacă analizăm practica ştiinţei, dintr-o anumită epocă istorică, constatăm că ea este însoţită de o anumită *tematică* sau de unele *teme* care nu sînt de obicei formulate în literatura ştiinţifică a perioadei respective, deşi ele ar contribui la o mai bună înţelegere a acestei practici ştiinţifice. La fel se petrec lucrurile şi cu activitatea omului de ştiinţă, ale cărui păreri personale şi convingeri asupra obiectului studiat şi asupra căilor de a-l studia rămîn în general neexprimate, deşi ele ar fi putut fi un factor hotărîtor în descoperirile sale. De exemplu, astfel de teme l-au condus pe Einstein să descopere teoria relativităţii speciale, dar l-au împiedicat pe Poincaré, datorită convenţionalismului său, deşi se considera că cunoştinţele sale, mai ales în domeniul matematicii, erau superioare celor ale lui Einstein.

Pentru a izola astfel de teme, Holton sugerează o analiză a ştiinţei prin utilizarea a trei componente. Două din aceste componente, care definesc planul $x-y$, sînt considerate de toată lumea ca esenţiale pentru discursul ştiinţific : prima este *componenta experimentală sau empirică* şi a doua este *componenta matematică sau analitică*. Aceste componente corespund în mare aspectelor experimentale şi teoretice ale ştiinţei şi se acordă atît cu modul în care concepe empirismul logic întrebuinţarea termenilor observaţionali şi teoretici, cît şi cu practica istoricilor ştiinţei care se documentează deopotrivă asupra contribuţiilor experimentale şi matematice din cadrul ştiinţei.

Dimensiunea $z$ consemnează *componenta tematică* a discursului ştiinţific. Ea cuprinde presupoziţii fundamentale, judecăţi metodologice şi decizii convingeri filozofice, concepţii ideologice, tot ceea ce poate fi grupat sub rubrica tematicii şi nu poate fi derivat sau explicat cu ajutorul observaţiei empirice sau printr-o analiză formală.

Propunem că numim componenta tematică a discursului ştiinţific *componentă pragmatică*, ea fiind relevantă pentru înţelegerea explicaţiei ştiinţifice ca *procedeu* şi *proces* specifice cunoaşterii ştiinţifice. Explicaţia ştiinţifică este confruntată concomitent cu două procese aparent contradictorii : pe de o parte, *se acceptă*, explicaţii noi, pe de alta, *se resping* explicaţii bazate pe concepte depăşite, care apar confuze într-un moment nou al dezvoltării ştiinţifice. Această complementaritate de contrarii determină intransigenţa gîndirii ştiinţifice care condamnă atît atitudinea *dogmatică* de păstrare a noţiunilor şi structurilor sale argumentative depăşite, cît şi atitudinea *relativistă* care supralicitează *incomensurabilitatea* cunoştinţelor.

Ştiinţa secolului nostru constată cu fiecare descoperire că existenţa este mult mai variată şi mai complexă în entităţile sale structurale şi că subiectului cunoscător îi trebuie un arsenal logic şi metodologic capabil de mai multă eficacitate. De aceea, opoziţia care părea inconciliabilă dintre obiectiv şi subiectiv începe să se mlădieze, mediindu-se. Pe de o parte, se insistă asupra necesităţii observaţiei, a analizei, a elanului critic, a înlănţuirilor obiective, iar, pe de altă parte, se constată cele mai favorabile alegeri subiective în corelarea instrumentelor conceptuale şi experimentale pentru găsirea celor mai eficace soluţii. Astfel de căutări sînt favorabile progresului şi diversificării concepţiilor filozofice care se orientează din ce în ce mai mult către problematica epistemologică.

## UNITATEA ŞI PLURALISMUL DETERMINĂRII

DE

VASILE SPORICI

Elementele principale, într-o demonstraţie cu privire la complementaritatea dintre determinare şi structură, nu pot fi altele decît analiza corelaţiei dintre transformare şi ereditate, cauzalitate şi finalitate, diacronie şi sincronie etc. Împreună cu alte categorii polare ele exprimă,

[9] Vezi C. Holton, *On the Thematic Analysis of Science: The Case of Poincaré and Relativity*, în „Mélanges Alexandre Koyré", vol. 1, Herman, Paris, 1964, p. 257—268 ; articolul este reluat în G. Holton, *Thematic Origines of Scientific Thought: Kepler to Einstein*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973. Prezentarea noastră este după W.A. Wallace, *op. cit.*, p. 240—246.

la nivelul elementar al contradicţiei, limitele între care se încadrează o mare complexitate de treceri imperceptibile.

Întîlnim aici încă o expresie a caracterului unitar al lumii, al legăturii indisolubile dintre necesitate şi accidentalitate. Bazîndu-se pe dobîndirile unor ştiinţe ca fizica cuantică sau genetica, principiul raportului complementar dintre determinare şi structură atestă unitatea, dar şi pluralismul, polivalenţa determinării[1]. Pentru a înţelege corect acest adevăr trebuie să luăm în consideraţie faptul că în natură se manifestă cu putere de lege nonruptura obiectivă dintre micro şi macrostructuri, macro şi microprocese, pe baza interacţiunilor probabiliste, într-un univers în care totul acţionează asupra totului. În felul acesta, macrolumea apare ca o limită spre care tinde imperceptibil şi probabilist microlumea.

Structura codului genetic, care poate fi investigată pînă la nivel biocuantic, apare — în acest context — ca o spectaculoasă tentativă de autodepăşire, către nivelele superioare de organizare, aşa cum formele individuale sau statistice din microstructuri tind să se autorecupereze de sub regnul întîmplătorului, în ordini superioare, în necesitate la nivel macrostructural.

Temeiul ontic al unei asemenea concluzii trebuie căutat începînd de la relaţiile cantitative din natură. Să considerăm, spre exemplu, structura un „cuantor" universal care, în această calitate, beneficiază de o mare precizie a descrierii, implicit de un înalt grad de certitudine pentru subiectul cunoscător. Să admitem, în acelaşi timp, că determinarea este un cuantor „existenţial", mai încert prin complexitatea superioară a factorilor ce concură la efectuarea proceselor sale. De aici putem infera — în spiritul unor judicioase observaţii ale logicienilor[2] — la concluzia că, dacă geneza structurilor implică o determinare, iar tendinţa negentropică a determinării presupune finalizarea într-o structură, precizia şi imprecizia, certitudinea şi incertitudinea se completează mutual şi se întrepătrund în procesele realităţii, însuşi raportul determinării cu nedeterminarea căpătînd semnificaţii mai complexe decît opoziţia univocă. Nedeterminarea apare ca un moment al determinării, o tendinţă a entropiei spre negentropie, raportul lor fiind de inversă proporţionalitate.

Dar problema nu se reduce nici la reconsiderarea, din perspectivă modernă, a principiului terţiului exclus, deşi se corelează cu problematica logicilor polivalente. Într-adevăr, aşa cum arată Lukasiewicz, în spiritul unor teze aristotelice[3], există împrejurări — cum ar fi referirile la evenimente viitoare cu statut de contingenţă, la succesiuni evenimenţiale din natură — cînd nu putem spune nimic precis, nici adevărat nici fals, sau, pe un alt plan, nici determinat, nici nedeterminat, cu privire la ce se va întîmpla în viitor.

Notînd cu **1** valoarea de *adevăr* şi cu **0** cea de *fals*, rezultă că între ele există cel puţin încă o valoare de adevăr, pe care o putem nota cu **1/2**. Aceasta nu reprezintă *o jumătate de adevăr* sau de fals, deşi poate fi socotită şi una şi alta, aşa cum este în fond orice referire la probabil sau la posibil, la nedecis (şi nedeterminat) în general. Apare, astfel, noţiunea de *adevăr intermediar* (pe un alt plan, am putea spune determinare intermediară sau *interdeterminare)*. Într-adevăr, un coeficient de nedeterminare, oglindit pe plan logic în relaţii de incertitudine, există la orice lucru, în măsura în care orice lucru mai are încă resurse de diversificare şi, corespunzător, de adîncire a cunoaşterii. Aşa cum caracterul infinit al lumii intră în opoziţie cu posibilităţile finite ale minţii umane, nelimitarea ontologică se reflectă pe planul cunoaşterii într-o limitare a certitudinilor; se ivesc, astfel situaţii intermediare între determinat şi nedeterminat, a căror finalizare este facultativă şi incertă. Transformarea indeterminatului în determinat nu îmbracă forma unui raport de la cauză la efect, ci menţinîndu-se într-un context de incertitudine, menţine implicit latenţe determinative multiple. Deci, determinarea reală, unică după forma sa necesară, rămîne disponibilă, deschisă în conţinut, prin faptul că posedă o nedeterminare a posibilităţilor.

Vizînd principiul *tertium non datur*, nedeterminarea pune în discuţie însăşi concepţia clasică monistă asupra logicii adevărului ştiinţific, fapt care se verifică pe deplin şi în biologia modernă. Un exemplu îl constituie descoperirea de către ştiinţa modernă a unei a treia căi, dincolo de lamarckism şi mutaţionism; astfel, adaptarea nu se datoreşte acţiunii directe a mediului — ca în lamarckism —, nici hazardului trierii mutaţiilor, ivite ele însele la voia întîmplării — ca în mutaţionismul clasic —, ci unui complex de reglări cibernetice, la nivelul fenotipului, ale reacţiilor genotipului faţă de influenţa mediului etc. În general, organismul reacţionează faţă de mediu prin reorganizări şi reechilibrări.

---

[1] Cf. Vasile Sporici, *Determinare şi structură în genetica modernă*, Cap. III, Iaşi, Edit. Junimea, 1978.

[2] Gh. Enescu, *Cîteva probleme ale logicii moderne*, în vol. *Direcţii în logica contemporană*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974, p. 167 — 180.

[3] Cf. şi Dan Bădărău, *Posibil şi potenţă* (text inedit), în „Revista de filozofie", nr. 2/1975.

Idealul — mecanicist în fond — al organizării moniste a științei nu trebuie confundat cu unitatea gîndirii ; în locul monismului mecanicist, dezvoltarea modernă a științelor a impus o concepție a pluralismului logic asupra structurii științei[4].

Susținînd, spre exemplu, că structura ereditară posedă anumite însușiri invariabile, încadrăm în limite nedeterminate atît trecutul, cît și viitorul genotipului respectiv. Deci, am determinat un adevăr cu prețul deschiderii unui teritoriu cel puțin bivalent — raportul nedecis dintre determinare și structură —, dacă nu plurivalent, de nedeterminări și în același timp de determinări (adevăruri) intermediare (*indeterminări*).

S-ar putea ivi întrebarea dacă un asemenea punct de vedere nu contrazice o eventuală — în mod cert, justificată — poziție de respingere a disjuncției determinismului în *rigid* și *lax*, organism și populațional, disjuncție pe care o fac unii epistemologi de la noi.

Să observăm că, prin includerea probabilității și statisticității, determinismul, oricît de rigid și univoc, devine elastic și plurivalent ; dimpotrivă, prin postularea cauzalității, determinismul, oricît de lax, se afirmă ca o categorie a fenomenelor dinamice, relativ liniare. Joncțiunea lor se face în structuri și sisteme dominate de un determinism stratificat și nu polarizat. Nu există cîte un determinism pentru fiecare tip de legitate, ci unul singur, a cărui structură complexă, incluzînd ca o categorie centrală *interacțiunea*, va sintetiza atît fenomenele bazate pe cauzalitate, cît și cele bazate pe probabilitate.

Dealtfel, cercetătorii marxiști subliniază, pe bună dreptate, că lumea are determinații fundamentale, care comunică între ele și de aceea nu pot fi cunoscute decît la nivelul ansamblului. Lumea, ca totalitate, este o sinteză de determinații și, deci, de concretizări care duc la cunoașterea structurii de ansamblu a realității. Totalitatea nu se confundă, în cazul vieții, spre exemplu, cu mediul înconjurător imediat ; de aceea, nu este permisă limitarea la cunoașterea influenței acestuia asupra vieții și nici doar la interacțiunea lor, ci trebuie integrate determinațiile particulare într-un sistem de relații care au în centru *autodeterminarea* structurii imanente, corelată cu *supradeterminarea* ei prin factorii aleatori ai ambianței.

Dezvoltarea științei a adîncit explorarea vieții atît în jos, către cunoașterea tot mai complexă a imanenței structurale autodeterminante a obiectului, cît și în sus, către elucidarea sa prin „predicatele din afară", supradeterminante. Aceasta a condiționat o „deplasare" a determinismului spre forme tot mai cuprinzătoare în elasticitatea lor. Într-un asemenea determinism, unificat metodologic și epistemologic, concretul ultim, căutat prin determinații succesive, devine tot mai abstract (față de noțiunea clasică de obiect elementar) : ne referim la cuantă, genă și biocuantă, la noțiunile psihice etc. În același timp, el include un grad de elementaritate tot mai avansat, ceea ce face să apară factori determinanți cu amplitudine interdisciplinară sau supradisciplinară.

Devine evident că un asemenea determinism nu poate fi redus la două ipostaze contradictorii, ci va avea o structură care să includă și aspecte de geneză, istorico-gnoseologice și aspecte sincrone, ontologice. În felul acesta, categoria modernă a determinismului va trebui să exprime procesul ridicării de la nedeterminat la determinat pe de o parte, de la determinarea mecanică la cea probabilistă, pe de altă parte, pe fondul manifestării constante a relației de incertitudine între finalitatea integratoare (structurantă) și cauzalitatea individualizatoare (determinantă). În ultimă instanță acesta este însuși fondul complementarității dintre structură și determinare.

O asemenea relație specială este indispensabilă în înțelegerea determinismului, în măsura în care structura se „complementarizează" cu determinarea prin interacțiune ; ea nu numai integrează elementele, deci nu numai le sincronizează, ci le și imprimă un sens diacronic probabilist. În felul acesta, latura continuă a interacțiunii și discontinuitatea genezei se complinesc în sisteme evolutive. Se obține, astfel, o perspectivă materialist-dialectică în definirea raportului structurii cu determinarea, întemeiată pe caracterul dialectic al interacțiunii.

★

Pentru a nu ne crea neclarități, sugerăm o redefinire a conceptului de *interacțiune* prin cîteva trăsături mai puțin subliniate, cum ar fi :

a) interacțiunea nu are un caracter exclusiv continuu — teză care ne-ar duce la concluzii energetiste și fenomenologiste — ci, asemenea unității dialectice dintre structură și funcție, ea întruchipează raportul continuu-discontinuu ca o formă de manifestare a determinismului sistemelor. Aici, ceea ce este determinare pe un nivel sau într-un subsistem, se dovedește nedeterminarea într-un alt cadru. Ca exemplu putem cita interacțiunea *continuă* dintre ereditate și mediul ambiant, exprimată printr-un fenotip al organismului *la un moment dat*. Această din urmă precizare conține, după cum se vede, latura discontinuă a raportului ; ei i se adaugă o

[4] Vezi, Gr. C. Moisil, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, Edit. științifică, 1965.

altă precizare, şi anume, că în natură se manifestă o asemenea diversitate a factorilor de mediu, încît nu există două organisme fenotipic identice. De aici, concluzia discontinuităţii tipurilor de interacţiuni genotip-mediu. Ea se exprimă atît în timp (un individ cu acelaşi genotip îşi poate schimba fenotipul în diferite etape ale dezvoltării sale individuale), cît şi în spaţiu (diferenţele concomitente ale unor indivizi cu acelaşi genotip).

Unitatea dialectică a celor două laturi ale interacţiunii se manifestă, de asemenea, la nivel sistemic : relaţia cu mediul nu schimbă genotipul, pentru că fenovariaţiile nu au mesaj genetic, ele ilustrînd doar latura cantitativă a interacţiunii ereditate-mediu. Rezultă că ceea ce e continuu în sistemul populaţional se afirmă ca discontinuu în cel individual ;

b) deci, interacţiunea este forma de determinare şi existenţă a structurilor, fiind atît sinteza dintre sincronic şi diacronic, cît şi dintre continuu şi discontinuu, implicit dintre cantitate şi calitate, prin :

I. corelarea dialectică a elementelor şi raporturilor ;

II. corelarea dialectică a părţii şi întregului, a subsistemelor şi sistemelor, a nivelului şi a ansamblului structural, dînd o imagine unitar-contradictorie asupra totalităţii ;

III. putem conchide că interacţiunea se află în însăşi obîrşia relaţiei biunivoce şi complementare dintre structură şi determinare ; de unde teza că nu există nici structură fără determinare, nici determinare fără structură ;

c) asemenea constatări îndreptăţesc formularea lui Engels că interacţiunea e ceva dincolo de care nu mai există nimic de cunoscut, afirmîndu-se drept un fel de „cauză finală" universală ; de aici nu se pot naşte sugestii finaliste, întrucît interacţiunea este tot o formă de cauzalitate, dar nu univocă, nu liniară ; în cadrul ei efectul este fie simultan cu cauza, fie chiar anterior cauzei, cînd e codificat în ea şi se manifestă teleonomic. De aceea, determinarea, neapărînd ca rezultat al unei simple succesiuni, nu este doar unitară ca tendinţă, ci plurivocă, prin multitudinea latenţelor sale.

★

Stări de echilibru în procesualitatea fenomenelor, momente spaţio-temporale ale devenirii, *structuri reale* includ aşadar şi atributele determinării : într-adevăr, structurile fiind modalităţi concrete ale organizării lumii, momentele evoluţiei apar ca derivate ale tendinţei polivalente spre diversificare. De unde, sublinierea că *determinarea* nu e în primul rînd dezvoltare, „generă", succesiunea liniară şi univocă de la simplu la complex, ci — în cadrul tendinţei unitare a ierarhizării şi integrărilor succesive — ea este prioritar *diversificare prin concretizare*. Nu totdeauna determinarea este a evoluţiei, ci sînt tot aşa de posibile determinări ale involuţiei sau ale variabilităţii stagnante, în cadrul cărora concretizarea se manifestă doar ca o posibilitate a dezvoltării, rămînînd drept tendinţă fundamentală drumul de la nedeterminat la determinat, prin structuri cu entropie tot mai mică.

Interpretînd cibernetic fenomene cum ar fi embriogeneza şi dezvoltarea ontogenetică, se poate ajunge la concluzia că sînt nu numai produsul, ci şi sursa filogenezei : ca sursă, ele coordonează reacţiile adaptative noi, care dirijează filogeneza, într-un proces dialectic şi nu după o cauzalitate univocă[5].

În felul acesta, factorii generatori de organizare şi integrare din mediu — care acţionează ca o reacţie pozitivă —, neputînd să se oprească prin însuşi specificul lor circular, vor determina concomitent fenomene dezintegrante şi dezorganizatoare, sub forma mutaţiilor. Identificăm, aici, tendinţa spre pluralitate şi divergenţă infinită determinării, complementară organizării crescînde a formelor de coordonare.

Pluralitatea determinării îmbracă şi forma unei diferenţieri a determinării în „tare" şi „slabă", după nivelul de manifestare. Spre a se realiza, relaţia de determinare mai „slabă", aflată la un nivel superior, o presupune pe cea „tare", de la un nivel de organizare inferior. Pentru a înfăptui adaptarea, relaţia organism-mediu, aflată la un nivel superior de integrare, se dovedeşte insuficientă. Într-adevăr, dacă genotipul nu deţine resurse interne[6] „preadaptate", adică un fond de variante (mutante) — din care să se selecteze cea mai adecvată — mediul nu le poate determina *ad-hoc*. Deci relaţia mai „slabă", de la nivel ecologic, presupune una mai „strînsă", la nivel genetic, între ereditate şi variabilitate, genotip şi metabolism. Acestea, la rîndul lor, se dovedesc mai „slabe" faţă de relaţiile de la nivel biochimic (între bazele azotate) etc.

Realitatea adaptării se afirmă, deci, ca o succesiune de evenimente determinate prin structuri, ceea ce aduce în atenţie constatarea că prin determinare nu putem înţelege doar o cauzare, o geneză pornind de la zero, ci şi orgnizarea unui fond evenimenţial preexistent. Într-adevăr, determinismul evoluţiei nu e chemat doar să constate peste tot deveniri şi înnoiri, ci şi

[5] Cf. Pavel Apostol, *Cibernetică, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p.7.

[6] *Ibidem*, p. 185 : „Într-o logică a structurilor, *feed-back*-ul va apărea ca procesul fundamental al evoluţiei, fiindcă ea îşi trage originea din sistemul însuşi...".

stabilizări ale unor elemente vechi, dar care prin organizări diferite (recombinări) aduc un plus de informație genetică. În termeni biocibernetici, determinarea evoluției se poate defini ca un cîștig de negentropie structurală.

Referindu-ne, deci, la relația dintre determinările mai „tari" și mai „slabe"[7] și la proiecția acestei realități în genetică, se impune sublinierea că aici noul nu e în principal mutație, destructurare, ci implică la loc de frunte recombinările unor caractere preexistente. În consecință, evoluția nu va fi exclusiv înnoire genetică, ci și descoperire a formelor preadaptate, existente în populație, sau ieșirea din recesiune, prin interacțiune cu mediul, a unor mutații care există constant. Ceea ce fusese statistic neavantajos pînă atunci poate dezvălui avantaje nebănuite în noile condiții de viață; ele nu sînt produsul vreunei „previderi" finaliste a organismului, ci se acumulează tot pe parcursul interacțiunii cu mediul, dar în genotip el nu se conservă ca un mediu anume, ci ca o sursă de posibilități a căror realizare se obține ca o medie statistică, cu atît mai previzibilă cu cît posibilitățile sînt mai numeroase. Deci o certitudine invers proporțională cu incertitudinea numărului de variații.

Dacă evoluția ar fi o structură univoc determinată, atunci n-ar fi posibil să existe latențe ale devenirii genetice și, prin urmare, nici probabilitatea preadaptării, caracterul statistic al transformării biologice. Concluzia nu poate fi decît una, anticipată deja : *evoluția nu este o structură univoc determinată, ci deschisă unei determinări plurivoce prin interacțiuni aleatorii între diferitele nivele ale determinării structurale.*

Se pune întrebarea, adiacentă, dacă dependența determinismelor de la nivele superioare „slabe", de cele de la nivelele inferioare „tari", nu anulează specificul nivelelor structurale și autonomia reală a celor mai înalte, dacă organizarea lumii „de jos în sus" nu îngrădește fără drept de apel libertatea de acțiune a omului însuși, ca treaptă supremă a ordonării?

Răspunsul la întrebările de acest gen trebuie să pornească de la constatarea că, în fond; noul, realizîndu-se la nivele succesiv superioare (dobîndirea plusului de informație rezultat din complexitatea sporită a interacțiunilor), determinarea de la aceste nivele are la rîndu-i o pondere însemnată : acest spor de informație — deși nu exclude o dependență parțială a straturilor superioare față de cele inferioare — dă nivelelor superioare de organizare, determinismului corespunzător, o autonomie, o libertate specifică. Ele nu sînt suma mecanic constituită a determinărilor inferioare. Se cuvine adăugată și constatarea că există o ireversibilitate a structurilor — ca nouă expresie a constituirii lor în timp — adică straturile inferioare se pot regăsi în cele superioare, dar nu și invers, de unde putem conchide : întîi, că nivelele inferioare nu sînt doar trepte, etape sau momente spre cele superioare; în al doilea rînd, că nivelele superioare nu sînt rațiunea de a fi, scopul celor inferioare, după cum nu sînt nici efectul lor. Pe scurt, nivelele superioare sînt condiționate, nu determinate de cele inferioare, raportul de la inferior la superior nereducîndu-se la o cauzalitate lineară. Apelînd la domeniul biologiei, putem identifica unele confirmări vădite ale acestei aserțiuni : într-adevăr, structura fondului ereditar, ca nivel liminar al vieții, este o condiție a apariției formelor noi, dar nu va fi determinantă decît în cadrul unui sistem complex structurat, care să cuprindă și alte nivele; deci codul genetic nu cauzează variația, ci este materia ei primă. Pe plan mai larg, nu stratul filogenetic este determinantul decisiv și unic al evoluției, nu el cauzează inovația biologică și nici nu este scopul ei, ci „doar" o condiționează.

Fizicienii și, după ei, geneticienii și-au modificat optica asupra conceptului de succesiune absolută a evenimentelor. Dacă el putea spune ceva unui paleontolog care urmărește înșiruirea ortogenetică a fosilelor, unui filogenist ce reconstituie formarea speciilor sau chiar unui embriolog aflat în fața ivirii fătului printr-o succesiune de morfogeneze, el nu mai spune mare lucru geneticianului (precum nici fizicianului din domeniul particulelor elementare).

Determinarea este, deci, unică, de la cele mai profunde nivele de organizare a vieții, pînă la cele supreme, dar fiecare nou nivel vine cu un plus de certitudine — rezultat atît din nivelul superior al structurii, cît și din plusul de informație corespunzător — și cu o pluralitate de forme ale concretizării lui.

Un punct de vedere aparte împărtășește George Thomson cînd scrie : „Omul de știință trebuie să creadă că în natură există o anumită ordine rațională, dar el nu trebuie să presupună că natura ar fi supusă unui determinism total. Există temeiuri serioase pentru a presupune că determinismul nu are o răspîndire generală și că, probabil, el nu se extinde și asupra celor mai profunde nivele ale materiei. Cu toate acestea, însăși existența științei se bizuie pe

---

[7] Pentru a preveni din nou eventualele apropieri ce s-ar putea face între teza disjuncției determinării în „tare" și „slabă", și cea în „rigid" și „lax", atragem atenția că avem în vedere o succesiune practic nelimitată de grade ale accentuării dependenței unor forme de determinare, de altele. Ideea centrală este cea enunțată încă din titlul articolului: a *unității și pluralității determinării.*

presupunerea că există suficientă regularitate în desfăşurarea evenimentelor, pentru ca să fie posibile predicţii valabile"[8].

Inadvertenţele şi adevărurile se amestecă, în acest pasaj, aproape inextricabil. Astfel, este pozitiv faptul că se acceptă, ca principiu epistemologic, necesitatea postulării unei „ordini raţionale", că se admite prezenţa universală a legităţii (regularităţii) şi predicţiei. Am putea fi de acord chiar şi cu respingerea unui determinism „total", dacă prin aceasta s-ar înţelege fatalismul sau mecanismul determinismului univoc. Dar nu despre aceasta e vorba, întrucît autorul respinge ideea răspîndirii „generale" a determinismului, refuzîndu-i accesul, spre exemplu, în microcosmos („cele mai profunde niveluri ale materiei"). El consideră că acolo se află cele mai slabe raporturi de determinare — doar simple regularităţi — şi că, dimpotrivă, la nivele mai elevate („macro") ar stăpîni raporturi mai rigide. Chestiunea revine la teza discutabilă a fizicii moderne — inclusiv a geneticii, într-o oarecare măsură — conform căreia determinismul ar fi apanajul unui mod clasicizant de a înţelege lumea, în timp ce stadiul contemporan al ştiinţelor naturii îl respinge ca pe o specie de finalism, aşa cum probabilitatea s-ar fi substituit cauzalităţii.

În realitate, ştiinţa contemporană, şi cu deosebire epistemologia materialist-dialectică, menţin teleonomia în sistemul său categorial; însă, după cum a stabilit, printre altele, cibernetica, nu ca un scop transcendent sau antropomorfic, ci ca o realitate imanentă a structurii invariante, capabilă de autodeterminare.

În felul acesta, pe măsură ce structurile devin tot mai concrete, individualizate, ele dau un grad de autonomie relativă, (autodeterminare) tot mai accentuat; dar aceasta nu înseamnă că la nivelele inferioare, unde structurile au un grad mai mare de „abstractizare" (nediferenţiere), deci elementele întîmplătoare sînt preponderente, determinarea lipseşte sau dimpotrivă, este mai rigidă.

Prin determinare, elementele cu statut fortuit şi disponibil se constituie în structuri adecvate unui scop care depăşeşte nivelul iniţial şi, în mod simetric, structurile dau identitate şi sens evolutiv elementelor determinabile, introducîndu-le în regnul necesarului. Putem observa că unitatea contradictorie necesitate-întîmplare, la alt nivel element-totalitate, poate fi depăşit într-un plan superior: acela în care individualitatea genetică — ca şi inovaţiile întîmplătoare ereditare — se integrează succesiv în structuri şi sisteme, determinarea fiind totdeauna a unor elemente nestructurate care, valorificîndu-şi latenţele de integrare şi organizare, devin un ce determinat-structurat. Ceea ce părea o arhitectură rigidă şi imuabilă, existenţa lumii reale — admiţînd doar mutaţii intime — se dovedeşte în ultimă instanţă o *structură a devenirii* universale, care nu numai depăşeşte alternativa sincronic-diacronic, logic-istoric sau structură-determinare, ci pune într-o lumină nouă însăşi contradicţia nedeterminare-determinare.

Cea mai generală structură ontică, structura sistemelor cibernetice, introduce la loc de frunte categoria interacţiunii dintre sisteme reale, structura acestora conţinîndu-şi atît istoria determinantă, cît şi logica internă autoreglantă. Cauza şi scopul, nedeterminarea şi evoluţia se regăsesc, astfel, într-o stratificare a determinării de un tip special.

## CONSERVARE—TRANSFORMARE LA NIVEL CHIMIC

DE

ELENA BELLU

În etapa sa preştiinţifică — etapă care cuprinde laborioasele investigaţii, adeseori sterile, ale alchimiştilor, ca şi cercetările orientate de teoriile „chimiei principiilor" — chimia era întemeiată pe un corp de doctrine filozofice de origină aristotelică. Practica alchimiştilor era stimulată de convingerea că toate corpurile sînt transformabile în mod nelimitat, ignorînd exigenţele conservării atît sub aspect cantitativ, cît şi sub cel calitativ. Pentru ordonarea şi sistema-

[8] George Thomson, *Inspiraţie şi descoperire*, Bucureşti, Edit. enciclopedică română, 1973, p. 21—22.

tizarea numărului mare de substanțe și procese chimice cu care se opera, a fost formulat un număr restrîns de *principii* invariante, cu ajutorul cărora era explicată și marea diversitate a proceselor chimice. Astfel, cele trei principii — de ardere, volatilitate, solubilitate (reprezentate prin substanțele sulf, mercur, sare) — constituiau baza de sistematizare a cunoștințelor acumulate în experiențele chimice rudimentare ale acestei etape. Ulterior s-a abandonat identificarea principiilor cu corpuri concrete cunoscute și s-a recurs, pentru desemnarea lor, la anumite substanțe ipotetice cum ar fi *flogistonul*, reprezentant al principiului arderii, sau *caloricul*, presupus purtător substanțial al căldurii. Caracteristic pentru această etapă a chimiei este faptul că *aspectele cantitative ale conservării erau ignorate*, iar *transformările calitative erau puse pe seama unor cauze imaginare*, produse ale unor teorii aparținînd filozofiei naturii. Din aceste cauze, teoria chimică continua să aibă un conținut eronat și să reprezinte un obstacol în calea transformării chimiei în știință. Rezultatele negative ale practicii alchimiștilor au dus, în cele din urmă, la părăsirea prejudecăților atît de persistente și la formularea de către Robert Boyle a *principiului invariabilității calitative a elementelor* și la enunțarea primei definiții mai realiste a noțiunii de element chimic, ca „ultimul termen al descompunerii chimice"[1].

În această nouă viziune, *elementele chimice* nu vor fi asociate unor calități imaginare, ci considerate drept *componente reale ale corpurilor*, componente care pot fi obținute pe cale experimentală, prin analiză chimică. Astfel, ideea conservării începe să-și facă loc în chimie sub forma *principiului conservării calității elementelor*, formulat și ca principiu al inalterabilității substanțelor (Helmholtz). Această *teză fundamentală* va îndeplini o *funcție metodologică* în orientarea cercetărilor chimice, deoarece pune capăt uneia dintre marile contradicții dintre vechea teorie și practică experimentală și condiționează totodată realizarea unui însemnat pas înainte în analiza calitativă a substanțelor.

Însă principiul menționat nu putea fi întemeiat pe o bază riguros științifică atît timp cît aspecte cantitative esențiale ale proceselor chimice continuau să fie ignorate. Vechea stare de lucruri avea să fie lichidată sub influența fizicii newtoniene, orientată spre cercetarea laturilor cantitative ale mișcării, exprimabile în calculul matematic.

Chimia începe să se orienteze treptat spre *componentele cantitative ale reacțiilor* la care participă substanțele chimice. Enunțul principiului *conservării substanței sub aspect cantitativ*, respectiv invarianța greutății substanței în decursul transformării calitative, provoacă o adevărată cotitură în evoluția chimiei și va răsturna întregul sistem teoretic al chimiei din faza sa preștiințifică. Lavoisier a intuit semnificația majoră a greutății corpurilor angajate în procese chimice și ajunge la concluzia revoluționară, pentru acea vreme, că în procesele chimice greutatea substanțelor este constantă și, ca atare, determinarea greutăților substanțelor și produselor înainte și după experiență devine baza întregii activități și a exactității în chimie[2].

Cercetarea aspectelor cantitative, legate de greutatea substanțelor, a permis reafirmarea, într-o formă științifică, a principiului conservării calității elementelor în reacțiile chimice și a condiționat definirea elementului chimic „ca ultimă parte a analizei chimice"[3], care în nici o operație chimică nu poate pierde din greutatea sa ; în felul acesta s-a realizat o sinteză între aspectele cantitative și calitative ale elementelor chimice.

Reconstruirea sistemului teoretic al chimiei pe baze cantitative a determinat părăsirea noțiunii de „flogistic", ca principiu universal al arderii, locul acestui principiu imaginar revenind oxigenului (element descoperit încă de Priestley) ca participant real la procesele de combustie sub cele mai diferite forme de manifestare : foc, fermentație, respirație, calcinare a metalelor etc.

Deși principiul flogisticului, confruntat cu rezultatele măsurătorilor precise ale cantității de substanță, a părăsit scena științei, abandonat și de adepții săi cei mai rezistenți, concepția generală a chimiei principiilor a mai dăinuit cîteva decenii. Fidel inductivismului senzualist al lui Condillac, Lavoisier nu a știrbit poziția caloricului, deoarece măsurătorile experimentale ale cantităților de căldură ce însoțeau procesele chimice nu puneau sub semnul întrebării însuși statutul existențial al presupusei substanțe calorice, considerată imponderabilă. Savantul era consecvent cu programul său metodologic de a nu face nici o afirmație asupra unor fenomene ce depășesc limitele experimentului. Înlăturarea noțiunii de *principiu caloric* se va produce, după cîteva decenii, ca rezultat al cercetării cantitative a fenomenelor energetice și a descoperirii legii conservării și transformării energiei de către Robert Mayer și James Joule ; ea va impulsiona dezvoltarea tuturor ramurilor științelor naturii, îndeosebi a fizicii și chimiei.

Au fost corelate pe această cale două serii de transformări — cele de *substanță* și cele de *energie*, subordonate legilor specifice de conservare și transformare. Cercetările bilanțurilor ener-

[1] *Istoria generală a științei*, vol. II, București, Edit. științifică, 1971, p. 369.

[2] A. L. Lavoisier *Mémoire sur la dissolution des metaux*, *apud*. L. Scheler, *Lavoisier*, Ed. Seghers Paris, 1964 p. 93.

[3] A.L. Lavoisier, *Traité elementaire de la chimie*, ap. *Ibidem* p. 162.

getice ale proceselor chimice au permis stabilirea direcţiilor de desfăşurare a reacţiilor chimice, stabilirea reacţiilor posibile, precum şi desemnarea acelor condiţii în care o reacţie nu se poate produce, ceea ce a contribuit la creşterea funcţiei predictive a teoriei în chimie. Această direcţie de cercetare, consacrată variaţiilor energetice care însoţesc procesele de transformare chimică, a generat o *metodă fenomenologică* de cercetare care urmărea variaţiile mărimilor macroscopice direct măsurabile, făcînd abstracţie de structura internă a substanţei.

Principiul conservării cantităţii de substanţă în reacţiile chimice a fost extins asupra componenţilor elementari ai substanţei. Şi astfel, principiul de conservare formulat de Lavoisier a declanşat dezvoltarea chimiei exact în direcţia interzisă de savantul francez, şi anume spre *descoperirea structurii interne a substanţei*. Dalton a fost cel care a intuit că nu este suficientă cîntărirea greutăţilor globale ale substanţelor antrenate în reacţiile chimice. „Una din sarcinile principale ale cercetării constă în aceea de a demonstra însemnătatea determinării greutăţii relative a particulelor elementare ale corpurilor simple şi compuse, a determinării numărului particulelor elementare simple (atomi — *n.n.*), care formează particula compusă (molecula — *n.n.*) şi numărul particulelor mai simple care compun particulele mai complexe"[4]. Dalton ajunge la formularea *legii proporţiilor multiple* în combinarea chimică ; respectiv elementele participă la formarea diferitelor substanţe în proporţii cantitative strict determinate, un multiplu al aceleiaşi raţii elementare de substanţă. Astfel, ipoteza atomistă a pătruns în sistemul noţional al chimiei, deşi mulţi chimişti o considerau încă drept o rămăşiţă neavenită din etapa preştiinţifică a chimiei.

Datorită, însă, marii sale eficienţe practice, ipoteza atomistă a fost acceptată ca ipoteză de lucru şi de cei mai sceptici ; multă vreme a dăinuit distincţia dintre *atomii chimici*, subordonaţi principiului conservării masei, raţii de substanţă cu greutate constantă, caracteristici fiecărui element chimic, determinabili cu ajutorul măsurătorilor cantitative, şi *atomii fizici*, construcţii ipotetice vizînd corpusculi de materie, pietre de temelie ale sistemelor substanţiale. Această opoziţie avea să fie înlăturată definitiv abia în secolul al XX-lea, cînd cele două reprezentări se contopesc în imaginea unitară *a atomului real*, verigă în lanţul structural al materiei, purtător al proprietăţilor chimice şi fizice ale substanţei şi care a devenit obiect de cercetare atît pentru chimie, cît şi pentru fizică.

Principiul de conservare a masei şi principiul invariabilităţii elementelor chimice devin general acceptate de chimiştii secolului al XIX-lea, în ciuda unor divergenţe privind interpretarea structurii substanţei, a naturii legăturii chimice, a valenţei, asigurînd astfel unitatea ştiinţei chimiei care era într-un proces de permanentă înnoire. Deşi ipoteza atomistă nu fusese unanim recunoscută, ea nefiind confirmată experimental, a fost totuşi admisă ca o bază pentru unificarea nomenclaturii şi a simbolisticii chimice. Astfel, au fost elaborate simbolurile chimice în vigoare şi astăzi, care desemnează elementele participante la reacţiile chimice, prin iniţialele denumirilor lor, fiecare simbol exprimînd de fapt unitatea dintre aspectul calitativ şi cantitativ al substanţei, conform celor două mari principii de conservare aplicate în chimie. Combinarea între două elemente este exprimată, de pildă, prin : $H_2 + Cl_2 \rightleftharpoons 2HCl$, adică *1* moleculă Hidrogen + *1* moleculă Clor $\rightleftharpoons$ *2* molecule de acid clorhidric. Exprimarea simbolică a reacţiei respectă principiul de transformare calitativă şi conservare cantitativă a substanţei şi principiul conservării calităţii elementelor componente, care, deşi au fost integrate într-o nouă combinaţie (acidul clorhidric), se regăsesc în produsul final al reacţiei şi pot fi puse în libertate printr-o reacţie de descompunere.

Numărul de elemente chimice care intră în cîmpul vizual al chimiei a crescut vertiginos. Astfel, aproximativ într-o jumătate de secol numărul elementelor chimice cunoscute s-a dublat: 30 în tabelul de clasificare al lui Lavoisier şi 63 în tabelul de clasificare al lui Mendeleev. Marea varietate calitativă a obiectului chimiei a generat unele probleme metodologice privind ordonarea materialului faptic, pe baza unor legături interne, în vederea construirii unui sistem coerent comparabil cu cel al fizicii. În acest sens, au existat unele încercări de interpretare a diversităţii substanţelor chimice, căutîndu-se termeni comuni care să constituie temelia unificării sistemului.

Fără a avea în vedere principiul invariabilităţii calitative a elementelor în procesele chimice, a fost formulată ideea că marele număr de elemente chimice ar fi doar o variaţie cantitativă a unui element unic. Savantul englez W. Prout, angajîndu-se pe calea deschisă de Dalton privind acţiunea legii proporţiilor multiple în reacţiile chimice, a ajuns la concluzia că toate elementele chimice ar reprezenta forme condensate ale atomului de hidrogen ; dacă greutatea atomică a elementelor constituie un multiplu întreg al greutăţii atomului de hidrogen, părea evident că celelalte elemente s-au format prin condensarea în proporţii diferite a celui mai uşor element[5]. Această idee se înfăţişa ca foarte raţională şi a cucerit adeziunea multor savanţi ai

[4] Michele Giua, *Storia della chimica*, ed. în lb. rusă, Moscova, 1966, p. 166.
[5] *Ibidem*, p. 198.

timpului, între care J.B. Dumas și William Crookes. Acesta din urmă presupunea chiar existența unui element primar — *protyl* — ,idee nu prea îndepărtată de concepția anticilor.

Preocupările de a conferi o mai mare coerență internă sistemului noțional al chimiei erau justificate, deși ele nu se puteau solda cu rezultate concludente în contextul cunoștințelor de atunci. Diversitatea calitativă era concepută ca rezultatul unei creșteri liniare cantitative a masei unui element identic din punct de vedere calitativ. Această problemă și-a găsit *soluția științifică* doar odată cu pătrunderea la un nivel mai profund al structurii materiei, la nivelul intraatomic, prin descoperirea particulelor elementare.

Diversitatea calitativă a atomilor a devenit explicabilă pe seama unui număr restrîns de particule — protoni, neutroni, electroni — integrați în proporții cantitative diferite în structurile corespunzătoare atomilor elementelor chimice. Explicarea varietății calitative a atomilor, pornind de la trei particule elementare integrate în sistemele atomice, a confirmat simburele rațional al anticipărilor înaintașilor. Însă atomii elementelor chimice se comportă ca sisteme unitare, calitativ distincte, ireductibile la suma părților componente. În procesele chimice ei acționează în conformitate cu principiul conservării calității elementelor, respectiv principiul conservării integralității atomilor.

Descoperirea electronului și a radioactivității în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea condiționează cercetările ulterioare cu privire la structura internă a atomului și întreaga chimie este reașezată pe noi fundamente teoretice.

Situarea electronului la temelia interpretării legăturii chimice marchează un moment de discontinuitate în evoluția chimiei, trecerea chimiei în faza sa *„non-lavoisiană"*[6]. În această nouă etapă a chimiei, principiul invariabilității calitative a elementelor nu mai are o valoare absolută. Elementele radioactive sînt elemente instabile, care, datorită restructurării interne a nucleului și a structurilor electronice, nu se supun principiului conservării calității elementelor. Ca atare, atomii elementelor radioactive nu se conservă sub aspect calitativ, ci se transformă în atomi ai altor elemente. *Ritmul* procesului de dezintegrare devine o caracteristică individuală a speciilor de atomi, definită ca *„timp de înjumătățire"* — $T^1/_2$.

Procesele radioactive, însă, deși se pot manifesta și în cadrul unor reacții chimice, se produc la un nivel mai profund de organizare decît cel chimic. În fenomenul de transmutație a elementelor sînt antrenate procese nucleare, la nivel subchimic de organizare, în structurile interne ale atomilor.

O altă particularitate a noii etape în dezvoltarea fizicii și chimiei este *contopirea celor două principii fundamentale* de conservare a masei și energiei *într-un principiu unic, principiul conservării și transformării masei și energiei*, care dezvăluie o strînsă interdependență dintre masă și energie, conform vestitei formule a lui Einstein : $E = mc^2$.

Potrivit teoriei relativității, masa — considerată una din trăsăturile esențiale ale substanței — nu mai reprezintă un component invariabil în toate împrejurările, ci apare ca o variabilă dependentă de variația energiei. În cazul proceselor chimice însă, procese desfășurate cu menținerea integralității atomilor, variația masei este neglijabilă în raport cu cantitățile macroscopice de substanțe angajate în procesul reacției și, ca atare, legea conservării masei își păstrează valabilitatea.

În cazul transmutațiilor nucleare, soldate cu transformarea calitativă a elementelor chimice, cadrul de aplicabilitate a principiului lui Lavoisier este depășit. Astfel, în urma reacțiilor nucleare se constată că masa atomilor elementelor rezultate este diferită de masa atomilor elementelor inițiale, deoarece la nivelul subatomic de organizare a materiei masa încetează să fie o însușire strict aditivă. Pierderea constatată, denumită *defect de masă*, a fost pusă pe seama degajării energiei sistemului, care a determinat modificarea corespunzătoare de masă conform relației lui Einstein. În aceste transformări, legile de conservare nu se mai verifică luate separat, ci în unitatea dialectică a masei și energiei.

Etapa contemporană a chimiei se caracterizează, deci, prin : a) interpretarea electronică a legăturii chimice ; b) descoperirea legăturii genetice dintre însușirile chimice ale substanței și structura internă a atomului ; c) descoperirea radioactivității, respectiv a schimbării calitative a atomilor ; d) extinderea activității de sinteză întemeiată pe cunoașterea structurii moleculare a substanței și a corelației dintre structură și însușiri ; e) studiul domeniilor de interferență dintre fenomenele fizice și chimice și constituirea unor discipline integrate : chimia fizică, fotochimia, electrochimia, radiochimia ș.a.

În analizele sale consacrate evoluției cunoașterii științifice, G. Bachelard acordă o semnificație deosebită chimiei moderne, considerată drept o expresie a *discontinuității, a ruperii epistemologice* în desfășurarea istoriei cunoașterii. În referirile sale la transformările produse în conținutul noțiunilor chimiei, Bachelard insistă asupra transformărilor pe care le-a suferit no-

[6] Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, P.U.F., Paris, 1940, p. 69.

ţiunea de *substanţă*. „Oricare substanţă simplă — precizează el — se întemeiază pe o substructură"[7], deoarece proprietăţile chimice ale substanţei rezultă din interacţiunile părţilor componente ale atomilor. Atribuind *electronului* rolul de *piatră de temelie a substanţei*, Bachelard afirmă că dispare însuşi obiectul real al chimiei, ca efect al dispariţiei electronului în procesul denumit impropriu de „anihilare" a perechii electron-pozitron, în condiţiile unei coliziuni puternice. Fără să ţină seama de faptul că electronul angajat în această transformare nu este identic cu electronul, parte a atomului — purtător al interacţiunilor chimice —, Bachelard ajunge la concluzia că „din perspectiva chimiei moderne substanţa se anihilează, devine nimic"[8].

Deşi filozoful francez se declară de acord cu unul din principiile metodologice ale ştiinţelor, care pretinde ca cercetările să ţină seama întotdeauna de nivelul de organizare la care se află situat obiectul de studiu, în acest caz însă, desconsiderînd particularităţile calitative ale diferitelor nivele, el extrapolează rezultatele experimentale produse în anumite condiţii la nivelul subatomic asupra proceselor proprii unui nivel superior de organizare a sistemelor materiale. Astfel, Bachelard atribuie electronului — parte a sistemului atomic, participant la interacţiunile chimice — comportarea electronului liber în coliziune cu antiparticula sa, pozitronul, avînd ca efect dispariţia perechii de particule substanţiale şi transformarea lor în fotoni $\gamma$ cu un conţinut energetic foarte înalt, după ecuaţia :

$$e^- + e^+ \longrightarrow h\nu$$

În reacţiile chimice însă, la care participă *atomi integrali*, electronul poate migra de la un atom la altul — în cazul reacţiilor ionice — sau se poate împerechea cu electronul unui alt atom — în cazul reacţiilor covalente — fără să dispară din reacţie, în concordanţă cu exigenţele principiului conservării numărului de electroni.

Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere faptul că nici procesul numit impropriu „de anihilare" nu se produce în opoziţie cu cerinţele legii de transformare şi conservare a masei şi energiei. Masa de repaus a substanţei nu dispare fără urmă, ci trece în masa de mişcare a particulei de radiaţie $\gamma$, electromagnetică, concretizînd capacitatea de transformabilitate reciprocă a particulelor materiale de substanţă şi cîmp.

Pe o poziţie similară cu cea a lui Bachelard se află şi fizicianul A. March, care, luînd în discuţie acelaşi fenomen de „transformare a perechilor de particule în cuante de cîmp", ajunge la concluzia încălcării legii de conservare, dar în sens invers. El afirmă, de astă dată, „crearea masei din neant, cînd din radiaţie se formează o pereche de electron-pozitron"[9]. Această afirmaţie contrazice vechiul şi permanentul principiu al conservării, formulat încă de Lucreţiu sub forma relaţiei de cauzalitate : „din nimic nimic nu se naşte"[10], principiu care a întemeiat gîndirea materialistă şi deterministă şi se află la baza activităţii practice umane. Identificarea radiaţiilor cu nimicul, neantul, este consecinţa aceluiaşi viciu metodologic de confundare a nivelelor. În acest caz, masa constantă a corpurilor este considerată un parametru indispensabil pentru toate sistemele fizice şi identificat cu atributul materialităţii.

Este însă un merit al lui Bachelard faptul că aduce în obiectivul reflexiei filozofice contemporane *caracterul constructiv al chimiei moderne*. El acordă o deosebită semnificaţie operaţiilor de sinteză, prin care chimistul devine constructorul unor forme noi de substanţe, substanţele de sinteză, depăşind cu mult cadrul substanţelor naturale. G. Bachelard stabileşte o demarcaţie netă între metoda chimiei moderne şi metoda chimiei lavoisiene. Dacă în trecut, arată el, în chimie se descriau însuşirile unor substanţe izolate din natură, astăzi chimistul proiectează substanţe cu însuşirile dorite. Ca atare, *descrierea substanţei* devine *normativă*, depinzînd de proiectele raţionale şi de operaţiile experimentale efectuate pentru producerea ei : o substanţă poate fi definită mai curînd prin *„coerenţa* principiilor raţionale care coordonează însuşirile sale, decît prin *coeziunea* sa internă"[11]. Bachelard propune un triplet de categorii menit să reflecte diferitele etape parcurse de cunoaşterea ştiinţifică : *„sub-stance"*, *„sur-stance"*, *„ex-stance"*[12]. Termenul de *„sub-stance"* ar circumscrie obiectul chimiei lavoisiene, iar termenii de *„sur-stance"* şi *„ex-stance"* ar corespunde liniilor noi profilate în cercetarea chimică : interpretarea fenomenului chimic în legătură cu procesele desfăşurate la nivelul subchimic, precum şi dependenţa însuşirilor substanţelor chimice de proiectul ideal care a stat la baza realizării lor. Ţinînd sema de locul chimiei contemporane în sistemul ştiinţelor, se impun, după părerea noastră, unele corective la interpretările mai sus menţionate ale lui Bachelard.

---

[7] *Ibidem*, p. 61.
[8] *Ibidem*, p. 64.
[9] A. March, *La phisique moderne et ses théories*, Gallimard, 1965 p. 115.
[10] Lucreţiu, *Poemul naturii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 29.
[11] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 78.
[12] *Ibidem.*

Chimia secolului al XX-lea, deşi şi-a extins în mod spectaculos aria investigaţiilor sale, îşi conservă obiectul de cercetare — studiul transformării calitative ale *substanţei*. În cadrul reacţiilor chimice, materia se manifestă sub forma proceselor substanţiale, în concordanţă cu legile de conservare ale chimiei lavoisiene. Punînd accent pe înnoirile produse în conţinutul şi metodele aplicate în chimie, Bachelard trece cu vederea elementele de continuitate, de permanenţă. Chimia a devenit astăzi o ştiinţă mai exactă şi mai fecundă pentru că se întemeiază pe cunoaşterea legilor care acţionează la nivelurile infraatomice, cu concursul cărora chimistul descrie, explică şi prevede comportarea substanţelor cercetate şi prescrie producerea de substanţe noi. Chimia a încetat să fie pur substanţialistă deoarece nu se limitează la studiul substanţei în condiţii de izolare faţă de alte fenomene, ci are în vedere modul de comportare al formelor concrete de substanţă în interacţiune cu diferite forme de radiaţie care constituie obiect de studiu al unor discipline de graniţă — fotochimie, radiochimie, electrochimie. Însă *obiectivul ultim al chimiei* continuă să fie şi astăzi, ca şi acum două secole, *studierea şi transformarea substanţei chimice*. Şi în acest caz, se manifestă linia de continuitate în istoria chimiei şi puntea de legătură între elementele de discontinuitate ce marchează salturile calitative în istoria chimiei. C.D. Neniţescu, în tratatul său de *Chimie generală*, a definit chimia drept „ştiinţa despre *substanţe*" care „se ocupă de formele naturale ale *substanţelor* (s.n.), de obţinerea lor pe căi artificiale în laborator şi în industrie, de structura lor, de proprietăţile lor fizice, de transformările lor în *substanţe* noi ..." [13].

Într-o lucrare mai recentă, consacrată unor probleme filozofice ale chimiei, autorul, M. A. Parniuk, defineşte chimia în acelaşi sens ca ştiinţa care studiază procesele de formare, descompunere, reorganizare a variate *sisteme supraatomice de substanţă* (particule, molecule, macromolecule ş.a.)[14]. Iar V. I. Kuznețov defineşte substanţa chimică ca „sistemul particular de *substanţă* — molecule, ioni, radicali liberi, combinaţii moleculare, combinaţii superficiale, particule coloidale şi cristale primare — formate pe calea legăturilor chimice" şi precizează, în continuare, că la „baza organizării chimice a substanţei se află interacţiuni interatomice condiţionate de însuşirile ondulatorii ale electronilor de valenţă, care aparţin atomilor aflaţi în „interacţiune" [15]. În interacţiunile chimice electronii de valenţă intervin ca părţi ale sistemelor integrale ale atomilor, şi nu ca entităţi aflate în stare liberă.

Ca urmare a descoperirii *radioactivităţii* de către Becquerell şi soţii Marie şi Pierre Curie a fost stabilită relaţia dintre structura nucleului şi structura electronică a atomului, aceasta din urmă fiind totodată solidară cu chimismul atomului. Ca atare, reacţiile chimice care se petrec cu participarea elementelor radioactive nu se mai desfăşoară în concordanţă cu principiul invariabilităţii calitative a elementelor chimice prezente în reacţie. Dacă în reacţiile obişnuite rezultatul reacţiei sînt molecule modificate faţă de cele iniţiale însă cu conservarea integralităţii atomilor, în reacţiile radioactive rezultatele reacţiei presupun atomi modificaţi sub aspect calitativ :

$$^{11}_{7}N + ^{4}_{2}He \longrightarrow ^{17}_{8}O + ^{1}_{1}H$$

În acest caz, însă, nu mai avem de-a face cu o simplă reacţie chimică, în care structura interioară a atomilor participanţi se conservă, ci am trecut în domeniul reacţiilor nucleare care provoacă transformări interne ale atomilor înşişi şi, în consecinţă, formarea unor atomi calitativi deosebiţi de cei iniţiali. „Transformarea radioactivă nu mai este o transformare chimică normală, care se produce cu conservarea individualităţii atomilor. În substanţa radioactivă ceea ce se modifică este însuşi atomul" [16], preciza Marie Curie.

Studiul fenomenului de radioactivitate a evidenţiat necesitatea introducerii factorului *timp* ca etalon de măsură a duratei de existenţă a unui element. În consecinţă, fizica şi chimia vor avea în vedere şi caracteristicile temporale ale elementelor, considerate în trecut invariabile, deci independente de timp. Extinderea ariei de aplicare a factorului temporal în definirea sistemelor materiale este caracteristică progresului cunoaşterii ştiinţifice.

Surprinderea corelaţiei între modul de aşezare a atomilor şi însuşirile fizico-chimice ale moleculei a permis extinderea ariei de aplicare a principiului conservării. A devenit evident că nu există o relaţie univocă între *compoziţia* moleculelor şi însuşirile acestora, deoarece intervine un al doilea factor în determinarea însuşirilor, şi anume *structura*. Schimbarea calităţii substanţelor se dovedea a fi efectul fie al schimbării compoziţiei, fie al îmbogăţirii cu încă o caracteristică generală, şi anume, cea a *unităţii dintre compoziţie (elemente) şi interacţiunile corespunzătoare (structura)*, la nivel atomo-molecular de organizare a materiei. Iar *structura chimică* desemnează *modul de*

---

[13] C. D. Neniţescu, *Chimia generală*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1963, p. 337.

[14] M. A. Parniuk, *Gnoseologhiceskie i soţialnie problemi razvitie himii*, Kiev, 1974.

[15] V.I. Kuznețov, *Evoluţia predstavlenii ob osnovnih zakanali himii*, Izd. Nauka, Moscova, 1962, p. 245.

[16] M^me^ P. Curie, *Traité de radioactivité*, Gauthiers Villars, Paris, 1910, p. 387.

*ordonare al atomilor în moleculă precum și ansamblul interacțiunilor dintre atomi.* Structura va apare ca latura relativ invariantă, conservatoare a sistemului chimic.

Studierea corelațiilor structurale intramoleculare și posibilitatea reproducerii lor a potențat considerabil *sinteza chimică*, devenită *principala metodă de cercetare* a chimiei în noua sa etapă de dezvoltare și calea pe care s-a angajat chimia pentru multiplicarea produșilor necesari activității umane. Sinteza unei substanțe presupune construirea acelei structuri care generează însușirile urmărite. Cercetarea structurilor în natura nevie s-a dezvoltat în etape , pe măsura descoperirii nivelelor structurale ale sistemelor moleculare. Inițial, chimia a ocupat locul de avangardă în descoperirea structurii substanței la nivel molecular. Folosind rezultatele cercetărilor în chimie din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, fizica pătrunde la un nivel mai profund, cercetînd structura internă a atomilor, cunoștințe care condiționează noile interpretări ale structurilor chimice înseși. Al treilea nivel de cercetare a structurilor este cel al nucleului, studiat de mecanica cuantică. În prezent, știința contemporană întrevede și un al patrulea nivel structural, cel subcuantic.

Ca urmare a studierii nivelelor mai profunde de organizare a substanței, interpretarea nivelelor superioare devine mai completă și mai aptă pentru formularea cantitativă a unor legi mai generale. De pildă, repetarea periodică a însușirilor fizico-chimice a elementelor, fenomen legic surprins de mai mulți cercetători, formulat într-o lege generală de către M.I.Mendeleev, și-a aflat explicația cauzală în urma descoperirii structurii interne a atomilor ; repetarea însușirilor elementelor s-a dovedit a fi determinată de reproducerea periodică a structurii stratului electronic exterior al atomilor. Astfel, atomii metalelor alcaline posedă cîte un singur electron pe ultima orbită. pe care îl pierd cu ușurință, ceea ce explică electropozitivitatea lor marcată, iar atomii halogenilor posedă cîte 7 electroni de valență, din care cauză manifestă o electronegativitate accentuată, atrăgînd cu ușurință un electron pentru completarea octetului lor electronic.

Cercetarea corelației dialectice dintre invarianță și transformare a permis formularea unei teze generale după care invarianța structurală a unor sisteme materiale este o condiție fundamentală a evoluției ascendente a materiei. Cercetările structurii interne a atomilor au permis explicarea procesului de formare a elementelor chimice.

Au fost formulate noi legități, — principiul lui Hund și principiul lui Pauli — care acționează în procesul universal de edificare al atomilor. Sînt legi ale diversificării calitative a substanței și reprezintă noi concretizări ale principiului universal de conservare și transformare a materiei. Legile menționate sînt *legi de sistem*, deoarece orientează modul de constituire a noilor structuri în funcție de structurile preexistente ale sistemelor atomice. Conservarea structurii atomului i elementului anterior condiționează procesul de apariție a elementului ulterior în sistemul elementelor.

*Invarianța structurală* a unor formațiuni materiale reprezintă o condiție necesară pentru evoluția ascendentă a materiei în natura nevie și la niveluri supraatomice de organizare. Transformările în direcție ascendentă a sistemelor chimice din natură se produc pe linia compușilor organici, care conțin structuri stabile, ce se pot integra în sisteme moleculare supraordonate. Elementul structural de bază al acestor compuși este legătura chimică covalentă care prezintă o stabilitate foarte accentuată, asigurînd astfel conservarea structurilor moleculare ce constituie materialul de construcție a polimerilor biochimici.

Ideea *unității lumii vii* se întemeiază astăzi pe cunoștințe solide privind *unitatea de compoziție, de structură și de funcționalitate a tuturor sistemelor vii*, de la organismul cel mai simplu al bacteriilor pînă a organismul uman. Jacques Monod subliniază impresionanta analogie a structurii și a mecanismului chimic prin care se realizează procesele metabolice esențiale vieții. Este cunoscut rolul important pe care îl îndeplinesc proteinele în realizarea trăsăturilor specifice ale organismelor vii, cum sînt creșterea, ereditatea, adaptarea și realizarea echilibrului dinamic cu mediul înconjurător. Proteinele sînt macromolecule cu greutăți moleculare imense, alcătuite din încatenarea unor aminoacizi cu structuri complexe. Avînd o înaltă specificitate, varietatea calitativă a proteinelor este nelimitată și corespunde marii diversități a organismelor vii. Însă, dincolo de această imensă variație. se afirmă o uimitoare analogie de compoziție, asigurată de prezența a numai 20 de specii chimice diferite, sub forma aminoacizilor, care participă la structurile tuturor proteinelor ce intră în alcătuirea sistemelor vii. „Această monotonie de compoziție constituie una din cele mai izbitoare ilustrări a faptului că marea diversitate de structuri *macroscopice* a ființelor vii se întemeiază, în fapt, pe o unitate profundă și nu mai puțin remarcabilă de compoziție și de structură *microscopică*"[17]. Corelația dintre diversitatea macroscopică și unitatea microscopică este repetarea la alt nivel de organizare a corelației menționate dintre diversitatea elementelor chimice și identitatea particulelor elementare componente ale atomului.

---

[17] Jacques Monod, *Le hazard et la nécéssité*, Ed. du Seuil, Paris, 1970, p. 51.

Una din cele mai remarcabile realizări ale științei secolului nostru a fost descoperirea *mecanismului transmiterii ereditățîi* în cadrul descendenților aceleiași specii. Descoperirea rolului ADN în transmiterea informației ereditare și a structurii acesteia (Watson și Crick) constituie una din acele performanțe revoluționare ale științei care marchează salturi în relația om-natură. Este un adevăr recunoscut astăzi că ereditatea, transmiterea însușirilor la o generație de urmași, este asigurată pe calea conservării structurii ADN, care constituie purtătorul material al informației genetice. Invarianța structurală a ADN este condiția necesară pentru menținerea caracterelor ereditare ale speciei. Sursa internă a variabilității este mutația structurii moleculei ADN. Deși structura moleculei ADN are o remarcabilă capacitate de autoconservare, ea conține în sine și posibilitățile imanente de transformare, care constituie izvorul modificărilor ereditații. J. Monod admite existența unei legi generale a structurii materiei care exprimă corelația internă dintre acumulările perturbărilor de natură cuantică a structurilor microscopice și transformările calitative ale sistemelor macroscopice [18]; corelația dintre mutația structurii ADN și variația ereditară a sistemelor vii este astfel o expresie a legii generale menționate, la nivelul organizării biologice. Deși biologul francez, în interpretarea mecanismului de transmitere a ereditații, pune în evidență caracterul dialectic al acestui proces — corelația dintre cantitate-calitate. acumulare-salt, relația complexă dintre parte și întreg în cadrul sistemelor biologice — el ajunge, în mod surprinzător, la concluzii filozofice opuse celor ce rezultă în mod firesc din chiar faptele amintite. El absolutizează caracterul conservativ al structurii, ca singura necesară, punînd pe seama contingenței posibilitățile contrare — cele de transformare — proprii aceleiași structuri. După opinia lui J. Monod, comportarea ADN „sfidează orice descriere dialectică", deoarece sistemul molecular ADN „este în esență cartezian și nu hegelian : celula este în esență o mașină" [19].

În pofida datelor corect și interesant analizate, el identifică celula cu un mecanism de tip cartezian, deși pe parcursul multor pagini anterioare, tot el demonstra, prin enumerarea unor însușiri generale, caracterul de sistem integral al sistemului viu. Accentuînd în mod unilateral invarianța structurii mecanismului reproductiv, J. Monod pune evoluția pe seama unor mutații întîmplătoare, a hazardului în transformările ereditare și neagă existența unei necesități interne care să întemeieze evoluția ascendentă în lumea vie, necesitate manifestată prin șirul infinit al întîmplărilor. „Hazardul pur — scrie J. Monod — ... stă la rădăcina prodigiosului edificiu al evoluției" [20].

Această concluzie filozofică antidialectică, de natură reducționistă, este expresia contradicțiilor existente în concepția despre lume a unor savanți între elementul dialectic materialist, de origine intraștiințifică, și elemente nedialectice, chiar idealiste, de origine extraștiințifică, consecință a prejudecăților, a influențelor ideologice exercitate asupra conștiinței unei generații [21].

În discuțiile filozofice contemporane dintre biologi se remarcă o tendință de critică a reducționismului, deoarece acesta acționează frenator asupra dezvoltării teoriei științifice.

În acest sens, la cel de al 16-lea Congres mondial de filozofie au fost prezentate o serie de comunicări consacrate criticii interpretărilor reducționiste ale fenomenului biologic și evidențierii actualității problemei. „Complexitatea ireductibilă și organizarea internă a vieții — afirmau, în comunicarea lor, cercetătorii C.A. H.Bigger și C. P. Bigger — , impune menținerea deosebirii calitative dintre nivelul biologic și cel fizico-chimic al materiei", căci viața nu este „o supă chimică, ci manifestă o mare diversitate de agenți funcționali, care apără integralitatea ei chimică la nivelul indivizilor și al speciei" [22]. În același cadru, cercetătoarea I. Apostolova afirma că „biologia ne conduce spre ideea de constanță și determinare împotriva nedeterminării și a hazardului considerat ca fapt primar" [23].

Dezvăluirea corelației genetice dintre infrastructurile microscopice și suprastructurile macroscopice ale sistemelor vii constituie nu o justificare a reducționismului ci un îndemn la descoperirea particularităților structurale și a legilor de conservare și transformare ale fiecărui nivel de organizare.

Într-o analiză critică întreprinsă de către un cercetător ungur asupra soluției promovate de Monod, aceasta este calificată drept „reducționism structuralist-fizicalist", deoarece particularitățile sistemului viu, ca totalitate autoreglatoare, sînt deduse, în cele din urmă, din

---

[18] *Ibidem*, p. 126.

[19] *Ibidem*, p. 115.

[20] *Ibidem*, p. 127.

[21] Vezi și Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Maspero, Paris, 1975, p. 128.

[22] *16 th World Congres of Philosophy, 1978. 27 aug.—2 sept. 1978, Düsseldorf, Section Papers*, p. 93.

[23] *Ibidem*, p. 73.

mecanismul invariant al componenților chimici celulari, tratat în spiritul legilor termodinamicii [24].

Metodologia dialectică de cercetare impune considerarea sistemelor ca ierarhii complexe de structuri ale căror nivele de organizare precum și legi de funcționare nu pot fi identificate și nici studiate în afara corelației interne din cadrul sistemelor integrale la componența cărora participă.

Științele contemporane dezvăluie noi manifestări ale legilor de conservare și transformare, față de care gîndirea filozofică materialist-dialectică nu poate rămîne indiferentă. În deschiderea ei permanentă spre științe, filozofia marxistă își îmbogățește conținutul cu noi generalizări, dezvăluind astfel aspecte noi la nivele tot mai profunde ale dialecticii din natură, printre care se numără unitatea contradictorie dintre conservare și transformare.

# CU PRIVIRE LA EXPLICAȚIA ȘTIINȚIFICĂ

DE

CORNEL DAMIAN

Un aspect al explicației în științe, care merită a fi cercetat, este acela al rolului ei în descoperirea legilor științifice. Sub acest aspect, explicația apare ca ascensiune de la fapte, sau generalizări empirice spre legi, și nu ca derivare a unor fapte sau legi mai puțin generale din legi mai generale [1].

Analiza unor descoperiri din biologia teoretică poate arunca o anumită lumină asupra acestui aspect al explicației. În cele ce urmează, vor fi invocate cîteva exemple din genetica clasică.

1. Examinată în ordinea descoperirii, explicația științifică este interpretare de generalizări empirice, tradusă într-un model capabil să le justifice. Interpretarea se finalizează într-un răspuns la întrebarea : *de ce* au loc relațiile exprimate de generalizările empirice? Ca mișcare a gîndirii, ea este inferență a unor entități inobservabile, plauzibile în raport cu informația conținută în generalizările empirice, și a unor relații între aceste entități. Modelul explicativ odată construit trebuie să permită derivarea deductivă a generalizărilor empirice și a faptelor care au stat la baza acestor generalizări. Această derivare o constituie o confirmare a adecvării modelului. Testarea modelului, adică derivarea din el a unei consecințe verificabile (predicție) și organizarea unui experiment care poate să confirme sau să infirme așteptările, trebuie considerată parte constitutivă a demersului explicativ. Testarea conferă modelului — care, în raport cu generalizările empirice de la care pleacă interpretarea, este numai plauzibil — forța certitudinii.

Descoperirea *legii segregării independente a factorilor ereditari* (gene), de către G. Mendel, și a *legii caracterelor legate de sex*, de către Th. Morgan și colaboratorii săi, pot fi invocate în sprijinul caracterizării de mai sus.

Generalizările empirice degajate de către Mendel din experiențele de hibridare la mazăre erau următoarele : toți indivizii din *prima generație filială* ($f_1$) manifestă caracterul unei singure linii parentale ; *în a doua generație filială* ($f_2$) apar ambele caractere alternative care definesc cele două linii parentale ; caracterul exprimat în exclusivitate în generația $f_1$, apare la majoritatea indivizilor din generația $f_2$ ; proporția în care sînt exprimate cele două caractere alternative în generația $f_2$ este de aproximativ 3 :1 ; în $f_2$, caracterele sînt exprimate în formă pură.

De vreme ce în generația $f_2$ se regăsesc exprimate ambele caractere ale primei generații parentale, este plauzibil ca transmiterea lor să fie controlată de unități ereditare distincte ; întrucît în generația $f_2$ caracterele primei generații parentale sînt exprimate în formă pură, este plauzibil ca nici unul din factori să nu-l modifice pe celălalt în procesul transmiterii de la o generație la alta ; dat fiind că în generația $f_1$ este exprimat numai unul din caractere iar în gene-

---

[24] Farkas Lászlo, *Cu privire la filozofia naturii și la terapia socială a lui Jacques Monod*, în „Magyar filozofiai szemle", nr. 1—2/1973.

[1] Vezi M. Bunge, *Scientific Research*, vol. II, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New-York, 1967, p. 7.

ra̧ția $f_2$, ambele, este plauzibil ca unul din factorii ereditari să împiedice manifestarea celuilalt în generația $f_1$, fără a-l modifica însă. Toate acestea, ca și proporția în care sînt exprimate cele două caractere în generația $f_2$, fac plauzibil ca transmiterea caracterelor de la o generație la alta să fie controlată de perechi de factori ereditari (gene) care segregă, fiecare gamet primind numai unul din factori.

Să admitem deci că transmiterea caracterelor la generațiile $f_1$ și $f_2$ este controlată de două feluri de unități ereditare ($B$ — dominant și $b$ — recesiv) și că fiecare individ primește o pereche de unități ereditare. Obținem astfel patru combinații posibile : $BB$, $Bb$, $bB$ și $bb$. Întrucît indivizii din prima generație parentală sînt homozigoți pentru caractere diferite, unul este $BB$, iar celălalt $bb$. În acest caz, presupunînd că fiecare părinte transmite descendenților o singură unitate ereditară, toți indivizii din generația $f_1$ trebuie să fie $Bb$. Dat fiind că $B$ este dominant în raport cu $b$, acești indivizi vor exprima toți un singur caracter, cel controlat de $B$, deși ei poartă unități ereditare atît pentru caracterul exprimat, cît și pentru cel neexprimat, fiind deci heterozigoți.

Consangvinizarea *(inbreeding)* indivizilor din generația $f_1$ o simbolizăm prin $Bb \times Bb$. Admițînd că fiecare unitate ereditară a unei perechi date este transmisă în generația următoare cu egală probabilitate, rezultă patru posibilități : $BB$, $Bb$, $bB$ și $bb$. Aceasta înseamnă că 3/4 din indivizi exprimă caracterul controlat de $B$, iar 1/4 caracterul controlat de $b$. Se obține deci raportul 3 :1, stabilit experimental.

Mai mult, modelul cu două unități ereditare pereche nu numai că explică regularitățile experimentale, ci este singurul care le poate explica. Postularea unui model cu o singură unitate ereditară n-ar putea să explice expresia ambelor caractere în $f_2$, iar un model cu trei sau mai multe unități ereditare n-ar putea să explice raportul 3 :1 din această generație. Un model cu numai trei unități ereditare, de exemplu, ar da opt triade la fel de probabile *(BBB, BBb, BbB, bBB, bbB, bBb, Bbb* și *bbb)*, deci un raport de 7 :1.

Pentru a întări caracterizarea dată explicației științifice atunci cînd aceasta este considerată în ordinea descoperirii, nu este inoportun să admitem că, pentru a stabili prima sa lege, Mendel a postulat existența unor entități și un anumit mecasnism al comportării acestora, în absența oricărui suport citologic. La vremea aceea citologia se afla la începuturile ei și nu se cunoștea nimic despre cromozomi, gene și comportarea acestora în mitoză și meioză.

Un proces explicativ similar poate fi pus în evidență și prin analiza descoperirii, de către Morgan și colaboratorii săi, a *legii caracterelor legate de sex*. Procesul explicativ , orientat de la fapte spre enunțuri generale, se finalizează, și în acest caz, în construcția unui model ipotetic menit să pună în concordanță datele experimentale și să le justifice.

În perioada în care Th. Morgan și-a început experiențele pe *Drosophila Melanogaster*, cîștigase teren (în special prin studiile întreprinse de Wilson și Stevens) presupunerea că heterocromozomii ($X$, $Y$) poartă și alte gene decît cele care determină sexul. O clasificare deplină a acestei probleme a adus-o însă Morgan prin experiențele pe *Drosophila*. Punctul de plecare l-a constituit detectarea, într-o cultură de *Drosophila* cu ochi roșii, a unui exemplar cu ochi albi, care era un mascul. Acest exemplar, care era rezultatul unei mutații , a fost încrucișat cu o femelă cu ochi roșii. Cum era de așteptat, toți indivizii din generația $f_1$ aveau ochi roșii. În generația $f_2$ au apărut atît indivizi cu ochi roșii, cît și indiviti cu ochi albi, în proporția mendeliană cunoscută, de 3 :1, ceea ce din nou confirma așteptările. Examinarea acestor exemplare a arătat că toți indivizii cu ochi albi erau masculi. Din punctul de vedere al lui Morgan, acesta era un fapt de cea mai mare importanță științifică, întrucît sugera ideea, consonantă cu cercetările anterioare menționate, că trebuie să existe o relație determinată între o astfel de însușire cum este culoarea ochilor și sex.

După ce a clarificat în prealabil mecanismul determinării sexului la *Drosophila Melanogaster*, Morgan a reușit să dea o explicație satisfăcătoare datelor experimentale descrise mai sus, admițînd că gena care controlează culoarea ochilor la *Drosphila* este localizată pe heterocromozomul $X$.

Într-adevăr , dacă desemnăm gena pentru ochi roșii normali prin $R$, iar gena pentru culoarea alb (recesivă) prin $r$, și presupunem că ambele sînt situate pe heterocromozomul $X$, deci legate de sex, atunci, întrucît celălalt heterocromozom, $Y$, nu posedă alelă pentru culoarea ochilor, primul mascul cu ochi albi era $X^rY$, iar femela cu ochi roșii normali, $X^RX^R$. Urmează că toți indivizii din generația $f_1$ au ochi roșii, deși sînt diferiți genotipic : $X^RX^r$ — femele heterozigote cu ochi roșii și $X^RY$ — masculi cu ochi roșii, așa cum rezultă din prima grilă de probabilitate :

| $X^RX^R \times X^rY$ | $X^R$ | $X^R$ |
|---|---|---|
| $X^r$ | $X^RX^r$ | $X^RX^r$ |
| $Y$ | $X^RY$ | $X^RY$ |

Încrucișarea indivizilor din generația $f_1$, deci $X^R X^r$ — femele heterozigote cu ochi roșii, cu $X^R Y$ — masculi cu ochi roșii, dă, în generația $f_2$, $X^R X^R, X^R X^r$ — femele cu ochi roșii, și $X^R Y$, $X^r Y$ — masculi cu ochi roșii și cu ochi albi, respectiv, în proporția mendeliană constatată experimental, așa cum se vede din cea de-a doua grilă de probabilitate :

| $X^R X^r \times X^R Y$ | $X^R$ | $X^r$ |
|---|---|---|
| $X^R$ | $X^R X^R$ | $X^R X^r$ |
| $Y$ | $X^R Y$ | $X^r Y$ |

Modelul postulat de Morgan prin inferențe din fapte, ținînd seama de mecanismul determinării sexului, explica deci satisfăcător aceste fapte. Confirmările ulterioare aveau să lărgească și să diversifice baza factuală a enunțului ipotetic stabilit de Morgan, impunîndu-l definitiv ca una din legile geneticii clasice : legea caracterelor legate de sex.

În sensul analizei de pînă acum, poate fi menționată și descoperirea *legii înlănțuirii genelor pe cromozomi și a schimbului de gene*, de către Th. Morgan. În acest caz, punctul de plecare al procesului explicativ l-au constituit o serie de fapte de experiență care reprezentau abateri de la principiile lui Mendel.

Boveri și Sutton, așa cum se știe, formulaseră ipoteza localizării genelor pe cromozomi. Cum organismele trebuiau să aibă mai multe gene decît cromozomi, ei au ajuns și la teza înlănțuirii genelor, fără a reuși însă să dea și o demonstrație a acestei teze. Oricum, însă, teza în discuție echivala cu o abatere de la principiul mendelian al combinării independente. Cea mai serioasă evidență experimentală în acest sens a fost furnizată în 1906 de către Bateson și Punnett pe baza unor experiențe de încrucișare, cu rezultate care violau proporțiile mendeliene. Interpretarea lor, întemeiată pe conceptele de ,,cuplare'' (asociere) și ,,respingere'' a unităților ereditare, s-a dovedit însă a fi eronată. Interpretarea corectă a fost dată de școala lui Morgan prin avansarea ideii de *linkage* și *crossing-over*. Pentru a explica abaterile de la principiul combinării independente, Morgan și colaboratorii au presupus că genele localizate pe același cromozom au tendința de a intra în gameți în combinația parentală *(lincage)* și că, alternativ, genele au tendința de a intra gameți în alte combinații decît cele existente la părinți (*crossing-over*). De menționat că fenomenele postulate de Morgan n-au putut fi detectate microscopic la vremea respectivă. Testarea avea să fie realizată deabia în anul 1931, printr-un experiment conceput de către Stern, pentru a confirma o predicție pe care el a derivat-o din ipoteza *crossing*-over.

2. Atunci cînd Hempel afirmă că a explica fapte particulare sau generalizări empirice revine la a le subsuma față de legi generale și anumite circumstanțe particulare, el are în vedere fapte și regularități cunoscute sau, mai exact, constatate experimental, căci de o cunoaștere propriu-zisă a lor nu poate fi vorba decît în măsura în care sînt explicate. În acest caz, explicația ia forma, relativ simplă, a mișcării gîndirii de la general la particular.

Există însă cazuri în care derivarea deductivă sau probabilistă a *explanandumului* se arată a fi un proces mult mai complicat întrucît însăși realizarea sa nu devine posibilă decît cu condiția descoperirii unor fapte sau regularități empirice sau legi necunoscute încă, descoperire care reclamă dublarea trecerii de la general la particular, cu micșorarea inversă a gîndirii de la particular spre general.

Să presupunem că o categorie determinată de fapte poate fi explicată prin subsumarea față de legi cunoscute. Menținîndu-se în sfera aceleiași categorii de fapte, o abatere, care se manifestă cu o anumită frecvență apare și ea nu poate fi explicată, în condiții normale, prin încadrarea în patternul exprimat de legile din *explanans*. Două posibilități se înfățișează : sau validitatea enunțurilor explicante este pusă în discuție, sau fenomenul excepțional este introdus în patternul existent prin intermediul unor specificări. A face astfel de specificări echivalează cu dezvăluirea cauzelor faptelor sau regularităților empirice excepționale. În esență este vorba de un proces explicativ constînd în inferența din fapte a unor alte fapte sau a unor enunțuri generale necunoscute încă. Odată acest demers înfăptuit, încadrarea faptelor sau regularităților empirice excepționale în schema explicativă inițială devine posibilă.Din acest unghi de vedere explicația științifică apare ca o împletire complexă a două procese opuse.

Spre exemplificare pot fi invocate experiențele lui C.D. Bridges în problema genelor care controlează culoarea ochilor la *Drosophila Melanogaster*. Așa cum s-a menționat deja, aceste gene sînt localizate pe heterocromozomul X, caracterele pe care le exprimă fiind deci legate de sex. Bridges a lucrat cu perechea de alele (roșu)—(roșu-aprins), prima dominantă, a doua recesivă. Faptul neobișnuit constatat de el era o femelă cu ochi de culoare roșu-aprins la aproximativ 2000 de descendenți rezultați din încrucișarea unor femele cu ochi de culoare roșu-aprins cu masculi avînd ochi roșii, ceea ce era imposibil în condiții normale, căci din astfel de încrucișări nu pot apare, în virtutea mecanismului determinării sexului și a legii caracterelor legate de sex, decît femele cu ochi roșii. Dacă admitem însă că separarea cromozomilor la părintele femelă ($X^r X^r$) nu se produce la formarea gameților (= ameioză sau nondisjuncție) atunci explicația

apariției unui descendent-femelă cu ochi de culoare roșu-aprins devine posibilă pe baza legii caracterelor legate de sex. Culoarea roșu-aprins este determinată, în aceste condiții, de prezența unui *cromozom suplimentar* ($X^r$) la unul din descendenții-femelă ($X^rX^rY$).

Se poate observa că derivarea faptului neobișnuit, detectat de Bridges, din legea cunoscută a caracterelor legate de sex, a devenit posibilă numai după descoperirea nondisjuncției sau ameiozei. Această descoperire a însemnat, în mod practic, un proces explicativ constînd în trecerea de la faptul excepțional, la un enunț general care descrie *fenomenul ameiozei* (care nu apare numai în cazul examinat de Bridges). La rîndul ei nondisjuncția poate fi explicată ca abatere de la legea separării cromozomilor în meioză.

E adevărat, există cazuri în care accentul pare să cadă pe aspectul logic al explicației, adică pe derivarea deductivă sau probabilistă a *explanandumului* din *explanans*. În aceste cazuri, încadrarea faptelor în patternul exprimat de legile implicate este relativ simplă.

Să luăm ca exemplu încadrarea unor fapte particulare în paternul exprimat de legile lui Mendel. Din încrucișarea unor plante de mazăre homozigote pentru caracterul flori axiale cu plante homozigote pentru caracterul flori terminale (perechea de caractere alternative este deci flori axiale-flori terminale) se obțin, în generația $f_1$, numai plante cu flori axiale. În generația $f_2$, 3/4 din descendenți au flori axiale și 1/4 flori terminale. Acestea sînt faptele de explicat. Ele pot fi derivate din prima lege a lui Mendel și un enunț care descrie un fapt particular.

Redăm grupul de enunțuri generale care formează conținutul legii în discuție : caracterele ereditare sînt controlate de unități ereditare sau factori (gene) care există în perechi ; în procesul de formare a gameților cei doi membri ai unei perechi date de factori segregă, fiecare gamet primind numai un factor ; probabilitatea transmiterii fiecărui membru al perechii de factori la descendenți este egală ; dacă perechea de factori este formată din membri diferiți, unul dintre ei poate să împiedice manifestarea celuilalt sau să-l mascheze ; niciunul din factori nu-l modifică pe celălalt în procesul transmiterii de la o generație la alta.

La aceste enunțuri generale se mai adaugă o propoziție care descrie un fapt particular și anume : factorul ereditar care controlează expresia caracterului *flori axiale* este dominant, iar factorul care controlează expresia caracterului *flori terminale* este recesiv.

Toate aceste enunțuri formează *explanansul* din care pot fi derivate propozițiile care descriu faptele de explicat. Într-adevăr, dacă notăm cu $B$ factorul dominant și cu $b$ factorul recesiv, părinții încrucișați fiind homozigoți, vom obține $BB \times bb$ = prima generație parentală. Întrucît probabilitatea transmiterii la descendenți a fiecărui factor ereditar este egală, toți indivizii din generația $f_1$ vor fi $Bb$, adică plante cu flori axiale, căci $B$ fiind dominant, este singurul exprimat, așa cum rezultă din prima grilă de probabilitate :

| $BBxbb$ | $b = \frac{1}{2}$ | $b = \frac{1}{2}$ |
|---|---|---|
| $b = \frac{1}{2}$ | $Bb = \frac{1}{4}$ | $Bb = \frac{1}{4}$ |
| $B = \frac{1}{2}$ | $Bb = \frac{1}{4}$ | $Bb = \frac{1}{4}$ |

Generația $f_2$ rezultă din încrucișarea indivizilor din $f_1$, deci din $Bb \times Bb$.

| $BbxBb$ | $B = \frac{1}{2}$ | $b = \frac{1}{2}$ |
|---|---|---|
| $B = \frac{1}{2}$ | $BB = \frac{1}{4}$ | $Bb = \frac{1}{4}$ |
| $b = \frac{1}{2}$ | $Bb = \frac{1}{4}$ | $bb = \frac{1}{4}$ |

$BB$, $Bb$ și $Bb$ exprimă caracterul dominant. Deci $B = \frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{3}{4}$.

$bb$ exprimă caracterul recesiv. Deci $b = \frac{1}{4}$.

Propozițiile *explanandum* au fost, așadar, derivate din propozițiile *explanans*: în $f_1$, numai plante cu flori axiale, iar în $f_2$, 3/4 cu flori axiale și 1/4 cu flori terminale.

Dar, din nou, nu întotdeauna explicația faptelor particulare ia această formă liniară. Să admitem că un fapt nou a intrat în raza de investigație a omului de știință. Organizarea unor experimente permite supoziția că acest fapt este subsumabil unei legi deja cunoscute. Totuși subsumarea însăși nu poate fi operată decît cu condiția organizării prealabile a unui experiment adecvat, care să testeze această supoziție.

Astfel, reducerea (la *Drosophila Melanogaster*) a numărului de fațete la ochiul normal, rotund (=tipul sălbatec), este cunoscută sub denumirea de *ochiul bar*. Atunci cînd prin încrucișarea unor exemplare de tipul ochi-bar cu tipul sălbatec s-au obținut în generația $f_1$ rezultate care sugerau supoziția că forma ochiului este determinată de o pereche de alele legate de sex, fără dominanță, faptul în discuție n-a fost subsumat legii caracterelor legate de sex, decît după ce în prealabil a fost organizat un experiment destinat verificării predicției rezultatelor din generația $f_2$.

Ceea ce se poate observa aici este că, în explicarea unui fapt particular, explicarea propriu-zisă a acestui fapt nu este singurul cîștig pentru cunoaștere. Explicarea faptului particular se repercutează asupra enunțului general din care el a fost dedus. În esență, este vorba de o lărgire a bazei factuale (în sensul de diversificare a acestei baze) a enunțului general și deci, implicit, de o creștere a gradului său de generalitate. Sau mai precis, însăși generalitatea unui astfel de enunț se constituie progresiv prin utilizarea sa în explicații ale unor noi fapte particulare.

Morgan afirmase existența caracterelor legate de sex, dar, în mod strict vorbind, el a demonstrat doar că *există cel puțin un caracter legat de sex la Drosophila* — culoarea ochilor — și că acest caracter este controlat de o genă localizată pe cromozomul *X*. Din exemplul citat mai sus, reiese că explicarea unui fapt nou pe baza ipotezei lui Morgan a arătat că există și un alt caracter legat de cromozomul *X* la *Drosophila* — forma ochiului. Încercările ulterioare de interpretare a unor noi fapte pe baze ipotezei în discuție au însemnat tot atîtea extinderi ale gradului ei de generalitate. De la enunțul inițial, *există cel puțin un caracter legat de cromozomul X la Drosophila*, s-a trecut la enunțuri din ce în ce mai generale: *există mai multe caractere legate de cromozomul X la Drosophila, există caractere legate de cromozomul X și la alte specii, există caractere legate de sex și la specii la care mecanismul determinării sexului este altul decît la Drosophila, e posibil să existe și caractere legate de cromozomul Y, există deci caractere legate de sex, dar general.*

# INFORMAȚIE ȘI BIOINFORMAȚIE

DE

MIHAI C. TEODORESCU

Termenul de informație, în accepția tradițională a cunoașterii comune, are sensul de lămurire, știre, veste și se realizează efectiv în procesul cunoașterii de către om a realității înconjurătoare. Crearea teoriei matematice a informației de către Cl. E. Shannon în 1948 a permis caracterizarea ei, prin prisma eliminării unor incertitudini, ca pe o alegere între mai multe posibilități. Astfel, informației i s-a dat o expresie cantitativă exactă, ceea ce a avut drept consecință creșterea rigorii, exactității și preciziei în delimitarea ei ca noțiune, precum și, așa cum arată Victor Săhleanu [1], afirmarea unui proces de dezantropomorfizare și obiectivare a ei.

Dezvoltarea ciberneticii după cel de al doilea război mondial a dat un puternic impuls interpretărilor informaționale în cele mai diverse domenii. Norbert Wiener insistă asupra faptului că informația și comanda se împletesc strîns în cadrul ciberneticii, sînt indisolubil legate, informația fiind lipsită de valoare din punct de vedere cibernetic dacă nu permite să se acționeze. Obligatoriu, orice sistem cibernetic este un sistem informațional. Dar sisteme cibernetice sînt nu numai automatele complexe artificiale, ci și omul, precum și viețuitoarele animale și

[1] Victor, Săhleanu *Eseu de biologie informațională*, București, Edit. științifică, 1973, p.18.

vegetale. Deci, pe lîngă informația la nivel *uman*, avem o informație *tehnică* și o informație *biologică*.

Deoarece teoria informației a fost aplicată relativ recent diverselor științe particulare, inclusiv biologiei, ca în orice domeniu conceptual nou, se întreține variate unghiuri de vedere. De aceea, pentru a evita ambiguitățile vom încerca, mai întîi, o precizare a conceptelor de bază.

Termenii de *semn* și *semnal* au multiple definiții în raport cu perspectiva semantică, sintactică sau pragmatică. Fără să fie identici ei se pot substitui, căci orice semn este un semnal potențial, orice semnal este un semn actual. De exemplu, o carte este un sistem de semne, care devin semnale atunci cînd o citim.

Sistemul material care emite primul semnalul se numește sursă sau emițător, iar cel care-l primește, destinatar sau receptor. Instalațiile naturale sau artificiale care se interpun între sursă și destinatar, determinînd prefaceri în planul semnalelor, se numesc traductori. Traductorii pot fi de două feluri : de modulație și de codificare. Traductorul de modulație schimbă intensitatea și amplitudinea substratului substanțial-energetic al semnalelor, fără să afecteze natura semnalelor și a alfabetului. De exemplu, cuvintele vorbite se propagă sub forma modificărilor de presiune ale aerului, care pun în vibrație membrana timpanului, comunicînd mai departe oscilația lanțului de oscioare din urechea medie, care reduc de 20 de ori intensitatea vibrațiilor, constituind astfel un traductor de modulație. Prin aceste modificări, semnalul informațional auditiv devine apt de a impresiona eficace celulele ciliate ale organului lui Corti, care transformă vibrațiile mecanice în influx nervos [2].

Traductorul de codificare este un sistem fizic care efectuează o codificare, adică un proces de transformare a unui semnal în altul, de altă natură materială, dar purtînd aceeași semnificație, ceea ce duce nu numai la schimbarea naturii fizico-chimice a semnalelor, dar și la schimbarea alfabetului și a regulilor de combinare. În exemplul de mai sus, organul lui Corti din urechea internă este un traductor de codificare, deoarece transformă vibrațiile transmise lichidului endolimfatic din labirint, în influx nervos, care are o natură materială radical deosebită, fiind un potențial bioelectric propagat. De asemenea, și retina este un traductor de codificare, pentru că convertește undele electromagnetice luminoase în excitație nervoasă.

## DESPRE SPECIFICUL INFORMAȚIEI

Analiza informației ne duce la concluzia, așa cum arată Ion Irimie, că ea este un caz particular al reflectării [3]. Dintre trăsăturile sale distinctive, menționăm :

1. Informația este un *tip al conexiunii dintre obiecte*, un anume fel de interacțiune în care se realizează mai întîi o reflectare, iar apoi o reflectare a reflectării ;

2. Informația se prezintă întotdeauna ca *o legătură între două sau mai multe sisteme materiale*, care se efectuează prin semnale a căror complexă interconectare dă naștere la patru genuri de legături : sintactice, statistice, semantice și pragmatice [4] ;

3. O serie de trăsături definitorii ale noțiunii de informație se referă la *destinatar* :

a) Destinatarul trebuie să fie *un sistem ontologic real*, material. Aceasta, pentru că semnalele informaționale nu se pot adresa pentru a fi prelucrate și interpretate unui sistem gnoseologic sau posibil (logic, matematic), axiomatic sau formal, chiar dacă unele date și proprietăți ale destinatarului pot fi descrise printr-o expunere formalizată.

Sistemul ontologic este un ansamblu de elemente materiale, avînd o existență fizică concretă, unite prin relații într-un tot unitar, ceea ce duce la apariția unor proprietăți noi ale întregului, ireductibile la acelea ale părților componente ;

b) Destinatarul semnalelor trebuie să fie *un sistem deschis*, care primește influențe de la sistemele materiale înconjurătoare sub forma unor semnale pe care le prelucrează și apoi efectuează, pe baza lor, acțiuni eficiente asupra mediului și asupra lui însuși [5] ;

c) Sistemul căruia îi sînt adresate semnalele face parte din categoria *sistemelor stabile* ;

d) Destinatarul semnalelor este în mod obligatoriu un *sistem dinamic*, adică elementele lui se află într-o permanentă cooperare, interacțiune, influență reciprocă, ducînd la o schimbare a lor și a întregului ansamblu de la o stare inițială spre o stare finală. Pavel Apostol definește dinamicitatea sistemului, pe care o denumește activitate, ca pe o modificare, schimbare, transformare cu caracter orientat și determinat [6] ;

---

[2] N. Costinescu, St. Gîrbea, *Oto-rino-laringologie*, vol. II, București, Edit. medicală, p. 32—37.

[3] Ion Irimie, *Informația ca reflectare a reflectării*, în „Revista de filozofie", vol. 18, nr. 3, 1971, p. 261—269.

[4] *Idem* și colab., *Materialismul dialectic. Prelegeri*, București, Edit. politică, 1973, p. 409.

[5] Pavel Apostol, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969.

[6] *Ibidem*, p. 35.

e) Destinatarul este întotdeauna și în orice situație un *sistem cibernetic*. După cum arată Norbert Wiener, orice structură cibernetică este și informațională, dealtfel informația apare pretutindeni ca o notă definitorie a ciberneticii. Toate automatele artificiale complexe, care recepționează, prelucrează și înmagazinează informația sînt sisteme cibernetice, orice sistem biologic viu este în același timp și cibernetic;

f) Un sistem material poate deveni destinatar al unei semnificații dacă și numai dacă este capabil să facă *un model intern al ambianței*, model intern care nu trebuie conceput ca reflectare obișnuită, ca o simplă imagine a obiectului-semnal care sosește din mediu, căci acest model intern reflectă concomitent și sursa de comunicare de la care a plecat obiectul-semnal. Este vorba, deci, de o reflectare care se interconectează multiplu, de o reflectare a reflectării, în accepția dată de Ion Irimie acestei noțiuni.

Georg Klaus arată [7] că nu orice receptor realizează un sistem cu model intern, ci asemenea sisteme sînt următoarele:

— sistemele biologice;
— omul;
— automatele complexe cu model intern.

Pentru ca un obiect plecat de la o sursă să poată deveni semnal pentru un destinatar, nu este suficient ca acesta din urmă să fie apt să facă un model intern al ambianței, ci *obiectul semnal* însuși trebuie să fie o *condiție a producerii în receptor a modelului intern al emițătorului* de la care a plecat obiectul. Pentru aceasta este strict necesar ca semnalele să fie receptate specific de către destinatar și „să contribuie la completarea, îmbunătățirea modelului intern *M* al sursei"[8]. De exemplu, pentru delfini ultrasunetele trimise de alți delfini sînt semnale cu o complexă încărcătură de semnificație, pe cînd un om care înoată nu poate percepe ultrasunetele, deoarece nu are organe de simț specializate în acest sens, ceea ce face ca aceste mesaje să nu poată completa și îmbogăți (în condiții obișnuite) reflectarea umană a realității.

După opinia lui Georg Klaus, semnalul nu este singura condiție a producerii modelului intern în destinatar, deoarece, atunci cînd poate acționa specific asupra receptorilor, semnalul determină modelul intern în conținutul său, însă forma modelului intern depinde de structurile, specifice ale destinatarului, structuri specifice reprezentate de subsisteme de analiză, prelucrare, interpretare, memorizare și decizie. Deci, *realizarea modelului intern* depinde și de următorii factori:

a) selecția semnalelor: fiecare sistem destinatar alege numai acele semnale pe care le poate integra în modelul său intern, pe cînd semnalele care nu au nici o legătură cu modelul său intern sînt simple modificări substanțial-energetice fără nici un sens;

b) modul de prelucrare a semnalelor: fiecare tip de sistem destinatar le prelucrează într-un mod propriu, care îi este specific;

c) felul în care sînt înmagazinate și analizate semnalele.

Georg Klaus conchide că este o greșeală să se considere că semnificația aflată în semnal se deplasează ca atare de la emițător la receptor [9], ci *stabilirea a ceea ce este sau nu informație revine sistemului destinatar*, depinde de caracterul, relațiile și structura sa. De exemplu, o revistă poate reprezenta pentru un analfabet sau un om primitiv un obiect fără înțeles sau cu un conținut informațional foarte redus: este posibil să furnizeze doar sensurile că poate face focul [10] cu el, că poate împacheta. Așa cum arată Victor Săhleanu, informația are întotdeauna un caracter organizat și structurat, dar această organizare și structurare este rodul a activității sistemului receptor cu model intern al ambianței.

Putem conchide deci că *informația este un fenomen de relație, un tip de conexiune prin semnale între sisteme materiale, care implică existența unui sistem cibernetic ca destinatar al semnalelor, sistem apt să facă un model intern al ambianței și să realizeze, pe baza semnalelor primite, un proces de reflectare a reflectării și un ansamblu de conexiuni semantice, sintactice și pragmatice.*

## BIOINFORMAȚIA

În consens cu cele arătate mai sus, se poate afirma că informația este *biologică* în situația în care destinatarul este un *sistem biologic*. Pentru a avea *bioinformație* este nevoie, în primul rînd, ca sistemul care receptează semnalele să îndeplinească condițiile obligatorii ale

[7] Georg Klauss, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1966, p. 402.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 403.
[10] Victor Săhleanu, *op. cit.*, p. 31.

oricărui destinatar, condiții enumerate anterior : să fie sistem material real, complex, dinamic, stabil, cibernetic și capabil să facă un model intern al ambianței.

În organismul viu, asemenea sisteme sînt reprezentate de macromolecula-semantidă, celula și macroorganismul vegetal sau animal. Reiese că *informația biologică* este de trei tipuri fundamentale : *moleculară, celulară* și a *macroorganismului*, după cum *destinatarul* semnalelor este o *semantidă*, o *celulă* sau un *organism pluricelular* luat ca un întreg.

Cele trei forme de informație se leagă între ele, ființează unele în și prin altele. Astfel, informația celulară se realizează prin intermediul celei moleculare, iar informația organismului pluricelular se datorește activității și cooperării celulelor care intră în constituția aparatelor senzoriale și sistemului nervos. De exemplu, să analizăm legătura informațională orală dintre doi indivizi umani. Aceasta se realizează prin intermediul unor procese informaționale moleculare și celulare. Mesajele verbale se formează inițial în centrii nervoși corticali, de unde prin axoni (canal de comunicare) semnalele îmbracă forma undei bioelectrice de depolarizare pînă la primul traductor : membrana presinaptică. Canalul de comunicare următor este fanta sinaptică conținînd semnalul chimic alcătuit din pachete de acetilcolină. Membrana postsinaptică acționînd ca un traductor, datorită receptorilor specifici pentru acetilcolină, face ca mesajul să capete din nou aspectul influxului nervos pînă la neuronii centrului de comandă ai mușchilor coardelor vocale ai căror axoni formează nervul vag (pneumogastric), care prin ramurile sale motorii ajunge la mușchii laringelui punînd în tensiune coardele vocale. Trecerea impulsului prin placa motorie a mușchiului coardelor vocale se face printr-un suport material foarte variat : potențialul electric nervos este transformat de membrana presinaptică în mediatori chimici, care impresionează receptorii specifici din fibra musculară a coardelor vocale. Urmează o amplificare biochimică a semnalului în interiorul mușchilor coardelor vocale, care se face prin degradarea acidului adenozintrifosforic *(ATP)* din mitocondrii (organit subcelular la plante și animale), eliberîndu-se o foarte mare cantitate de energie convertită în energie de contracție a miofibrilelor musculare prin intermediul proteinelor contractile [11]. Punerea în vibrație a mușchilor coardelor vocale crează sunetele-cuvinte care sînt modulate corespunzător cu ajutorul camerelor de rezonanță formate din laringe, faringe, cavitatea bucală și fosele nazale. Modificările de tensiune ale aerului (ca substrat material al informației conținută în cuvinte) sînt culese de un sistem fizic de recepție format din pavilionul urechii și membrana timpanică. Mesajul este primit apoi de traductorul de modulație alcătuit din oasele sudate ale aurechii mijlocii, fereastra ovală și labirint [12] și codificat de celulele ciliate ale organului lui Corti în influx nervos, ajungînd pe calea nervului cochlear în zona auditivă a lobului temporal, unde este tradus macroorganismului uman în senzație auditivă.

Să presupunem acum că individul, care într-un anumit moment al conversației este sursă de comunicare, pronunță cuvîntul „casă", referindu-se la o anume împrejurare. Impulsul informațional pleacă de la neuronii centrului cortical, pentru a străbate o serie de traductori distincți (enumerați mai sus), pînă la celulele ciliate ale organului lui Corti, de unde ajung la creierul destinatarului pe calea nervului cochlear. În acest exemplu, legătura dintre cele patru litere ale cuvîntului „casă" reprezintă *conexiunea sintactică*, relația dintre substantivul comun „casă" și un anume edificiu concret (aflat de față sau reprezentat sub forma unei imagini) constituie *conexiunea semantică*, iar raportul care se instituie între cuvîntul vorbit „casă" și percepția concretă a acestuia de către persoana care-l recepționează și-l integrează într-un anume context spațio-temporal dîndu-i inerent o coloratură afectivă, trăindu-l ca atare, reprezintă *conexiunea pragmatică*. După cum este ușor de constatat, cele trei dimensiuni ale *procesului semiotic* se stabilesc ca atare numai în etajul nervos superior al destinatarului uman. Drumul străbătut de mesaj prin traductori este doar condiția realizării situației semiotice.

Sistemul nervos al macroorganismului viu este analogul informațional al ADN-ului nuclear [13], care pentru mesajele genetice moleculare se comportă ca un subsistem celular de comandă și decizie și realizează efectiv conexiunile semantice, sintactice și pragmatice caracteristice proceselor de comunicare din cadrul fenomenelor genetice de reduplicare, transcripție și translație [14]. Cu alte cuvinte, putem spune că activitatea de comunicare a ADN-ului celular

---

[11] F. Schneider, *Introducere în fiziologia clinică*, Timișoara, Edit. Facla, 1977, p. 90—92.

[12] M. Costinescu, St. Gârbea, *op. cit.*

[13] AIN este prescurtarea curentă a termenului „acid dezoxiribonucleic", iar ARN este abreviar la „acid ribonucleic". Acizii nucleici ADN și ARN au o importanță primordială în stocarea și transmiterea moleculară a informației genetice.

[14] Reduplicarea, transcripția și translația sînt codificări ale mesajului genetic molecular, avînd un rol esențial în realizarea eredității și vieții tuturor organismelor vii de pe pămînt, de la bacterii pînă la om, cu excepția cîtorva tipuri de virusuri. Pentru o analiză detaliată, vezi N. Giosan, N.A. Săulescu, *Principii de genetică*, București, Edit. Ceres, 1972, p. 309—428.

se bazează pe un limbaj propriu, această semantidă [15] complexă fiind analogul informațional al centrului de comandă și decizie din creierul electronic artificial, care folosește un limbaj simbolic logico-matematic, de asemenea, este corespondentul informațional al creierului biologic care coordonează și conduce relația informațională la macroorganismele animal și uman. Aceste comparații nu implică identificări între sistemele materiale enumerate mai sus, ci doar corespondențe stabilite pe baza modelării cibernetico-informaționale. Deci macromolecula-semantidă, celula, macroorganismul viu și sistemul cibernetic artificial se aseamănă numai prin aceea că folosesc aceleași legități ale procesului informațional.

Analiza calitativă a informației moleculare genetice, prin prisma celor trei condiții existențiale obligatorii ale oricărui proces informațional, ne relevă următoarele :

Condiția *tehnică* a informației, formulată de Cl. E. Shannon, aplicată la informația genetică din procesele de transcripție și trsnslație, va găsi în ADN sursa de comunicare (emițătorul), semnalului informațional este ARN-mesager, ribozomul [16] se comportă ca un traductor de codificare, proteina sintetizată de ribozom este un nou semnal informațional, care, în funcție de specificul ei, va declanșa procese informaționale celulare acționînd pe unul din receptorii specifici ai membranei celulare : receptorii pentru hormoni, receptori de recunoaștere imunologică *Ig, Fc, C* sau alte tipuri de receptori. În cazul reduplicării ADN, care caracterizează aproape toate tipurile de reproducere biologică, informația moleculară are ca sursă de comunicare ADN-ul organismului precursor, iar destinatar este ADN-ul nou sintetizat al organismului descendent ; semnalele informaționale au ca parte substanțială materialul biologic existent în nucleu sub forma nucleotizilor, ionilor de fosfor, etc. pe baza cărora se construiește noua moleculă de ADN, iar semnificația semnalelor este pornită de la centrul de comandă și decizie al sistemului cibernetic reprezentat de molecula de ADN precursoare și energia este furnizată mai ales de desfacerea fosfaților macroenergici de tipul adenozin-trifosfatului.

Condiția semiotică a procesului informațional genetic molecular o aflăm în analiza relației dintre semne, care este dată de succesiunea proprie a nucleotizilor. Această succesiune este o sintaxă caracteristică dată de înlănțuirea nucleotizilor. Victor Săhleanu [17] compară nucleotidul cu litera din alfabetul uman, iar codonul îl consideră analogul informațional al cuvîntului, lanțurile de codoni formează o frază și cromozomul reprezintă un volum. Dar filozoful C. W. Morris a fundamentat în cadrul general al semioticii și legăturile semantice și pragmatice. Putem deduce că semantica genetică trebuie să se ocupe de relația care se instituie între secvența nucleotizilor care determină o anume succesiune a aminoacizilor într-o proteină, pe de o parte, și proprietățile, funcțiile și rolurile jucate de proteina respectivă în sistemul viu, pe de altă parte. Raportul dintre funcțiile proteinei și succesiunea aminoacizilor, respectiv a nucleotizilor care au determinat formarea proteinei respective, este un analog informațional al raportului dintre un cuvînt din vocabularul uman, care este o succesiune riguroasă de litere, și procesul sau obiectul din realitate reflectat de acel cuvînt. Deci relația succesiune nucleotizi-funcția proteinei este o veritabilă legătură semantică. Conexiunea pragmatică este dată de relația concretă care se instituie între semnal și destinatar. Astfel dacă proteina sintetizată de ribozom este o proteină hormonală, atunci informația genetică se adresează unui destinatar reprezentat de celulele-țintă cu receptori pentru hormoni, în care va produce o echilibrare energetică, modificări metabolice, va combate entropia, va contribui la realizarea homeostaziei etc.

Condiția reflectarea-reflectării a informației moleculare cercetează modul specific în care semnalul informațional genetic este reflectat de către destinatar. Pe traseul informației biologice se interpun mai mulți destinatari, fiecare receptor fiind un sistem biologic complex cu autoreglări bazate pe feed-back. Deci fiecare va reflecta în modul său propriu informația biologică primită. Într-un mod primește proteina semnalul informațional sosit de la ARN-m și într-un cu totul alt mod reflectă celula cu receptori pentru hormoni mesajul adus de proteina hormonală, și într-un cu totul alt fel reflectă mesajul genetic macroorganismul uman luat ca un tot.

Informația care se vehiculează între macroorganismele vii se caracterizează prin diversitatea tipurilor și formelor substanțial-energetice ale suportului ei fizic. Același tip de informație, prezent în același suport substanțial-energetic, poate să stea la baza mai multor alfabete. De exemplu, semnalele luminoase, la specia umană, se pot constitui într-un limbaj natural sub forma

[15] Semantidele sînt molecule apte să facă recepția, transmiterea și înmagazinarea informației. Au fost descrise de E. Zuckerkandl în 1965.

[16] Ribozomul este un organit celular avînd un rol important în biosinteza proteinelor. A fost descoperit în 1953 de savantul de origine română G.E. Palade, laureat al premiului Nobel.

[17] V. Săhleanu, *Știința și filozofia informației*, București, Edit. politică, 1972, p. 139.

cuvîntului scris, pot îmbrăca forma mai concisă a stenografiei sau forma complexă a unui alfabet simbolic, dar pot să redea simplu, repede şi pe înţelesul oricui un conţinut informaţional mai redus în cazul semaforului de circulaţie sau al semnelor de circulaţie.

Diversitatea substanţial energetică se constată şi la nivelul semnalelor care se adresează unui singur simţ, atît la om cît şi la celelalte specii. Astfel simţul auditiv primeşte la om o informaţie avînd ca suport material variaţiile de presiune ale aerului. Dar pe lîngă limbajul natural, care poate îmbrăca forma a numeroase limbi, fiecare avînd alt alfabet şi alte reguli sintactice, mai avem muzica şi alte limbaje care pot îmbrăca forma sonoră. Cercetările experimentale de fiziologie animală şi vegetală arată că macroorganismele vii posedă o mare varietate a formelor substanţial-energetice a semnalelor informaţionale care le parvin, ca şi a structurii şi naturii receptorilor.

Diversitatea lor este prezentă nu numai la acelaşi tip de organism, dar variază şi de la o specie la alta. Astfel specii numeroase de animale comunică în limbaje pe care omul, cu puţină vreme în urmă, nu le cunoştea. De exemplu, delfinii folosesc un limbaj complex pe care-l transmit în ultrasunete. Un purcel separat de mama sa se dovedeşte capabil să recunoască grohăitul mamei sale dintre mai multe benzi de magnetofon avînd înregistrate sunete emise de diferiţi congeneri. Comunicarea dintre animale se face prin semnale conţinînd semnificaţii pînă de curînd necunoscute de om şi care se cercetează în cadrul unei noi discipline ştiinţifice: zoosemiotica. Potenţialele electrice emise de unele specii de peşti, semnalele luminoase, sunetele de frecvenţe diverse, ultrasunetele, sînt înregistrate cu aparate speciale şi traduse omului pe ecrane luminoase sau grafic, pe suluri de hîrtie, şi se încearcă descifrarea codului în care sînt emise. Complexitatea problematică a zoosemioticii este dată şi de faptul că în lumea animală sînt prezenţi numeroşi receptori pe care omul nu-i are sau îi posedă, avînd altă structură. De exemplu, furnicile pot vedea lumina infraroşie, şoarecii şi şobolanii percep razele $x$, unele animale, cum ar fi liliacul, ariciul şi cîrtiţa se orientează mai bine noaptea, altele, cum ar fi găina, sînt lipsite complet de vederea crepusculară. La foarte multe mamifere, particule odorante prezente în aer în cantităţi infime, nedetectate de om, sînt semnale informaţionale ale prezenţei hranei. Există două familii de peşti: *Mormiride* şi *Gimnotide*[18] care posedă în anumite locuri ale tegumentului organe electroreceptoare foarte sensibile folosind la detectarea biocurenţilor emişi de către prăzile sau duşmanii lor. S-a demonstrat că aceşti peşti au la nivelul lobilor laterali centrii nervoşi superiori ai sensibilităţii electrice cu ajutorul cărora reperează prada pe baza semnalelor electrice primite, funcţionînd ca un sistem cibernetic electrolocator. Semnalele electrice schimbate de către sistemele lor biologice de electroemisie şi electrorecepţie au putut fi detectate de către oameni prin introducerea în ascunzătoarele lor acvatice a unor electrozi legaţi la un amplificator branşat pe un telefon.

Spre deosebire de informaţia vehiculată între macroorganismele biologice (între care includem şi omul), care are un suport material-energetic foarte variat, informaţia purtată la nivel intercelular are o bază substanţial-energetică esenţialmente chimică. *Limbajul utilizat în comunicarea intercelulară* este întotdeauna de *natură chimică*, indiferent de gradul diferenţierii celulelor sau de specia din care face parte macroorganismul. Chiar biocurenţii celulari au un mecanism chimic de natură ionică bine demonstrat experimental. De exemplu, influxul nervos, ca mijloc de comunicare între neuroni reprezintă o singură formă substanţial-energetică (influx de sodiu în celulă şi eflux de potasiu), cu toate că excitaţia nervoasă poate fi declanşată la nivelul macroorganismului de cele mai variate semnale sub formă de sunete, lumină, mirosuri etc. Macroorganismul actualizează diferit semnalele primite în funcţie de zona cerebrală în spre care este condusă excitaţia şi de receptorii asupra cărora s-a acţionat, însă influxul nervos ca atare cuprinde o informaţie aflată în aceeaşi îmbrăcăminte materială, care se supune aceloraşi legi fiziologice (legea totului sau nimic, viteză constantă în fibre de anumite tipuri, etc.) şi se manifestă prin aceleaşi modificări chimice de membrană.

Faptul că celulele comunică între ele într-un limbaj chimic nu trebuie să ne ducă la concluzia că semnalele ar fi de un singur fel, că s-ar folosi un singur alfabet în comunicarea intercelulară. Trebuie subliniat că o caracteristică a informaţiei intercelulare este marea variabilitate a semnalelor chimice, precum şi a naturii, structurii şi activităţii receptorilor celulari care o primesc. Într-un macroorganism găsim un număr imens de tipuri de celule diferenţiate funcţional, care se deosebesc prin alcătuirea structurilor de recunoaştere a mesajelor, cît şi prin natura foarte diferită a semnalelor chimice pe care le percep. Se poate spune că fiecare tip de celule diferenţiate funcţional are un spectru particular de receptori care îi conferă o imagine perceptuală proprie a mediului înconjurător[19]. Recunoaşterea de către celulă a semna-

[18] Dumitru I. Roşca, *Fiziologia animală*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1977, p. 151—153.

[19] V. Gheţie, *Semnale şi receptori în imunologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, p. 9.

lelor implică, ca o etapă necesară, recepționarea și traducerea lor, care sînt procese de suprafață, mai precis de membrană, care presupun intervenția cooperată a trei componente structurale localizate în membrană : receptor, traductor de codificare al membranei și un sistem de amplificare al mesajului, mai bine zis al semnalului intrat în celulă.

Receptorul este o structură a membranei celulare care acționează ca un discriminator în detectarea semnalelor [20], cu ajutorul lui celula recunoaște un component chimic și îl semnalizează unor structuri subcelulare responsabile cu un răspuns biologic specific.

Traductorul de codificare al membranei transformă semnalul primit prin receptor într-un limbaj chimic apropiat celulei.

Amplificatorul este un component structural al membranei celulare care mărește intensitatea semnalelor primite, pentru a putea fi comunicate mai eficace în interior. În foarte multe tipuri de celule sistemul de amplificare a fost identificat ca fiind enzima adenilciclaza [21] care catalizează trecerea acidului adenozin-tri-fosforic (ATP) în adenozinmonofosfat ciclic (CAMP), acesta din urmă fiind un semnal citoplasmatic.

Receptorii celulari sînt foarte numeroși. Se cunosc mai mulți receptori care intervin în recunoașterea imunologică [22] : receptori *Ig*, *Fc* și *C*, de asemenea sînt identificați receptori celulari pentru medicamente, pentru lecitine mitogene și receptori pentru foarte multe substanțe chimice endogene cu rol plastic sau catalitic în organism.

Spre deosebire de variabilitatea receptorilor celulari, corespunzînd variabilității semnalelor chimice care ajung la celule, substratul substanțial-energetic al informației care circulă în interiorul celulei este mult mai puțin variabil. Informații foarte diverse ajung la celule pe calea a foarte multe tipuri de semnale chimice fiind luate în primire de diverse categorii de receptori, care diferă în funcție de natura structural-funcțională a celulelor. Din momentul în care informația trece de receptorul celular ea este tradusă într-un limbaj chimic care este foarte asemănător pentru aproape toate tipurile celulare. Cu alte cuvinte, suportul material al informației care se deplasează în interiorul celulei este reprezentat de succesiunea cîtorva tipuri de molecule ubicuitare, adică la toate celulele existente în natură se găsesc un număr redus de mecanisme intracelulare de transmitere a semnalelor. Astfel receptorul, codificatorul și amplificatorul de membrană se prezintă de obicei sub forma cîtorva tipuri de molecule. Informația genetică, de exemplu, parcurge la toate viețuitoarele, cu excepția cîtorva tipuri de virusuri, aceleași structuri chimice : ADN, ARN-mesager, de unde prin intermediul ribozomilor este trecută în lanțurile polipeptidice sintetizate. Aceasta nu înseamnă că informația transmisă ar putea fi identică sau asemănătoare. Informația este extrem de diversă, independent de faptul că purtătorul ei material este diferit sau asemănător. Prin aceleași structuri chimice intracelulare este trecut mesajul necesar sintezei celor mai diferite enzime, proteine, hormoni, mediatori chimici, substanțe cu rol plastic sau catalitic, a unor anticorpi cu cele mai diverse specificități antigenice.

## GENEZA ENTITĂȚILOR FIZICE: EXEMPLE ISTORICO-MODELATOARE

DE

NICOLAE IONESCU-PALLAS, LIVIU SOFONEA

Evoluția disciplinelor fizice, introducerea unor noi acțiuni cu conținut fizic destinate să asigure progresul cunoașterii naturii și motivația istorică pentru inserarea elementelor noi cu funcțiune axiomatică nu urmează totdeauna o filieră strict logică determinată de explorarea cunoștințelor deja căpătate pînă la deducerea ultimelor consecințe noncontradictorii. Situația frecventă este aceea în care o acumulare de date empirice nu determină formularea unei teze noi asupra fenomenelor fizice decît după ce cantitatea de informație a depășit cu mult limita

[20] *Ibidem*
[21] F. Schneider, *op. cit.*, p. 15.
[22] V. Gheție, *op. cit.*, p. 15.

necesară pentru inferența unei legități noi pe care o căutăm sau numai o bănuim. Motivul acestei uimitoare redundanțe, caracteristică pentru veacul al XIX-lea și mult mai puțin caracteristică pentru veacul al XX-lea, constă în mare măsură în faptul că oamenii de știință nu sesizau contradicțiile dintre fenomenele noi și cadrul teoretic existent pentru aplicația acestora imediat ce contradicțiile respective apăreau de fapt. Ei nici nu bănuiau în multe cazuri că au descoperit legi care intră în conflict cu alte legi din alte discipline fizice pentru că nu făceau intercomparări subsumate unei viziuni unitare a fenomenelor fizice. Fizica era cercetată pe compartimente distincte și puțin corelate, iar încrederea în principiile universale ale mecanicii, care ar fi furnizat cadrul și metodele cantitative de a sesiza contradicții și a parveni la sinteze teoretic superioare, era foarte slabă. Astfel, Hermann von Helmholtz ajunsese în deceniul al 8-lea al secolului trecut, prin aprofundarea problemei interacțiunii dintre curenții electrici, inițiată de André Marie Ampère, foarte aproape de descoperirea teoriei relativității, fără să bănuie acest lucru. El ar fi trebuit să-și pună problema în ce măsură teoria construită de el asigură inerțialitatea centrului de masă al unui agregat electrodinamic de corpuri punctiforme care evoluează sub acțiunea exclusivă a atracțiilor reciproce și ar fi găsit o contradicție a cărei înlăturare l-ar fi dus în mod necesar la formularea mecanicii relativiste. Din punct de vedere metodologic, aceasta ar fi diferit de calea lui Einstein, fiind în schimb foarte apropiată de procedura elegantă dezvoltată în zilele noastre de Octav Onicescu și intitulată „mecanică invariantivă". Urmașii lui Michael Faraday, anume Franz Neumann și James Clerk Maxwell, ar fi putut constata, pe de altă parte, că legea inducției, așa cum era ea formulată, încalcă principiul inerției în ceea ce privește proprietatea de tranzitivitate. Dacă spiritul speculației teoretice ar fi fost cît de cît mai dezvoltat și dacă ar fi existat un schimb de informație mai activ între matematicieni și fizicieni, ei ar fi văzut că pentru înlăturarea respectivei contradicții au soluția matematică de-a gata în geometria Plücker Cayley, care trebuia numai adaptată la problema fizică în cauză. Astfel, și ei ar fi parvenit la formularea mecanicii relativiste pe la începutul deceniului al 8-lea al secolului trecut. Un ultim exemplu de acest fel. Olivier Costa de Beauregard a constatat de curînd că celebra formulă a lui Augustin Fresnel, care dă legea de compunere a vitezei luminii cu viteza unui fluid în mișcare prin care se propagă lumina, duce printr-o interpretare mecanică adecvată la transformările relativiste de inerție ale lui Lorentz și Einstein și implicit la mecanica relativistă. Toate cele trei exemple prezentate ar fi putut constitui tot atîtea căi prin care fizica să realizeze marea tranziție de la cadrul newtonian la cel einsteinian al conceptelor sale fundamentale — spațiu, timp, inerție mișcare. Am subliniat deja de mai multe ori determinativul mecanic și aceasta nu trebuie să provoace nici o nedumerire — nu este vorba în nici un caz de crearea unor modele mecanice pentru fenomene fizice complexe ca natură și structură, ci de respectarea acelor legi universale cum sînt conservarea energiei, a momentului liniar și a celui unghiular precum și a masei pentru sisteme izolate nedisipative, a căror mișcare globală trebuie să se supună principiului inerției. Din punct de vedere filozofic, aceste cerințe reflectă faptul că mișcarea mecanică participă, ca un factor comun, în toate formele superioare de mișcare a materiei. Analiza evoluției fizicii în secolul trecut — în a doua jumătate — evidențiază două carențe de bază : a) nu era clar faptul că respectarea principiilor universale ale mecanicii este o cerință peremptorie de la care nici un fenomen natural nu se poate abate și că dacă vreun fenomen pare a infirma vreunul din aceste principii, de vină este cunoașterea incompletă a acelui fenomen și în nici un caz principiile ; b) fenomenele naturale nu erau văzute în unitatea lor necesară, dialectică ; nu se bănuia totdeauna că formularea unei legi astfel încît să adere la faptele acumulate într-un domeniu al fizicii este susceptibilă de ajustări fine, nesemnificative pentru domeniul respectiv, dar esențiale pentru a preveni contradicții serioase în alt domeniu, aparent fără o legătură cu domeniul de investigație incriminat.

Am dori să evităm totuși unele confuzii. Cînd vorbim de exemplu de respectarea principiului conservării energiei, ne referim în mod insistent la faptul că acest atribut esențial al materiei nu poate fi nici diminuat, nici crescut în cantitate fără a asocia acestei variații un proces cauzal — transferul spre sau de la alte corpuri a cantității în chestiune. Dimpotrivă, referindu-ne la respectarea acestui principiu nu ținem deloc la permanentizarea unei anumite expresii care să designeze energia indiferent de conjunctura fizică a sistemului. (Energia, chiar a unui sistem olonom de corpuri punctiforme, are expresii sensibil diferite în funcție de vitezele particulelor sau de cantitatea de acțiune care determină sau nu elementaritatea sistemului mecanic și prescrie o eventuală legitate cuantică).

Deoarece apare deja clară marea risipă de posibilități latente nu numai neexplorate, dar nici măcar sesizate la timpul lor se impune o explicație : de unde provine această pluralitate de căi echivalente convergente spre aceleași finalități cu semnificație majoră, fundamentală în edificarea fizicii moderne. (Convergența în cauză se referă evident la reconstituirile aposteriorice pe care le întreprindem în scopul de a sesiza tocmai acest aspect de neunivocitate a procesului concret de cunoaștere). Explicația care ne stă la îndemînă și care se impune oarecum

prin forța lucrurilor este următoarea : rezultatul perioadei de incertitudine și ambiguitate, care a caracterizat evoluția fizicii la pragul dintre veacurile XIX și XX, s-a concretizat către mijlocul deceniului al 3-lea al secolului nostru în două sinteze uimitoare — teoria relativității și teoria cuantelor, care au oferit fizicienilor mijloacele eficiente ca să pătrundă în intimitatea structurii materiei și să declanșeze de acolo fantastica energie nucleară. Dar aceste sinteze, consecințe atît de nebănuite, nu sînt în definitiv altceva decît niște amendamente aduse mecanicii teoretice : teoria relativității declară prohibite vitezele corpurilor materiale mai mari decît viteza luminii în vid, iar mecanica cuantelor nu permite unui sistem fizic să aibă o acțiune mecanică mai mică decît o anumită valoare determinată de Max Planck. Așadar, mecanica teoretică modernă conține în formularea ei — spre deosebire de mecanica zisă clasică pe care am moștenit-o de la Newton, Lagrange și Hamilton — două constante universale, care au dimensiuni fizice de viteză, respectiv de acțiune, și ale căror valori nu depind de reperul de coordonate inerțial adoptat pentru investigarea fenomenelor fizice. Pe de altă parte, mecanica teoretică este — așa cum am subliniat deja — un cadru universal care asociază în mod obligator oricărui sistem material cîteva concepte ireductibile, în termenii cărora se face descrierea fizică. De fapt, descrierea fizică reclamă niște concepte mecanice, aceleași indiferent de particularitățile sistemului studiat, și niște concepte specifice care individualizează sistemul respectiv și-l plasează într-una din disciplinele fizice existente, de exemplu, inducția, ergodicitatea etc. Din moment ce aserțiunile fundamentale ale mecanicii trebuie să se regăsească sub o formă sau alta în orice fenomen fizic concret și deoarece mecanica teoretică trebuie, în formularea ei mai exactă, să conțină cele două constante universale, viteza luminii și cuanta de acțiune a lui Planck — este bănuit să putem ajunge la concluzia existenței acestor constante și chiar să le determinăm cantitativ din fenomene care la prima vedere par a nu oferi absolut nici o șansă.

După cum se știe, calea istorică de a ajunge la teoria relativității și la teoria cuantelor a exploatat anumite contradicții pregnante apărute în electrodinamica mediilor în mișcare, respectiv în teoria radiației termice. Aplicînd modul de gîndire specific în știința secolului nostru — acela de a concepe toate fenomenele în corelația lor necesară, mijlocită în cazul fenomenelor fizice de principiile universale ale mecanicii se poate demonstra, de exemplu, că relativitatea emerge complet din mecanica analitică în formularea lui Elie Cartan, iar teoria cuantelor din fizica statistică în formularea lui Wilard Joshua Gibbs. În ambele cazuri contradicția latentă care trebuie sesizată și rezolvată este încălcarea principiului dimensionalității fizice. Legătura atît de neașteptată dintre fundarea unor domenii noi în fizică, de importanță inestimabilă, și un principiu considerat în mare măsură ca minor și pus la lucru cel mult pentru a prefigura soluțiile anumitor tipuri de ecuații diferențiale cu derivate parțiale, nu trebuie deloc să ne mire. În definitiv, cele două constante pe care le cercetăm au dimensiuni fizice și, ca atare, ele trebuie să intervină acolo unde vom constata o frustrare a principiului dimensionalității, comparabilă cu dimensiunile fizice ale constantelor în cauză. Să ilustrăm așadar aserțiunile noastre. Să considerăm mai întîi invariantul $\Omega_\delta$ al lui Elie Cartan (1869—1951) :

$$\Omega_\delta = \mathcal{H}\delta t - \vec{p}\,\delta\vec{r} \qquad (1)$$

Dimensionalitatea fizică a elementelor lui infinitesimale este diferită, de asemenea și dimensionalitatea fizică a elementelor lui finite. Dar introducerea unei singure constante cu dimensiunea de viteză realizează o remarcabilă omogenizare.

$$\Omega_\delta = \mathcal{H}\,\delta t - (\vec{Cp})\left(\frac{\delta\vec{r}}{C}\right) \qquad (2)$$

Prin acest corectiv, de ordinul dimensionalității fizice, care n-a schimbat în fond nimic din punct de vedere cantitativ în expresia (*1*), s-a realizat de fapt un mare salt calitativ, deoarece expresia (*2*) poate fi acum interpretată ca un produs scalar într-un spațiu formal cu 4 dimensiuni a cărui metrică este :

$$(\mathrm{d}S)^2 = (\mathrm{d}t)^2 - \frac{1}{C^2}\{(\mathrm{d}x)^2 + (\mathrm{d}y)^2 + (\mathrm{d}z)^2\}. \qquad (3)$$

Dacă fizicienilor de la finele secolului trecut și începutul secolului nostru ar fi avut să zicem „imaginația" de a trece de la expresia (*1*) la expresia (*2*), ei ar fi ajuns imediat la forma pătratică (*3*) pe care ar fi putut-o exploata pe baza geometriei Plücker și Cayley deducînd în mod sistematic toate consecințele cunoscute azi în teoria relativității. Ei ar fi avut desigur și un suport experimental bogat — în primul rînd punerea fenomenului de inducție în acord cu prin-

cipiul inerției, apoi sinteza fenomenelor optice și electrodinamice etc. Menționăm că prof. Octav Onicescu este primul care pornește de la invariantul lui Elie Cartan pentru a edifica mecanica analitică la viteze mari. Se impune aici o precizare din punct de vedere filozofic, anume: s-ar părea că prin trecerea de la expresia (*1*) la expresia (*2*) s-a realizat un salt calitativ fără a se fi implicat o „acumulare cantitativă" care să constituie suportul acestui salt. În realitate, lucrurile nu stau chiar așa, deoarece explorarea consecințelor care decurg din expresia (*2*), în conjuncție cu principiul inerției, impune o structurare a funcțiunii $H$ (energie) de așa natură, încît expresia ei nu mai seamănă deloc cu expresia întîlnită în mecanica lui Newton și Lagrange (Se ajunge în speță la relația lui Einstein dintre masă și energie). „Acumularea cantitativă" constă aici din acceptarea în bloc a tuturor consecințelor ce decurg din interpretarea geometrică a invariantului $\Omega_8$ după ce a fost pus în acord cu principiul dimensionalității fizice, sub rezerva de inventar a testării aposteriorice a acestora pe baza faptelor empirice.

Trecem acum la problema celeilalte constante fundamentale — constanta lui Planck. După aceeași procedură, ca și în cazul constantei lui Einstein, va trebui să depistăm o încălcare a principiului dimensionalității fizice pentru a cărei remediere să fie necesară inserțiunea unei constante cu dimensiuni fizice de acțiune, apoi să ne asumăm riscul acceptării tuturor consecințelor ce decurg de aici sub rezerva de inventar a unei testări empirice posterioare. Oportunitatea ne este oferită de ecuația fundamentală a mecanicii statistice (a lui Gibbs) scrisă pentru un gaz perfect:

$$e^{-\frac{F}{kT}} = \int e^{-\frac{E}{kT}} \frac{d\Omega}{\mathfrak{N}!h_0^3\mathfrak{N}^{\mathfrak{N}}} \tag{4}$$

în care $\mathfrak{N}$ este numărul de particule din gaz, $d\Omega$ elementul de volum al spațiului de fază, $F$ energia liberă și $E$ energia internă. Constanta $h_0$ are dimensiuni fizice de acțiune și prezența ei este reclamată de necesitatea de a satisface principiul dimensionalității fizice. Valoarea ei este bine determinată ca rezultat al faptului că entropia este normată pe baza principiului al treilea al termodinamicii. Se poate face și o tentativă de a estima valoarea acestei constante din măsurători de călduri latente de sublimare (specific necuantice). Valoarea obținută de noi coincide excelent cu valoarea obținută pe baza unor considerațiuni cuantice. Deoarece constanta $h_0$ este în mod necesar implicată și în relația lui Boltzmann care leagă entropia de probabilitatea termodinamică:

$$S = k \ln \left\{ \frac{\Omega}{\mathfrak{N}!h_0^3\mathfrak{N}^{\mathfrak{N}}} \right\} \tag{5}$$

rezultă pentru $h_0$ semnificația fizică de limită inferioară a acțiunii mecanice a unei particule. Reținînd această concluzie, putem demonstra că existența unei limite inferioare diferite de zero pentru acțiune obligă la înlocuirea ecuației diferențiale cu derivate parțiale de ordinul întîi a lui Hamilton și Jacobi cu o ecuație diferențială cu derivate parțiale de ordinul doi, care este alta decît ecuația de undă relativistă a lui Erwin Schrödinger, Olaf Klein și Louis de Broglie. Emergența mecanicii cuantice din mecanica statistică apare transparentă. Exemplele date de noi mai sus — care din punct de vedere istoric nu au avut loc, dar puteau foarte bine să aibă — demonstrează faptul că în definitiv nu este necesar totdeauna să facem experiențe pînă la apariția unor contradicții pregnante, ci poate fi mult mai util să economisim eforturi materiale și umane, în schimb să fim foarte atenți să nu existe contradicții în adevărurile pe care le-am sintetizat deja în principii cu largă sferă de acțiune și între aceste adevăruri. Cu o expresie modernă, trebuie să cerem consistența logică a cadrului axiomatic al științei. Acest adevăr neevident pentru modul de gîndire al sec. XIX, dar evident pentru modul de gîndire al sec. XX, în care s-a operat un mare salt dialectic, este azi la îndemîna teoreticienilor care-l consideră ca un principiu al științei cu egală îndreptățire alături de celelalte principii de filiație empirică directă. Putem afirma că cercetarea în domeniile de frontieră ale fizicii spre necunoscut și-a însușit mijloace de orientare noi care-i permit o detașare relativă de experiența nemijlocită, o devansare a unei sume de adevăruri cunoscute, o ancorare în necunoscut care să sugereze ea însăși, prin preluarea inițiativei, unde trebuie să vină experiența și să ateste sau să infirme noile legi prezumate. Evident, nu totdeauna șansele sînt favorabile, dar situațiile în care procedînd astfel s-au descoperit noi și profunde adevăruri ale materiei sînt impresionante. Primul mare teoretician modern a fost, după cum se știe, Albert Einstein, care a creat teoria relativistă a gravitației, avînd la îndemînă extrem de puține fapte empirice, în schimb fiind foarte exigent cu cadrul axiomatic al teoriei pe care a avansat-o. Teoria s-a dovedit pe deplin satisfăcătoare și ea a prezis efecte fizice ce s-au putut testa fără dubiu. În aceeași manieră

a procedat și marele nostru compatriot, teoreticianul Alexandru Proca, descoperitorul teoriei mezonice. Desigur că astfel de exemple și succesele lor răsunătoare au determinat pe fizicieni să aibă încredere în principii foarte abstracte, dar de o extremă generalitate, cum sînt principiul acțiunii staționare, principiul dimensionalității fizice, diverse principii de simetrie, să le caute o motivație peremptorie și să le aplice în noi circumstanțe, din ce în ce mai complexe. Mulțimea noilor concepte și teorii, coroborată cu o dezvoltare puternică a mijloacelor materiale de investigație științifică, au determinat o stare alertă a fizicii în care ne aflăm în prezent. Subliniem încă o dată schimbarea de atitudine în modul de a vedea natura, o schimbare care dă deplin cîștig de cauză filozofiei materialist-dialectice, o schimbare în care unitatea lumii fizice nu este numai un adevăr la care aderăm pentru a ne defini o poziție filozofică, ci un adevăr care ne oferă o perspectivă fecundă și ne sugerează noi modalități de abordare a naturii cu rezultate dintre cele mai promițătoare.

# ȘTIINȚĂ ȘI TELEOLOGIE ÎN CONSTRUCȚIA VIITORULUI

DE

ION TUDOSESCU

## I. PREVIZIUNE ȘI SCOP ÎN CUNOAȘTEREA VIITORULUI

Conștiința de demiurg a omului contemporan, încrederea în capacitatea sa de a dirija viitorul este o consecință directă a procesului de *scientizare a acțiunilor sociale* pe care o determină actuala revoluție științifico-tehnică. Posibilitățile de prospectare a viitorului și de întemeiere științifică a strategiilor de acțiune pe care le mijlocesc progresele științei în epoca noastră, mijloacele tehnice și procedeele tehnologice actuale, precum și succesele spectaculare dobîndite în domeniul strategiilor prospecționale (tehnologia scenariilor și efectelor cu caracter operațional pe care le oferă astăzi tehnica calculatoarelor) au acreditat ideea că știința contemporană dispune de toate posibilitățile pentru a dirija acțiunile sociale în concordanță cu legitățile și direcțiile majore ale progresului.

Există în acest sens o bogată literatură viitorologică, un evantai de modele asupra viitorului care se oferă pentru a fi luate drept călăuză strategică de către factorii macroorganizaționali ai societăților contemporane. Rapoartele Clubului de la Roma [1] și, înainte de acestea, propunerile de strategie acțională avansate de un colectiv de autori în frunte cu Richta Radovan în lucrarea *Civilizația la răscruce*, prezumpțiile lui Alvin Toffler din *Șocul viitorului* și nu mai puțin sugestivele reflecții ale lui Marshall Mc Luhan din *Galaxia Gutenberg*, anticipările formulate de I.T. Frolov în *Progresele științei și viitorul omenirii* sau de Pavel Apostol în *Viitorul* și de mulți alți autori sau colective ample de cercetători în domeniul studiilor prospecționale au oferit opiniei publice, și nu numai științifice internaționale, puncte de referință esențiale pentru o dezbatere teoretică și metodologică responsabilă și de mare anvergură strategică asupra destinelor omenirii.

Nu ne propunem să participăm la această dezbatere decît sub un singur aspect, al *raportului dintre știință și teleologie în construcția viitorului.*

1. *Viitor și cunoaștere.* Viitorul este o ipostază a existenței. În corelație cu trecutul și prezentul formează domeniul existenței, a lumii obiective în raport cu care omul se situează pe sine ca *subiect* și *agent*. În desfășurarea ei permanentă, existența parcurge aceste trei trepte de obiectivitate într-o *succesiune ireversibilă*, de la lumea existențelor *reale* (trecute și actuale) la lumea existențelor *posibile*.

Ca realitate înfăptuită, prezentul se află în raporturi de univocitate cu trecutul, este produsul unei desfășurări existențiale care, odată realizate, înlătură pluralitatea diacronică inițială prin intermediul căreia s-a structurat. Raportat la viitor, prezentul se înscrie însă totdeauna ca potențialitate a unei pluralități diacronice. Viitorul se prezintă astfel ca o multitudine de stări posibile, a căror înfăptuire depinde de un complex de factori aleatorii, de un cerc de condiții care-i mediază realizarea.

Așadar, în raport cu prezentul, trecutul ne apare ca un *proces existențial univoc înfășurat*, iar în raport cu același sistem referențial, viitorul ne apare ca o *perspectivă plurivocă de desfășurare existențială*.

[1] Primul raport către Clubul de la Roma a fost intitulat *Limitele creșterii*, al doilea raport, pregătit de M. Mesarovič și E. Pestel, a fost intitulat *Omenirea la răspîntie*, al treilea raport, coordonat de Jan Tinbergen, a fost intitulat *Restructurarea ordinii internaționale*.

Cercetarea existenței înfășurate de la trecut la prezent presupune demersuri *postdictice* (explicații științifice), iar cercetarea existenței în desfășurare de la prezent spre viitor presupune demersuri *predictice* (previziuni științifice). Ambele tipuri de demersuri au adesea caracter *probabilist* : postdicția, pentru că dispariția faptelor de realitate încrustate în procesul desfășurării anterioare a existenței împiedică *retrospecția* din aproape în aproape a trecutului înfășurat ; predicția, pentru că în desfășurarea ulterioară a existenței apar inevitabil (datorită conexiunii universale) cîmpuri de acțiuni aleatoare și, ca atare, se corelează sau intersectează liniile de evoluție a fenomenelor, ceea ce, de asemenea, împiedică *prospecția* din aproape în aproape a viitorului în desfășurare [2].

2. *Viitor și scop.* Spre deosebire de raporturile din lumea vie — care totdeauna funcționează ca raporturi obiective între sisteme obiective, vieţuitoarele raportîndu-se direct la mediul lor de viață numai sub impulsul prezentului — , raporturile oamenilor cu realitatea, deși motivate obiectiv, se instituie *conștient*, structurîndu-se ca raporturi între subiect și obiect, sistemul lor de referință reprezentîndu-l totdeauna *viitorul*. Satisfacerea tuturor nevoilor prezente ale omului implică acțiunea bazată pe *scop*, adică proiecția prealabilă a acestuia într-un viitor care-i este dezirabil. Înainte de a acționa nemijlocit, oamenii scrutează viitorul din punct de vedere teleologic, își imaginează sau își impun o ipostază de finalizare viitoare a acțiunii, efectul (viitor) al acțiunii (prezente) avînd astfel rol cauzal asupra propriei instituiri. În universul social apare deci posibilitatea obiectivă singulară ca viitorul scontat teleologic să acționeze asupra prezentului și, ca atare, să se instituie raporturi cauzale reversibile (de la efect la cauză).

Pentru înțelegerea specificului raporturilor oamenilor cu existența lor naturală și socială, sugerăm următoarea *schemă generală a mecanismului de structurare a demersurilor teleologice* :

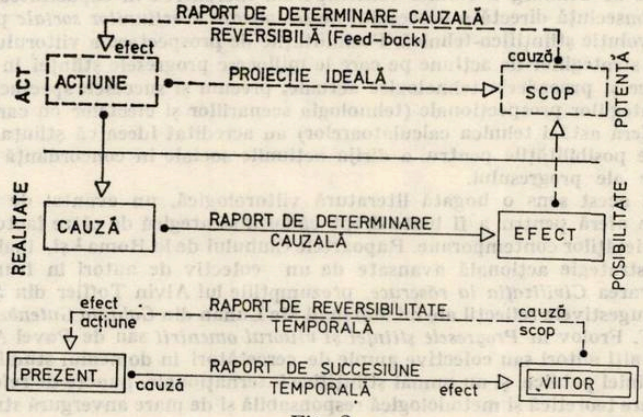



Fig. 2

[2] *Schema generală* a unei *previziuni științifice* concepută ca demers probabilist, propusă de noi în lucrarea *Determinismul și știința*, București, Edit. științifică, 1971, p. 290, este următoarea :

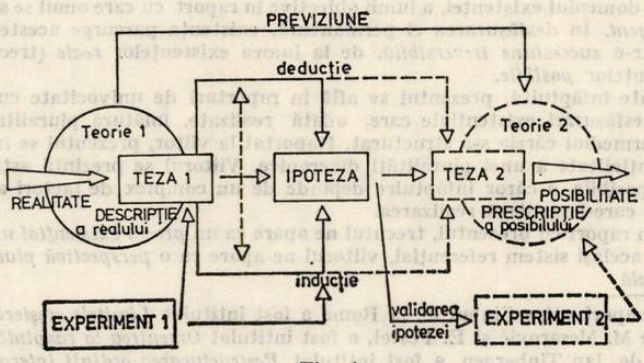



Fig. 1

3. *Unitatea dintre previziune și scop.* Cele două tipuri de demers, cognitiv și teleologic, nu sînt autonome; ele formează laturi corelate ale întemeierii *praxiologice*. Pentru realizarea scopului, oamenii instituie în prealabil demersuri cognitive, scrutează viitorul. Ca atare, *previziunea științifică condiționează eficiența scopului*. Scopurile care nu au o motivație nomologică (cunoașterea structurii și sensului devenirii obiectelor a căror transformare contribuie la producerea de bunuri și valori pentru agent) nu pot fi atinse decît accidental, de obicei ele sînt ratate.

Totdeauna oamenii au acționat pe temeiuri cognitive, fie că acestea au fost instituite empiric sau științific. Chiar și practicile magice au conținuturi cognitive, dobîndite prin experiență sau moștenite prin tradiție, astfel încît scopul este propriu numai omului. Natura nu are scop, desfășurarea ei comportă raporturi cauzale și de finalitate, dar nu raporturi teleologice, întrucît fără cunoaștere (și ca atare fără instituirea subiectului în sistemul existenței obiective) nu se pot întemeia scopuri. De aceea, dimensiunea teleologică a determinismului fenomenelor este propriu numai universului social, orice teleologism aplicat la natură nefiind altceva decît o modalitate teistă de explicație a lumii.

Călăuziți de scopuri, acestea la rîndul lor întemeiate cognitiv, oamenii acționează asupra prezentului în cunoștință de cauză și de efect, astfel încît viitorul nu le este dat ci și-l constituie conștient. Conștiința capacității lor demiurgice le apare oamenilor treptat. Pe măsura trecerii de la empiric la științific în strategia cunoașterii și, corespunzător, în raport cu trecerea tot mai generalizată de la întemeierea empirică la întemeierea teoretică a scopurilor, oamenii dobîndesc posibilitatea de a dirija eficient acțiunile lor de satisfacere a scopurilor și, odată cu aceasta, ajung la conștiința lor de sine de agent, se ridică pînă la înțelegerea atributului lor de demiurg în raport cu societatea și cu ei înșiși.

Activitatea demiurgică în plan obiectiv se întemeiază pe demersuri explicative și previzionale; oamenii stăpînesc viitorul numai dacă și-l adecvează în prealabil cognitiv. Eficiența actului uman producător de structuri obiective depinde hotărîtor de gradul de pătrundere teoretică a liniilor de evoluție a acestor structuri, orice acțiune care se abate de la direcțiile necesității obiective care pot fi sesizate pe plan cognitiv riscînd să nu aibă finalitate, iar scopurile care au animat-o să nu fie realizate.

Sesizînd această corelație între cunoaștere și acțiune în procesul de luare în stăpînire de către oameni ai viitorului, oamenii de știință, îndeosebi cei care se ocupă cu cercetările prospecționale, au ajuns la concluzia că principalul criteriu al dobîndirii eficienței în construcția viitorului îl constituie cercetarea cu mijloace nomologice a viitorului, surprinderea prin demersuri prospective a structurilor acestuia, *previziunea științifică pe termen lung* devenind aproape un panaceu universal în strategia actuală a acțiunii sociale. În acest sens, mulți sociologi și politologi, fascinați de succesele de răsunet ale prospectologiei, consideră că dificultățile actuale în stăpînirea proceselor sociotehnice țin nu atît de resortul cercetării viitorologice (a cărei eficiență este deja asigurată, în prezent societatea beneficiind de ample modele asupra viitorului și soluții strategice adecvate acestora), ci de natura structurilor organizaționale (în funcție de tipologia orînduirilor sociale pe temeiul cărora sînt constituite), de capacitatea și posibilitatea obiectivă a acestora de a aplica soluțiile viitorologice existente sau care vor mai fi propuse în știința contemporană.

Se poate spune, așadar, că în strategia acțională de edificare a viitorului s-a instituit un anume *fetiș al pozitivității*, se consolidează o tendință de *scientism futurologic*.

Fără îndoială, în toată această orientare există o mare încărcătură de adevăr. Societatea dispune astăzi de valoroase modele de viitor și de pertinente soluții strategice pentru a evita consecințele nefaste ale unor acțiuni actuale „neutre", concepute și realizate în discordanță cu urmările uneori tragice pentru omenire, pentru structurile viitoare ale societății, pe care le pot provoca tehnicile și tehnologiile actuale ale impactului omului cu natura.

## II. PROSPECTAREA ȘI DETERMINAREA VIITORULUI

La o analiză mai atentă a determinismului acțiunilor umane se constată însă că *motivația nomologică* nu este suficientă pentru dobîndirea eficienței necesare de care agentul istoriei sociale contemporane are nevoie pentru a se conserva pe sine și pentru a-și edifica un viitor dezirabil. O importanță cel puțin egală pentru condiționarea eficienței maxime în raport cu destinele omului contemporan o are *motivația teleologică* căreia îi sînt subordonate motivații psihologice și axiologice.

Omului contemporan nu-i este dezirabil orice viitor. Opțiunea sa pentru un anume model de viitor nu poate face abstracție de interesele și aspirațiile proprii. De aceea, în alegerea variantei acționale, călăuzit de modelele viitorului pe care i le oferă cunoașterea științifică, sînt hotărîtoare scopurile, sistemele proprii de valori. Ca atare, într-o epocă în care omenirea dispune de o multitudine de sisteme valorice și de diverse demersuri teleologice (în concordanță

cu tipologia intereselor sociale actuale ale diferitelor clase, categorii sociale sau comunități umane), problema alegerii modelului de viitor și a mijloacelor strategice de construcție viitorologică continuă să fie nerezolvată pînă la capăt.

Rezultă că, pentru a-și elabora un model de viitor dezirabil și pentru a-și elabora strategii eficiente de acțiune în vederea cuceririi viitorului, oamenii trebuie să-și propună *planuri* și *programe* de acțiune care să includă întregul cîmp motivațional (nomologic, teleologic, axiologic). În această ordine de idei se poate avea în vedere chiar o corectare a previziunilor, a modelelor prospective, astfel încît ele să includă scopuri și adeziuni valorice.

Dealtfel, se observă deja că principalele deosebiri dintre modelele prognotice cu care se operează astăzi în dezbaterile viitorologice rezultă nu din dimensiunea nomologică a procesului de elaborare a acestor modele, ci din dimensiunea lor teleologică.

1. *Structura demersului prospectiv și de determinare a viitorului.* În vederea înțelegerii caracterului complex al mecanismului de elaborare a modelelor de viitor pe temeiul cărora agentul istoric să poată alcătui strategii acționale eficiente de edificare a viitorului, propunem — din perspectivă acționalist-praxiologică — o *schemă* de ansamblu asupra *activității de prospectare și determinare a viitorului.*

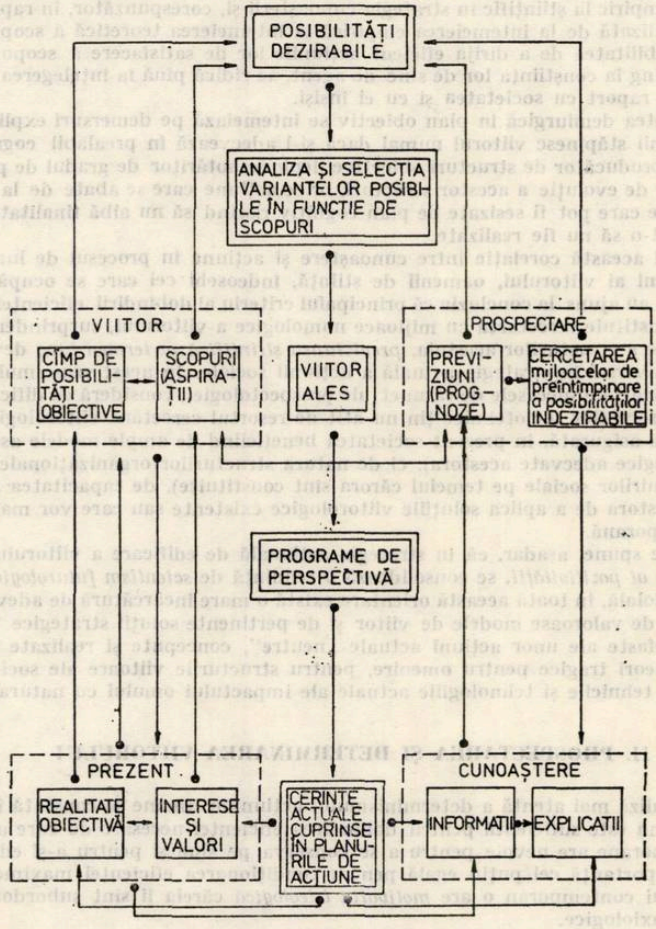



Fig. 3

Pentru înțelegerea acestei scheme sînt necesare cîteva considerații prealabile:

a. În raport cu agentul acțiunii sociale, *prezentul cuprinde nu numai domeniul de realitate obiectivă care va fi supus transformării, ci și cîmpul de interese și valori* prin intermediul cărora

agentul se integrează prezentului și și-l reprezintă, astfel încît, *obiectul supus acțiunii este totdeauna un obiect subiectivat* („natura umanizată") și nu o realitate neutră față de structurile axiologice și teleologice ale umanului;

b. În mod asemănător, *viitorul cuprinde cîmpul de posibilități obiective și ansamblul scopurilor și aspirațiilor agentului acțiunii sociale*, de unde rezultă că *trecerea de la prezent la viitor nu este numai o relație complexă între real și posibil, ci și o relație complexă între valoare și scop;*

c. *Activitatea de cunoaștere a prezentului implică un proces informațional prealabil atît asupra realității obiective, cît și asupra cîmpului de interese și valori actuale ale agentului* (implicarea interesului în structurile realului fiind cu atît mai pronunțată în condițiile în care demersul prospectologic are în vedere întemeierea unor acțiuni la nivel societar), *explicația avînd astfel atît valoare gnoseologică, cît și semnificație axiologică;*

d. *Prospectarea viitorului presupune un ansamblu de activități prognotice* (previziuni) care, la rîndul lor, reflectă cîmpul de posibilități structurate în viitorul obiectiv prin intermediul scopurilor agentului acțiunii;

e. Prospectarea viitorului permite agentului *sesizarea ariei posibilităților dezirabile* (a acelei zone de linii posibile din cîmpul obiectiv de posibilitate care-i satisfac idealurile) care, supuse unui *proces de selecție* (în funcție de scopurile fundamentale), *oferă contextul opțiunilor pentru zona de viitor pe care se angajează să-l construiască;*

f. Viitorul pe care-l au în vedere oamenii, în calitatea lor de agent istoric, este așadar un *viitor ales*. În raport cu această specie de viitor din zona ipostazelor posibile ale viitorului obiectiv, agentul istoric elaborează *programe acționale de perspectivă*, în raport cu obiectivele fundamentale ale acestora fiind decupate *planuri de acțiune* (pe termen scurt sau pe termen lung) pentru fiecare etapă de progres a societății;

g. *Planurile de activitate economică și socială* reflectă atît *cerințele de perspectivă ale atingerii nivelului de dezvoltare estimat în cadrul viitorului ales*, cît și *cerințele actuale, implicate în prezentul imediat*, deduse prin demersuri explicative și teleologice.

Există, așadar, o permanentă *conexiune inversă între previziuni și scopuri în activitatea de prospectare a viitorului, între subiectiv și obiectiv în determinarea viitorului și în trecerea de la real la posibil în viața socială, în construcția conștientă* (teoretică și practică) *de către oameni* (în calitatea lor de agent istoric) *a viitorului.*

2. *Determinarea subiectivă și obiectivă în strategia marxistă de construcție a viitorului.* Capacitatea demiurgică a agentului istoric atinge nivele superioare de eficiență în condițiile trecerii de la spontan la conștient, de la empiric la teoretic în activitatea socială — un rol hotărîtor în această privință avîndu-l constituirea și aplicarea practică la strategia acțiunii sociale a științei despre societate pe care a stimulat-o materialismul istoric (concepția marxistă asupra structurii și dinamicii vieții sociale).

Este cunoscută în această direcție metodologia pe care strategia acțională întemeiată pe concepția materialismului dialectic și istoric o practică în domeniul construcției viitorului.

Se desprind *trei etape principale*, corelate unitar, prin intermediul cărora agentul istoric — *clasa muncitoare* — trece de la potență la act în procesul de construcție a viitorului, *societatea comunistă.*

O *primă etapă* a acestui proces demiurgic o constituie *fixarea scopului fundamental* (al clasei muncitoare, al maselor largi de oameni ai muncii) — *construcția societății comuniste*, o societate fără clase în care să fie înlăturate orice elemente de înstrăinare și de inechitate umană, să se asigure condițiile realizării depline a condiției umane, înflorirea multilaterală a personalității pînă la nivelul edificării „omului total", în care oamenii să dobîndească pe deplin imperiul libertății.

Pentru trecerea la edificarea unei asemenea societăți este necesară declanșarea revoluției socialiste și, în continuarea acesteia, a unui adînc proces revoluționar de dezvoltare multilaterală a socialismului și de înaintare treptată spre comunism.

O *a doua etapă* a aceluiași proces demiurgic unitar este intensificarea revoluției științifico-tehnice, în direcția implicării ei în toate domeniile acțiunii sociale, atît în activitatea teoretică, cît și în activitatea practică. Aplicarea cuceririlor revoluției științifico-tehnice în toate domeniile de activitatea socială presupune și *instituirea unor demersuri prospective de natură să conducă la cunoașterea structurii viitorului și la stabilirea unei strategii eficiente de construcție a viitorului.*

Eficiența modelului și a metodologiei de construcție a viitorului depinde însă nu numai de *puterea de pătrundere și de cuprindere previzională* ci și, în aceeași măsură, de *gradul implicării scopului, a idealurilor sociale* în viziunea futurologică și în programele de acțiune pentru transformarea acesteia din posibilitate în realitate. Este, credem, argumentată astfel ideea directoare a demersului nostru, potrivit căreia *construcția (teoretică și practică) a viitorului, este, deopotrivă, o operă științifică și una teleologică.*

O *a treia etapă* a construcției viitorologice este *instituirea cadrului organizațional adecvat* unui asemenea scop. Cercetătorii specializați în probleme de prospectare a viitorului au ajuns deja la concluzia că posibilitatea de a operaționaliza modelele prospectoare depinde în măsură hotărîtoare de natura structurilor organizaționale chemate să edifice viitorul.

Se constată practic în această privință că structurile organizaționale specifice societăților capitaliste contemporane, întrucît apără interesele potrivnice sarcinilor actuale ale progresului și civilizației, sînt prin esența lor potrivnice unei *noi ordini economice și politice internaționale* (în cadrul căreia să-și găsească loc de aplicabilitate principiile echității și respectului reciproc, ale întrajutorării internaționaliste între state în vederea unei dezvoltări generale a tuturor popoarelor lumii, a bunăstării lor materiale și spirituale) și, ca atare, ineficiente pentru edificarea unui viitor în care progresele spectaculare ale științei și tehnicii să nu provoace disfuncționalități la nivel sistemic în viața socială, cu urmări catastrofale pentru om și pentru omenire în general.

În mecanismul de funcționare a structurilor organizaționale ale societății capitaliste contemporane, cu toate eforturile considerabile de operaționalizare a activităților organizaționale la nivel macrosocial, continuă iremediabil să fiinţeze o contradicție fundamentală între previziune și scop, între necesitate și intenționalitate. O astfel de contradicție influențează însă activitatea prognotică, modelele de viitor și de strategie viitorologică oferite în cadrul acestor structuri organizaționale fiind discutabile, astfel, nu numai sub aspect teleologic, ci și, tocmai datorită acestui fapt, nomologic.

Tot mai mulți gînditori contemporani din domeniul științelor sociale, nu numai dintre cei de orientare marxistă, ajung la concluzia că revoluționarea structurilor organizaționale în direcția adecvării lor la scopurile dezirabile ale omului contemporan și, corespunzător, perfecționarea permanentă a noilor structuri organizaționale care se instituie în procesul revoluționar de trecere de la capitalism la comunism sînt condiția necesară primară a instituirii unui efort demiurgic eficient al omului actualei epoci în raport cu structurile sale existențiale viitoare.

Revoluția științifico-tehnică oferă, deci, posibilitatea instituirii unor demersuri previzionale cu caracter științific de mare anvergură (mijlocește o cercetare viitorologică de mare amploare), dar această posibilitate se transformă în realitate numai dacă este dublată de o revoluție la fel de profundă în domeniul structurilor organizaționale (și, ca atare, în primul rînd, la nivelul structurilor economice pe care se edifică astfel de structuri organizaționale). Numai în contextul unui asemenea cadru organizațional, *previziunea se corelează cu scopul* și, corespunzător, *se poate trece de la potență la act* în construcția viitorului — a unui viitor în care omul să-și găsească o autentică împlinire.

Subliniind încă o dată că aceste etape se întrepătrund și se condiționează reciproc în procesul de condiționare a viitorului, menționăm totodată că ele oferă doar *starea de potențialitate a construcției viitorului* (edificarea societății comuniste), înfăptuirea practică a acestuia, *trecerea de la posibilitate la realitate, fiind determinată de un sistem amplu de activități în toate domeniile vieții economice și sociale*, de edificare a relațiilor de producție și sociale socialiste, de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, de construcție treptată a comunismului.

Construcția viitorului comunist presupune, așadar, un *uriaș efort demiurgic de natură practică* (în care sînt antrenate masele largi de oameni ai muncii). În structura agentului istoric, conceput de această dată la scara întregii societăți, se etajează, într-o dialectică organizațională de tip autentic democratic, un ansamblu ierarhic de nivele de competență acțională, în cadrul căruia capătă valențe sistemice deosebite *atributele deciziei și conducerii* (în sistemul democrației socialiste, astfel de atribuții revin clasei muncitoare, maselor populare largi, în frunte cu *forța politică conducătoare a acestei societăți — partidul comunist*).

În activitatea decizională și de conducere, în vederea elaborării unor planuri și programe eficiente de construire a socialismului și comunismului, un loc important îl au *cercetările prospecționale, de strategie decizională și de știința conducerii societății*. Astfel de cercetări nu pot fi concepute doar ca demersuri nomologice, limitate la explicații, previziuni, analize operaționale, construcții de scenarii viitorologice; ele presupun *o permanentă întemeiere axiologică și teleologică*, o adecvare a acțiunilor de transformare a obiectului la nevoile subiectului — știința și umanismul fiind coordonatele fundamentale ale activității revoluționare de transformare a societății în epoca contemporană a trecerii de la capitalism la comunism.

Viitorul epocii contemporane devine, așadar, tot mai mult, *o perspectivă existențială construită științific, dar totodată un efect al proiecției teleologice a oamenilor acestei epoci*, în care luciditatea izvorîtă din cunoașterea necesității și legității obiective se împletește cu sentimentul satisfacerii aspirațiilor și idealurilor umane determinat de conștiința libertății și responsabilității prin intermediul cărora ei se angajează fără rezerve la acest uriaș efort demiurgic. *Omenirea se apropie treptat* (este adevărat, nu fără temeri întemeiate și dificultăți izvorîte din lipsa aproape paradoxală — în raport cu gradul de raționalitate științifică al acestei epoci — de mijloace și criterii, datorită unor rînduieli sociale perimate sau insuficient maturizate,

pentru a preîntîmpina efectele negative şi uneori distrugătoare ale progreselor actuale ale ştiinţei şi tehnicii) *de luarea în stăpînire a viitorului, nu numai pentru că* (graţie cuceririlor ştiinţifice şi tehnologice) *îl poate astăzi cunoaşte* — în liniile sale fundamentale — *mai bine decît oricînd, ci îndeosebi pentru că îl doreş e* (făurindu-l în acest sens în plan identic „după chipul şi asemănarea sa") *şi îl alege* (adecvîndu-şi raţiunilor sale axiologice şi mijloacele şi principiile strategice de a-l realiza obiectiv).

# AXIOMATICA ŞI SEMANTICA TELEOLOGICII

DE

CORNEL POPA

Am prezentat într-un studiu anterior[1] conceptele şi limbajul unei teorii logice elementare a scopurilor. În acelaşi studiu am prezentat mai multe metode de decizie pentru formulele din limbajul teleologicii : metoda matricelor atitudinilor teleologice elementare *(MATE,)* metoda *J*-constituenţilor *(MJC)*, metoda formelor normale conjunctive teleologice *(FNCT)*, metoda formelor normale disjunctive perfecte ale *J*-constituenţilor *(FNDPJC)*, metoda semantico-definiţională *(MSD)*, metoda tablourilor semantice şi a lumilor posibile *(TS)*.

Ne propunem în lucrarea de faţă să prezentăm un sistem axiomatic pentru o teorie logică a scopului, să raportăm teleologica la logica deontică standard, să schiţăm semantica teoriei logice a scopurilor şi să enumerăm cîteva direcţii posibile de dezvoltare a teoriei logice a scopurilor.

Este necesar, mai întîi, să reamintim cititorului limbajul şi conceptele teleologicii elementare. Calculul pe care îl dezvoltăm presupune limbajul logicii propoziţiilor îmbogăţit prin adăugarea unui singur functor primitiv *S*, astfel încît *Sp* se citeşte *agentul de referinţă are drept scop atingerea stării descrise de propoziţia p*, sau mai simplu *agentul vrea p*. Introducem ca functori derivaţi :

*2.1.* $Ep =_{df} S-p$ *2.3.* $Ip =_{df} -Sp.-S-p$

*2.2.* $Jp =_{df} -S-p$ *2.4.* $Dp =_{df} -Ip$

unde *Ep* desemnează scopul de a evita sau omite starea descrisă *p*, *Jp* permisibilitatea sau tolerabilitatea teleologică, *Ip* neutralitatea teleologică, *Dp* angajarea teleologică. Din *2.1.—2.4.* rezultă în mod banal :

*2.5.* $Dp = Sp \vee S-p$ *2.6.* $Jp = -Ep$

## 1. UN SISTEM AXIOMATIC PENTRU TEORIA ELEMENTARĂ A SCOPULUI

Sistemul pe care îl propunem admite, potrivit precizărilor făcute anterior, logica propoziţiilor, functorul primitiv *S* şi patru functori derivaţi introduşi prin definiţiile *2.1.—2.4. Jp* şi *Dp* au drept formulări alternative expresiile *2.5.* şi *2.6.*

Regulile de inferenţă în sistem vor fi substituţia, *RS*, *modus ponens*, *MP*, şi regula extensionalităţii, *RE*, (regula substituţiei prin definiţie sau mai general regula substituirii echivalentelor). Regula substituţiei permite : 1) substituirea variabilelor propoziţionale prin formule bine formate ale logicii scopului, şi 2) permite înlocuirea unei variabile propoziţionale dintr-o formulă bine formată de logica scopului prin altă variabilă sau formulă a logicii propoziţiilor.

---

[1] Vezi Cornel Popa, *Teleologica sau teoria logică a scopurilor*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1978, la care facem trimiteri în textul de faţă.

Propunem următoarele două axiome pentru o primă versiune axiomatică, pe care o vom numi sistemul *S1*.

*Ax. 1.* $\underline{-Sp \equiv S{-}p \vee Ip}$

*Ax. 2.* $\underline{S(p.q) \equiv Sp.Sq}$

Dăm mai jos demonstrația citorva teoreme. Fiecare pas într-o demonstrație marcat printr-o cifră urmată de o paranteză va fi precedat de unele indicații privind regulile pe care le aplicăm, formulele de la care plecăm și operațiile pe care le efectuăm.

$\underline{T_1\ Sp \equiv Jp\,.\,Dp}$

$RS,\ (A \equiv B) \rightarrow (-A \equiv -B),\ A/-Sp,\ B/S{-}p \vee Ip$

1) $(-Sp \equiv S{-}p \vee Ip) \rightarrow (Sp \equiv -(S{-}p \vee Ip)$

$MP,\ 1),\ Ax.1.$

2) $Sp \equiv -(S{-}p \vee Ip)$

$RS,\ -(A \vee B) \equiv -A.-B,\ A/S{-}p,\ B/Ip$

3) $-(S{-}p \vee Ip) \equiv -S{-}p.-Ip$

$RE,\ 2),\ 3)$

4) $Sp \equiv -S{-}p.-Jp$

$RE,\ 4)\ Def.2.2.,\ \text{Def.}2.4.$

5) $Sp \equiv Jp.Dp$

$\underline{T_2\ Sp \rightarrow Jp}$

$RS,\ (A \equiv B.C) \rightarrow (A \rightarrow B),\ A/Sp,\ B/Jp,\ C/Dp$

1) $(Sp \equiv Jp.Dp) \rightarrow (Sp \rightarrow Jp)$

$MP,\ 1),\ T_1$

2) $Sp \rightarrow Jp$

Similar se obține:

$\underline{T_3\ Sp \rightarrow Dp}$

$\underline{T_4 - (Sp.S{-}p)}$

$RE,\ T_2,\ Def.2.2.$

1) $Sp \rightarrow -S{-}p$

$RS,\ (A \rightarrow B) \rightarrow (-A \vee B),\ A/Sp,\ B/-S{-}p$

2) $(Sp \rightarrow -S{-}p) \rightarrow (-Sp \vee -S{-}p)$

$MP,\ 2),\ 1)$

3) $-Sp \vee -S{-}p$

$RS,\ -A \vee -B \rightarrow -(A.B).\ A/Sp,\ B/S{-}p$

4) $(-Sp \vee -S{-}p) \rightarrow -(Sp.S{-}p)$

$MP,\ 4),\ 3)$

5) $-(Sp.S{-}p)$

$T_5$ $Dp \vee Ip$

$RS$, $-A \vee A$, $A/Ip$

1) $-Ip \vee Ip$

$RE$, 1), Def. 2.4.

2) $Dp \vee Ip$

$T_6$ $Sp \vee Ep \vee Ip$

$RE$, $T_5$, Def. 2.4.(2.5.).

1) $Sp \vee S-p \vee Ip$

$RE$, 1) Def.2.1.

2) $Sp \vee Ep \vee Ip$

$T_7$ $Ep \rightarrow -Sp$

$RS$ $(A \equiv B \vee C) \rightarrow (B \rightarrow A)$, $A/-Sp$, $B/S-p$, $C/Ip$

1) $(-Sp = S-p \vee Ip) \rightarrow (S-p \rightarrow -Sp)$

$MP$, 1), $Ax.1$.

2) $S-p \rightarrow -Sp$

$RE$, 2), Def.2.1.

3) $Ep \rightarrow -Sp$.

$T_8$ $Ip \rightarrow -Sp$

Se demonstrează similar cu $T_7$.

$T_9$ $-Ip \equiv Sp \vee S-p$

$RS$, $(A \vee B) \rightarrow (-B \rightarrow A)$, $A/Dp$, $B/Ip$

1) $(Dp \vee Ip) \rightarrow (-Ip \rightarrow Dp)$

$MP$, 1), $T_5$

2) $-Ip \rightarrow Dp$

$RE$, 2), Def.2.5.

3) $-Ip \rightarrow Sp \vee S-p$

$RS$, $(A \rightarrow B) \rightarrow (-B \rightarrow -A)$, $A/Ip$, $B/-Sp$

4) $(Ip \rightarrow -Sp) \rightarrow (--Sp \rightarrow -Ip)$

$MP$, 4), $T_8$

5) $--Sp \rightarrow -Ip$

$--A \equiv A$, $A/Sp$

6) $-Sp = Sp$

$RE$, 5), 6)

7) $Sp \rightarrow -Ip$

$RS$, $A \rightarrow B \vee A$, $A/S-p$, $B/Sp$

8) $S-p \rightarrow Sp \vee S-p$

$RE$, 8), Def.2.5.

9) $S-p\rightarrow Dp$

$RE$, 9), $Def.2.4.$

10) $S-p\rightarrow -Ip$

$RS$, $(A\rightarrow C)\rightarrow((B\rightarrow C)\rightarrow(A \vee B)\rightarrow C))$,

$A/Sp$, $B/S-p$, $C/-Ip$

11) $(Sp\rightarrow -Ip)\rightarrow((S-p\rightarrow -Ip)\rightarrow(Sp \vee S-p\rightarrow -Ip))$

$MP$, 11), 7)

12) $(S-p\rightarrow -Ip)\rightarrow(Sp \vee S-p\rightarrow -Ip)$

$MP$, 12), 10)

13) $Sp \vee S-p\rightarrow -Ip$

$RS$, $(A\rightarrow B)\rightarrow((B\rightarrow A)\rightarrow(A \equiv B))$, $A/-Ip$, $B/Sp \vee S-p$,

14) $(-Ip\rightarrow Sp \vee S-p)\rightarrow((Sp \vee S-p\rightarrow -Ip)\rightarrow(-Ip \equiv Sp \vee S-p)$

$MP$, 14), 3)

15) $(Sp \vee S-p\rightarrow -Ip)\rightarrow(-Ip \equiv Sp \vee S-p)$

$MP$,15), 13)

16) $-Ip \equiv Sp \vee S-p$

$T_{10}$ $Dp \equiv Sp \vee Ep$

$RE$, $T_9$ Def. 2.4.

1) $Dp \equiv Sp \vee S-p$

$RE$, 1) $Def.$ 2.1.

2) $Dp \equiv Sp \vee Ep$

$T_{11}$ $Sp\rightarrow Dp$

$RS$, $(A = B \vee C)\rightarrow(B\rightarrow A)$, $A/Dp$, $B/Sp$, $C/Ep$

1) $(Dp \equiv Sp \vee Ep)\rightarrow(Sp\rightarrow Dp)$

$MP$, 1), $T_{10}$

2) $Sp\rightarrow Dp$

$T_{12}$ $Ep\rightarrow Dp$

$RS$, $(A \equiv B \vee C)\rightarrow(C\rightarrow A)$ $A/Dp$, $B/Sp$, $C/Ep$

1) $(Dp = Sp \vee Ep)\rightarrow(Ep\rightarrow Dp)$

$MP$, 1), $T_{10}$

2) $Ep\rightarrow Dp$

$T_{13}$ $Jp \equiv Sp \vee Ip$

$RE$, $T_5$, $Def.$ 2.5.

1) $S-p \vee Sp \vee Ip$

$RS$, $A \vee B\rightarrow -A\rightarrow B$, $A/S-p$, $B/Sp \vee Ip$

2) $(S-p \vee Sp \vee Ip) \rightarrow (-S-p \rightarrow Sp \vee Ip)$

*MP*, 2), 1)

3) $-S-p \rightarrow Sp \vee Ip$

*RE*, 3), *Def.2.2.*

4) $Jp \rightarrow Sp \vee Ip$

*RS*, $A.B \rightarrow B$, $A/-Sp$, $B/-S-p$

5) $-Sp.-S-p \rightarrow -S-p$

*RE*, 5), *Def.2.3.* şi *Def.2.2.*

6) $Ip \rightarrow Jp$

*RS*, $(A \rightarrow C) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow (A \vee B \rightarrow C))$, $A/Sp$, $B/Ip$, $C/Jp$,

7) $(Sp \rightarrow Jp) \rightarrow ((Ip \rightarrow Jp) \rightarrow (Sp \vee Ip \rightarrow Jp)$

*MP*, 7) $T_2$

8) $(Ip \rightarrow Jp) \rightarrow (Sp \vee Ip \rightarrow Jp)$

*MP*, 8), 6)

9) $Sp \vee Ip \rightarrow Jp$

*RS*, $(A \rightarrow B) \rightarrow ((B \rightarrow A) \rightarrow (A \equiv B))$, $A/Jp$, $B/Sp \vee Ip$

10) $(Jp \rightarrow Sp \vee Ip) \rightarrow ((Sp \vee Ip \rightarrow Jp) \rightarrow (Jp \equiv Sp \vee Ip))$

*MP*, 10), 4)

11) $(Sp \vee Ip \rightarrow Jp) \rightarrow (Jp \equiv Sp \vee Ip)$

*MP*, 11), 9)

12) $Jp \equiv Sp \vee Ip$

$T_{14}$ $Ip \rightarrow Jp$

*RS*, $(A = B \vee C) \rightarrow (C \rightarrow A)$, $A/Jp$, $B/Sp$, $C/Ip$

1) $(Jp \equiv Sp \vee Ip) \rightarrow (Ip \rightarrow Jp)$

*MP*, 1), $T_{13}$

2) $Ip \rightarrow Jp$

$T_{15}$ $Ep \equiv -Sp.Dp$

*RE*, $T_{13}$, *Def.2.6.*, *Def.2.5.*

1) $-Ep = Sp \vee Ip$

$(A \equiv B) \rightarrow (-A \equiv -B)$, $A/-Ep$, $B/Sp \vee Ip$

2) $(-Ep \equiv Sp \vee Ip) \rightarrow (--Ep \equiv -(Sp \vee Ip))$

*MP*, 2), 1)

3) $--Ep \equiv -(Sp \vee Ip)$

*RS*, $A = --A$, $-(A \vee B) \equiv -A.-B$, $A/Ep$; $A/Sp$, $B/Ip$

4) $Ep \equiv -Sp.-Ip$

*RE*, 4), *Def. 2.4.*

5) $Ep = -Sp.Dp.$

$T_{16}$ $J(p \vee q) \equiv Jp \vee Jq$

*RS*, *Ax.2*, $p/-p$, $q/-q$

1) $S(-p.-q) \equiv S-p.S-q$

$(A \equiv B) \rightarrow (-A \equiv -B)$, $A/S(-p.-q)$, $B/S-p.S-q$

2) $(S(-p.-q) \equiv S-p.S-q) \rightarrow (-S(-p.-q) \equiv -(S-p.S-q))$

*MP*, 2), 1)

3) $-S(-p.-q) \equiv -(S-p.S-q)$

*RE*, 3) $-A.-B \equiv -(A \vee B)$,

4) $-S-(p \vee q) \equiv -S-p \vee -S-q$

*RE*, 4), *Def.2.2.*

5) $J(p \vee q) = Jp \vee Jq$

$T_1$ afirmă că scopul este intersecţia dintre permisibilitatea şi angajarea teleologică;
$T_2$ şi $T_3$ analizează conţinutul lui $T_1$;
$T_4$ exprimă ceea ce am numit drept principiu al consistenţei teleologice;
$T_5$ afirmă că în raport cu o stare considerată ca scop un agent poate fi angajat sau indiferent;
$T_6$ reprezintă ceea ce am numit principiul trivalenţei atitudinilor teleologice elementare în raport cu o stare dată;
$T_7$ şi $T_8$, ca şi $T_4$, exprimă incompatibilitatea atitudinilor teleologice elementare şi împreună cu $T_6$ au stat la baza principiului deciziei prin metoda matricelor atitudinilor teleologice elementare prezentată în lucrarea citată la trimiterea 1;
$T_9$, $T_{10}$ şi $T_{13}$ sînt echivalenţe ce servesc la reducerea unor expresii complexe la atitudini teleologice elementare;
$T_{16}$ este o lege de distributivitate a permisibilităţii teleologice în raport cu disjuncţia, lege ce joacă, după cum am văzut, un rol important în întemeierea deciziei prin metoda formelor disjunctive perfecte ale $J$-constituenţilor (vezi *5.2.*) ca şi prin metoda semantico-definiţională (vezi *6.1.*).

## 2. TELEOLOGICA ŞI LOGICA DEONTICĂ STANDARD

Să considerăm o altă versiune axiomatică, *S.2.* caracterizată prin acelaşi limbaj (logica propoziţiilor, functorul teleologic $S$ şi functorii derivaţi $E$, $J$, $I$, $D$ introduşi prin definiţiile *2.1—2.4.* aceleaşi reguli de formare şi aceleaşi reguli de inferenţă). Menţinem axioma *Ax.2.* şi înlocuim axioma *Ax.1.* prin:

*Ax. 8.1.* $-(Sp.\ S-p)$

sau *principiul consistenţei teleologice* demonstrat ca $T_4$ în *S.1.*

Dacă vom demonstra că din *S.2.* putem obţine ca teoremă *Ax.1.* din *S.1.*, întrucît din *S.1.* se obţine ca teoremă *8.1.* (respectiv $T_4$), am demonstrat că cele două sisteme teleologice sînt deductiv echivalente.

Pentru demonstrarea ca teoremă în *S.2.* a *Ax.*1 din *S.1.* este necesar să demonstrăm în prealabil în *S.2.* alte cîteva teoreme.

$T_{8.2.}$ $Sp \rightarrow -S-p$

*RS*, $-(A.B) \rightarrow (A \rightarrow -B)$, $A/Sp$, $B/S-p$

1) $-(Sp.S-p) \rightarrow (Sp \rightarrow -S-p)$

*MP*, 1), *Ax.8.1.*

2) $Sp \rightarrow -S-p$

$T_{8.3.}$ $Sp \rightarrow -Ip$

$RS,\ A \rightarrow A \vee B,\ A/Sp,\ B/S-p$

1) $Sp \rightarrow Sp \vee S-p$

$RS,\ (A \rightarrow A \vee B) \rightarrow (-A \vee A \vee B),\ A/Sp,\ B/S-p$

2) $(Sp \rightarrow Sp \vee S-p) \rightarrow (-Sp \vee Sp \vee S-p)$

$MP,\ 2),\ 1)$

3) $(-Sp \vee Sp \vee S-p$

$RS,\ (-A \vee A \vee B) \rightarrow -(A.-A.-B),\ A/Sp,\ B/-S-p)$

4) $(-Sp \vee Sp \vee S-p) \rightarrow -(Sp.-Sp.-S-p)$

$MP,\ 4),\ 3)$

5) $-(Sp.-Sp.-S-p)$

$RE,\ 5),\ Def.\ 2.3.$

6) $-(Sp.Ip)$

$RS,\ -(A.B) \rightarrow (A \rightarrow -B),\ A/Sp,\ B/Ip$

7) $-(Sp.Ip) \rightarrow (Sp \rightarrow -Ip)$

$MP,\ 7),\ 6)$

8) $-Sp \rightarrow -Ip$

$T_{8.4.}$ $S-p \rightarrow -Ip$

$RS,\ A \rightarrow B \vee A,\ A/S-p,\ B/Sp$

1) $S-p \rightarrow Sp \vee S-p$

$RS,\ A \rightarrow (B \vee A) \rightarrow C - A \vee -(-B.-A),\ A/S-p,\ B/Sp$

2) $(S-p \rightarrow Sp \vee S-p) \rightarrow (-S-p \vee -(-Sp.-S-p)$

$RE,\ 2),\ Def.\ 2.3.$

3) $(S-p \rightarrow Sp \vee S-p) \rightarrow (-S-p \vee -Ip)$

$MP,\ 3),\ 1)$

4) $-S-p \vee -Ip$

$RS,\ (A \vee B) \rightarrow (-A \rightarrow B),\ A/-S-p,\ B/-Ip$

5) $(-S-p \vee -Ip) \rightarrow (--S-p \rightarrow -Ip)$

$MP,\ 5),\ 4)$

6) $--S-p \rightarrow -Ip$

$RE,\ A = --A,\ 6),\ A/S-p$

7) $S-p \rightarrow -Ip$

$T_{8.5.}$ $Sp \vee S-p \vee Ip$

$RS,\ -A \vee A,\ A/-Sp.-S-p$

1) $-(-Sp.-S-p) \vee -Sp.-S-p$

$RS,\ -(-A.-B) = A \vee B,\ A/Sp,\ B/S-p$

2) $-(-Sp.-S-p) = Sp \vee S-p$

$RE,\ 1),\ 2)$

3) $Sp \vee S{-}p \vee - Sp. - S{-}p$

*RE*, 3), *Def. 2.3.*

4) $Sp \vee S{-}p \vee Ip$

Pe baza teoremelor $T_{8.2.2.} - T_{8.5.}$ putem obține ca teoremă axioma *Ax.1.* din *S.1.*

$T_{8.2.6.} \; -Sp = S{-}p \vee Ip$

*RS*, $(A \rightarrow - B).(A \rightarrow -C).(B \rightarrow -C).\ (A \vee B \vee C) \rightarrow (-A = B \vee C)$

$A/Sp,\ B/S{-}p,\ C/Ip$

1) $(Sp \rightarrow -S{-}p).(Sp \rightarrow -Ip).(S{-}p \rightarrow -Ip)\ .\ (Sp \vee S{-}p \vee Ip) \rightarrow Sp \equiv S{-}p \vee Ip$

Prin aplicarea de trei ori a schemei :

$A \rightarrow (B \rightarrow A.B)$ la teoremele *T.8.2.* — *T.8.5.* obținem :

2) $Sp \rightarrow -S{-}p)\ .\ (Sp \rightarrow -Ip)\ .\ (S{-}p \rightarrow -Ip)\ .\ (Sp \vee S{-}p \vee Ip)$

*MP*, 1), 2)

3) $-Sp = S{-}p \vee Ip$

Vom conchide, deci, că *Ax.1.* din *S.1.* poate fi obținută ca teoremă în *S.2.* Dar, după cum am constatat în §1 și 8.1 din *S.2* a fost demonstrată ca *T. 4.* în sistemul *S.1.* Cele două sisteme *S.1.* și *S.2.* sînt deductiv echivalente.

Să comparăm acum sistemul *S.2.* (care este deductiv echivalent cu *S.1.*) cu sistemul standard de logică deontică.

a) *Functori primitivi*

| | |
|---|---|
| $Sp$ | $Op$ |

b) *Functori derivați*

| | |
|---|---|
| $Ep = S{-}p$ | $Fp = O{-}p$ |
| $Jp = - S{-}p$ | $Pp = - O{-}p$ |
| $Ip = - Sp. - S{-}p$ | $^*Lp = - Op. - O{-}p$ |
| $Dp = - Ip$ | $^*Cp = - Lp$ |

c) *Axiome*

| | |
|---|---|
| *Ax. 8.1.* — $(Sp.S{-}p)$ | $Ax.1.{-}(Op.O{-}p)$ |
| $Ax.2.\ S(p.q) = Sp.Sq$ | $Ax.2\ O(p.q) = OpOq$ |
| | $^*Ax.3\ O(p \vee -p)$ |

Este lesne de observat izomorfismul dintre cele două sisteme logice. Singura deosebire o reprezintă absența în sistemul *S.1.* și *S.2.* a unei axiome de tipul $^*Ax.3$. Considerente de ordin intuitiv semantic ne fac să manifestăm o anumită rezervă față de acceptarea în *S.1.* sau *S.2* a unei astfel de axiome.

Să presupunem, totuși, că acceptăm, ca și Wright pentru logica deontică standard, o astfel de axiomă și adăugăm :

$Ax.\ 3.\ S(p \vee -p).$

În acest caz, izomorfismul este deplin. Teleologica elementară va putea fi interpretată în acest caz ca un model sau interpretare a logicii deontice standard.

Cum logica deontică exprimată prin *Ax. 1 — Ax. 3.* standard este necontradictorie, independentă și completă, rezultă că și teleologica elementară este necontradictorie, independentă și completă.

Functorii $Lp$ și $Cp$ au fost introduși în logica deontică wrightiană de noi în 1974. De fapt, încă în 1951 Wright introdusese un functor $Ip = Pp \cdot P{-}p$ pe care îl citea drept „indiferent". Independent de Wright, după ce am introdus functorii $L$ și $C$ în sistemul deontico-praxiologic, am descoperit că cei doi functori sînt compatibili și cu sistemele deontice de tip wrightian și în

consecinţă i-am introdus într-un sistem logico-deontic de acest tip şi am dezvoltat un număr de teoreme despre ei.

Care este temeiul rezervei noastre faţă de axioma wrightiană $O(p \vee -p)$? În viziunea noastră, functorii deontici nu determină teze logice, adevăruri logic sau fizic necesare, ci doar mulţimi de stări posibile nonnecesare, căci este lipsit de sens să fim obligaţi a executa o stare care este logic sau fizic necesară.

*Este obligatoriu să plouă sau să nu plouă, Este obligatoriu să răsară soarele* nu sînt de fapt propoziţii deontice, ci în cel mai bun caz propoziţii aletice sau fizice.

Din izomorfismul celor două calcule vom putea conchide că în logica deontică de tip wrightian vor putea fi utilizate, cu modificările corespunzătoare, unele dintre metodele de decizie propuse de noi pentru teleologica elementară şi anume: metoda matricelor atitudinilor deontice elementare (§ *4.1*), metoda formelor normale disjunctive perfecte ale P-constituienţilor (§ *5.2.*) şi metoda semantico-definiţională procedee propuse de noi pentru formulele teleologicii elementare.

## 3. SEMANTICA TELEOLOGICII

Modelul este o interpretare a unui sistem formal. În literatura logico-modală se numeşte *model semantic* un triplet $< W, R, V >$ unde $W$ desemnează o mulţime de lumi posibile, $R$ o relaţie între acestea, iar $V$ o funcţie definitivă pe produsul cartezian $W \times \mathscr{F}$ cu valori în mulţimea $\{0, 1\}$. $\mathscr{F}$ desemnează mulţimea formulelor corect construite în limbajul dat.

În cazul teleologicii elementare $\mathscr{F}$ va cuprinde mulţimea formulelor construite pe baza limbajului logicii propoziţiilor îmbogăţit prin semnul primitiv $S$ şi semnele derivate $E$, $J$, $I$ şi $D$.

Ideea de lume posibilă o luăm ca un concept primitiv. Ea este de provenienţă leibniziană. Sub raport logic, ea a fost perfecţionată de către Wittgenstein, Russell, Carnap, Hintikka, Kripke ş.a.

Ideea de lume posibilă poate fi înţeleasă, mai particular, ca stare a unui sistem uman de acţiune. Fiecare lume posibilă este caracterizată de un număr de propoziţii declarative. Putem considera, evident, descripţii parţiale ale unei lumi posibile, cînd vom spune, de exemplu, că propoziţia $p$ aparţine unei lumi posibile $w_i$, $p \in w_i$ sau altfel spus $p$ — este adevărat în lumea posibilă $w_i$. Aceasta o vom putea nota prin $V(p, w_i)$.

Funcţia $V$ (de valorizare) satisface condiţiile:

*9.1.* $V(-A, w) = 1 \quad \Leftrightarrow V(A, w) = 0, \; w \in W$

*9.2.* $V(A.B, w) = 1 \quad \Leftrightarrow V(A, w) = V(B, w) = 1, \; w \in W$

*9.3.* $V(A \vee B, w) = 0 \quad \Leftrightarrow V(A, w) = V(B, w) = 0, \; w \in W$

*9.4.* $V(\exists x \, A(x), w) = 1 \quad \Leftrightarrow A\,(a/x) = 1$ pentru cel puţin *o* variabilă $a$ din $w$.

*9.5.* $V(\forall x \, A(\exists x), w) = 1 \quad \Leftrightarrow A(b/x) = 1$ pentru *orice* variabilă liberă $b$ din $w$.

*9.6.* $V(SA, w_i) = 1 \quad \Leftrightarrow \forall w_j (T(w_i, w_j) \; V(A, w_j) = 1, \quad w_j \in W$

*9.7.* $V(JA, w_i) = 1 \quad \Leftrightarrow \exists w_j (T(w_i, w_j) \; V(A, w_j) = 1, \quad w_j \in W$

Variabilele metateoretice $A$, $B$, $C$ şi corespunzător variabilelor propoziţionale $p$, $q$, $r$, ... iar valori determinate de *1* şi 0:

Valorile complexelor propoziţionale sînt funcţie de valorile pe care le iau variabilele.

Prin $T(w_i, w_j)$ desemnăm relaţia de alternativitate teleologică. Vom spune că o lume $w_j$ este o *lume alternativă teleologică a unei lumi* $w_i$ dacă în $w_j$ sînt îndeplinite toate scopurile sau obiectivele preconizate în lumea $w_i$, se conservă scopurile valabile în $w_i$ şi se îndeplinesc de asemenea, scopurile nou dobîndite în $w_j$. În acest caz lumea $w_j$ devine o *lume teleologic perfectă*.

Relaţia de alternativitate teleologică poate fi exprimată formal prin:

*9.8.* $T(w_i w_j) = _{df} \forall w_i \forall w_j ((Sp \vee Jp \in w_i \rightarrow p \in w_j). \; (Sp \in w_i \rightarrow Sp \in w_j). \; (Sp \in w_j \rightarrow p \in w_j))$

unde $w_i$ şi $w_j$ aparţin unui sistem de lumi $W$.

Lumea teleologică perfectă $w_j$ este o lume a împlinirii tuturor obiectivelor stipulate de agentul de referinţă într-o lume posibilă anterioară $w_i$. Ca şi conceptul de lume deontică perfectă, lumea teleologică perfectă reprezintă o idealizare. Ea este un *Reich der Zwecke* kantian, în care

sînt satisfăcute obiectivele, intenţiile şi aspiraţiile agentului. Ea mai presupune şi alte exigenţe: conservarea scopurilor din lumea anterioară şi îndeplinirea în lumea alternativă a scopurilor nou dobîndite.

Ideea de scop, ca şi cea de permisibilitate teleologică, nu poate fi explicată prin considerarea unei singure stări sau lumi posibile a sistemului uman de acţiune. Pentru înţelegerea acestora avem nevoie de considerarea a cel puţin două lumi posibile sau stări ipotetice ale sistemului uman de acţiune: starea în care agentul îşi propune drept scop starea $p$ şi starea în care $p$ este realizat. Dacă $Sp$ aparţine unei lumi iniţiale $w_i$, $Sp \in w_i$, atunci trebuie să existe o lume $w_j$, alternativă teleologică a lui $w_i$, în care exigenţele scopului $Sp$ devin o stare de fapt. Exprimăm aceasta sub forma unei scheme de inferenţă:

$$9.9c \quad \frac{Sp \in w_i}{\exists w_j (T(w_i, w_j).\ (p \in w_j)} \qquad RIAT\ 1$$

O schemă similară poate fi definită pentru conceptul de permisibilitate sau tolerantă teleologică:

$$9.10. \quad \frac{Jp \in W_i}{\exists w_j (T(w_i, w_j).(p \in w_j)} \qquad RIAT\ 2$$

*9.9.* şi *9.10.* definesc ceea ce vom numi drept reguli de introducere a alternativelor teleologice la o lume dată ($RIAT_1$, $RIAT_2$).

Expresia scrisă sub linie în cazurile *9.9.* şi *9.10* este aceeaşi. În consecinţă, cele două reguli pot fi concentrate într-o singură regulă:

$$9.11. \quad \frac{Sp \vee Jp \in w_i}{\exists\ w_j (T\ (w_i,\ w_j).(p \in w_j)} \qquad RIAT$$

Utilizînd ideea de model semantic introdusă mai sus, formulele *9.9* — *9.10.* pot fi reformulate :

*9.12.* Dacă $V(Sp, w_i) = 1$, atunci există o lume $w_j$, $T(w_i, w_j)$ şi $V(p, w_j) = 1$
(reformularea lui *9.7.*)

*9.13.* Dacă $V(Jp, w_j) = 1$, atunci există $w_j$, $T(w_i, w_j)$ şi : $V(p, w_j) = 1$
(reformularea lui 9.8).

9.14. Dacă $V(Sp \vee Jp, w_i) = 1$, atunci există $w_j$, $T(w_i, w_j)$ şi $V(p, w_j) = 1$
(reformularea lui 9.9).

Formulele 9.9. şi 9.10. (şi corespunzător *9.12.* şi *9.13.*) sînt reguli de introducere a lumilor alternative teleologice.

Să presupunem acum că este dată ca instituită o relaţie de alternativitate teleologică între lumile $w_i$, şi $w_j$, $T(w_i, w_j)$ şi, în plus, deţinem informaţia că $Sp \in w_i$. Ce putem spune, în acest caz, despre $w_j$? Pentru aceasta vom formula regulile:

$$9.15. \quad \frac{T(w_i, w_j).\ (Sp \in w_i)}{p \in w_j} \qquad (RRSAT)$$

$$9.16. \quad \frac{T(w_i, w_j)\ .\ (Sp \in w_i)}{Sp \in w_j} \qquad RCSAT$$

*9.15.* este regula realizării scopurilor în lumile alternative teleologice (*RRSAT*), iar *9.16* este regula conservării scopurilor în lumile alternative teleologice (*RCSAT*).

Regulile *9.15.* şi *9.16.* precizează cum pot fi adăugate noi formule într-o mulţime de formule ce caracterizează o lume posibilă alternativă teleologică a alteia.

Formulele *9.15.* şi *9.16* pot fi concentrate într-o singură formulă:

$$9.17. \quad \frac{T(w_i, w_j).(Sp \in w_i)}{p.\ Sp \in w_j}$$

Ca și regulile de introducere a alternativelor teleologice, regulile *9.15* și *9.16*, pot fi reformulate utilizînd conceptele semantice mai sus introduse.

*9.18.* Dacă există $w_j$, $T(w_j, w_i)$ și $V(Sp, w_i) = 1$, atunci : $V(p, w_j) = 1$

*9.19.* Dacă există $w_j$, $T(w_i, w_j)$ și $V(Sp, w_i) = 1$, atunci $V(Sp, w_j) = 1$.

Și regulile *9.18.* și *9.19.* pot fi comprimate într-o singură regulă :

*9.20.* Dacă există o lume $w_j$, $T(w_i, w_j)$ și $V(Sp, w_i) = 1$, atunci : $V(p . Sp \in w_j) = 1$

Ce se întîmplă în lumile alternative teleologice cu scopurile nou dobîndite?

Într-o lume $w_j$, alternativă teleologică a unei lumi $w_i$, dacă apare un scop nou $Sp$, $Sp \in w_j$, acesta urmează să se realizeze în aceeași lume $w_j$ și, în consecință, la aceeași mulțime de formule vom putea adăuga propoziția $p$, dacă $w_i$ aparține aceleiași mulțimi $W$.

$$9.21. \quad \frac{T(w_i, w_j) \,.(Sp \in w_j)}{p \in w_j} \qquad RRSND,$$

unde $w_i$ și $w_j \in M$, $M \subset W$.

Formula *9.21.* descrie regula realizării scopurilor nou dobîndite (*RRSND*). Ea poate fi reformulată ca :

*9.22.* Dacă există un $w_j$, $T(w_i, w_j)$ și $V(Sp, w_j) = 1$ și $w_i \in M$, atunci $V(p, w_j) = 1$

Mulțimea $M$, $M \subset W$ desemnează în formulele *9.21.* și *9..22* o mulțime de lumi posibile, fiecare dintre ele caracterizate prin mulțimi distincte de formule, între care au loc, între altele relația de alternativitate teleologică.

*Decizia prin metoda sistemelor de modele*

Vom numi *sistem de modele* o mulțime de mulțimi de formule $M$, $M \subset W$, unde fiecare mulțime $w_i$ descrie o lume posibilă, care satisface următoarele condiții : 1) fiecare mulțime de formule $w_i$ respectă cerințele *9.1.* — *9.5.* ; 2) între membrii lui $M$ are loc relația de alternativitate teleologică caracterizată prin cerințele : a) fiecare $w_i$ satisface regulile *9.9.* și *9.10.* (regulile introducerii lumilor teleologice alternative) ; b) orice cuplu $(w_i, w_j)$ din $T$ satisface regulile *9.15.* și *9.16.* (regulile introducerii de noi formule în lumile alternative) și c) în orice lume alternativă $w_j$ din $M$ se aplică regula *9.21.*, dacă $w_i$ aparține lui $M$.

Cum se construiește un sistem de modele pentru o teleoformulă dată?

Sistemul de modele se construiește prin aproximări succesive, pornind de la formula inițială și analizînd-o în conformitate cu regulile *9.1.* — *9.7.* și apoi în conformitate cu regulile *9.15.*, *9.16.* și *9.21.* O teleoformulă este *realizabilă*, dacă putem construi pentru ea un sistem de modele ; este *irealizabilă* sau *contradicție*, dacă nu putem construi pentru ea un astfel de model și în sfîrșit, este o *teleotautologie* dacă și numai dacă negația ei este irealizabilă, respectiv conduce în toate cazurile la contradicții.

*Exemplul 1* $F_9 = S(p \to q) \to (Sp \to Sq)$.

Negația lui $F_9$ este :

1) $S(-p \vee q) \,.\, Sp \,\&\, - Sq \in w_i$, $w_i \in M$.

Aplicînd la 1) regula de analiză a conjuncției (A. &), în concordanță cu *9.2.* obținem :

2) $S(-p \vee q) \in w_i$ ;

3) $Sp \in w_i$ ;

4) $- Sq \in w_i$.

Potrivit definiției *2.2.*, 4) devine :

5) $J - q \in w_i$.

Aplicînd la 2) , 3) și 5) regulile $RIAT_1$ și $RIAT_2$. obținem :

6) $-p \vee q \in w_j$, $w_j \in M$;

7) $p \in w_j$ sau

8) $-q \in w_j$.

Analizînd 6) pe baza regulii $A.v$ obținem :

9) $-p \in w_j$, sau

10) $q \in w_j$.

Dar 9) contravine lui 7). Va trebui deci, să admitem 10). Dar și acesta contravine lui 8). În consecință, negația lui $F_9$ este irealizabilă. Aceasta ne permite să conchidem, potrivit regulilor de decizie date mai sus, că $F_9$ este o teleotaulogie.

## 4. CĂI ALTERNATIVE DE DEZVOLTARE A TELEOLOGICII

În forma prezentată mai sus, teleologica este un calcul extrem de simplu, analog logicii deontice standard, avînd virtuțile și neajunsurile acesteia. Este important să menționăm că ea poate fi dezvoltată în multiple feluri, astfel încît, în cele din urmă, să devină un formalism apt de a descrie actele de conduită rațională, teleologică și, în particular, exigențele logic-formale ale *operațiilor de planificare a activităților umane.* Dacă logica deontică este o teorie despre exigențele formale ale sistemului de norme și despre calificarea acțiunilor umane prin prisma acestora, teleologica este o teorie despre consistența scopurilor și planurilor adoptate de diferiți agenți și colectivități umane.

Vom menționa mai jos doar trei direcții posibile de dezvoltare a teleologicii elementare.

### 4.1 TELEOLOGICA METRIZATĂ

O primă direcție de dezvoltare a teleologicii elementare constă în introducerea în calcul a ideii de termen sau dată la care trebuie realizat un anumit obiectiv, sarcină, sau scop. Acesta ne va conduce la o *teleologică metrizată*, analogă din punct de vedere formal unor calcule temporale metrizate.

Pentru aceasta este nevoie să fixăm, mai întîi, *o lume origine* sau stare inițială de referință a sistemului uman de acțiune, $w_0$, căreia îi asociem un *timp origine* $t_0$. În al doilea rînd, este necesar să alegem *o unitate de timp* secundă, oră, zi, lună, an, cu ajutorul căreia să determinăm data realizării scopurilor sau intervalul de timp admis pentru acestea. *Snp* se va citi *peste n unități de timp din momentul* $t_0$ *agentul de referință își propune să realizeze starea p. Snp* desemnează un *scop cu termen strict de realizare.*

Putem asocia însă unui scop sau sarcini practice nu un termen fix, ci diferite feluri de intervale temporale în care acesta să fie înfăptuit și, mai mult, putem cerceta relațiile posibile, restricțiile și libertățile îngăduite de un anumit program pentru termenele de realizare a diferitelor scopuri sau sarcini concrete ce intră în componența sa.

Pe această cale, teleologica intersectează cu teoria organizării și ordonanțării diferitelor sarcini productive, cu metodele de programare, cu metoda drumului critic, cu unele probleme de tactică și strategie a acțiunilor umane.

Astfel putem asocia unui scop un interval deschis, un interval închis, interval închis la stînga și deschis la dreapta, deschis la stînga și închis la dreapta. Cele patru tipuri de intervale se definesc în mod curent astfel :

*11.1.1.* $(a, b) = \{n \mid a < n < b\}$;

*11.1.2.* $[a, b] = \{n \mid a \leqslant n \leqslant b\}$;

*11.1.3.* $[a, b) = \{n \mid a \leqslant n < b\}$;

*11.1.4.* $(a, b] = \{n \mid a < n \leqslant b\}$.

Ilustrăm cazul unei sarcini $p$ ce trebuie executate în intervalul deschis $(a, b)$ și al unei sarcini $q$ ce trebuie executată în intervalul închis $[c, d]$.

$S(a, b)\ p$ = agentul de referinţă are drept obiectiv înfăptuirea stării $p$ după momentul $a$ şi înainte de momentul $b$;

$S[c, d]\ q$ = agentul de referinţă are drept obiectiv înfăptuirea stării $q$ în momentul $a$, în momentul $d$ sau în orice alt moment cuprins între $c$ şi $d$.

În mod analog pot fi formulate obiective cu intervale mixte.

Vom distinge, deci, între obiective cu termen fix, obiective, cu termen *nu înainte de*, cu termen *nu mai tîrziu de* ... şi cu termen *nu înainte de* ... *şi nu mai tîrziu de* ...

Pentru o teorie logică metrizată cu termen fix, putem menţine un sistem de axiome analog cu *S. 1.* sau *S. 2.*, după cum putem adăuga un număr de axiome noi. Menţionăm, în treacăt, citeva versiuni axiomatice demne de a fi luate în seamă.

*S.3.* $S.3.1. - Snp \equiv Sn{-}p \vee Inp;$

$S.3.2.\ Sn(p \cdot q) \equiv Snp \cdot Snq;$

*S.4.* $S.4.1. - Snp \equiv Sn{-}p \vee Inp;$

$S.4.2.\ Sn(p \cdot q) \equiv Snp \cdot Snq;$

$S.4.3.\ Sop \equiv p;$

$S.4.4.\ SnSmp \equiv S(n + m)p.$

Axioma *S.4.3.* afirmă că orice scop ce trebuie realizat după zero unităţi de timp este ca atare şi realizat. Cu alte cuvinte, în teoria noastră sînt luate în considerare în exclusivitate scopuri realizabile în timp util. Evident, o astfel de condiţie este extrem de tare în raport cu experienţa umană ce cunoaşte destule scopuri cu termene depăşite sau irealizabile.

Axioma *S.4.4.* conţine functori iteraţi şi spune că dacă agentul de referinţă are în momentul $t_0$ drept scop ca peste $n$ unităţi de timp să-şi propună drept scop ca peste alte $m$ unităţi de timp să realizeze starea $p$, atunci el are drept scop ca peste $n+m$ unităţi de timp să realizeze starea $p$, şi invers.

Pe baza relaţiei de echivalenţă deductivă dintre *S.1.* şi *S.2.*, putem înlocui pe *S.3.1.* şi şi *S.4.1.* cu:

$11.1.5. - (Snp \cdot Sn{-}p).$

Nu ne propunem tratarea aici a procedeelor de decizie pentru teleologica metrizată şi nici cercetarea teoriei scopurilor cu termene de execuţie caracterizate prin intervale temporale. Ne exprimăm, totuşi, convingerea că eforturile făcute pentru elaborarea unor astfel de tehnici vor fi răsplătite prin unele aplicaţii practice în ştiinţele economice şi politico-administrative.

## 4.2. TELEOLOGICA CU AGENŢI

Pînă acum fiinţa umană sau agentul emiţător de scop a rămas în umbră. Am vorbit adesea de agentul de referinţă, dar nu l-am introdus în mod expres în limbajul calculului nostru. Extindem acum limbajul sistemului nostru astfel încît să dispunem de variabile speciale pentru desemnarea indivizilor ce emit sau împărtăşesc scopuri sau îşi propun obiective. Convenim să notăm agenţii prin $a$, $a_1, \ldots, a_n$, $b$, $b_1, \ldots, b_m$ etc. şi să modificăm adecvat regulile de formare, încît să devină expresii bine formate formulele: $S(a, p)$, $S(a_3, q)$, $S(a_i, p)\ S(a_j, -p)$ etc. Mai mult, putem admite simultan variabilele pentru termene şi variabile pentru agenţi şi, evident, variabile pentru obiective: $S(a, n, p)$, $S(a_j, m, -q)$, $S(a, n, r-q)$, $J(a_1, m, -rq)$ etc. Pe această cale, vom putea determina în limbajul teleologicii cine, ce şi cînd îndeplineşte o anumită sarcină sau un anumit obiectiv, întrebări ce par a constitui atribuţiile de bază ale organizării şi conducerii, precum şi ale muncii de planificare şi programare a activităţilor umane complexe.

Putem pe această cale cerceta relaţiile de compatibilitate şi incompatibilitate teleologică existente într-un grup de agenţi. Astfel, vom spune că scopurile a doi agenţi $a_i$ şi $a_j$ sînt reciproc compatibile, dacă şi numai dacă există cel puţin o conduită posibilă sau secvenţă comportamentală ce conţine stările finale corespunzătoare. Similar se defineşte incompatibilitatea dintre scopurile a doi agenţi. Un exemplu de incompatibilitate sau *conflict teleologic* între obiectivele urmărite de doi agenţi la un termen dat este descris în formula: $S(a_i, n, p)\ S(a_j, n, -p)$.

O problemă centrală într-o teorie astfel îmbogăţită despre conduita teleologică este aceea a *realizabilităţii*. O a doua problemă este cea a alegerii uneia dintre mulţimile de căi alternative posibile în realizarea unui scop, problemă ce coincide în liniile sale fundamentale cu problema deciziei.

## 4.3. TELEOLOGICA ŞI RELAŢIILE DINTRE SCOP ŞI MIJLOACE

S-ar părea că între conceptele de bază ale teoriei conduitei teleologice (stare iniţială, scop sau stare finală, agent, termen etc.) nu poate lipsi cel de mijloc. Termenul mijloc are sens numai în raport cu un obiectiv sau scop determinat, cu un agent de referinţă şi un nivel de abilitate sau competenţă operaţională a acestuia. În accepţia generală pe care o dăm termenului, mijlocul nu trebuie redus la ideea de instrument sau unealtă menită a fi utilizată pentru atingerea unei anumite stări sau performanţe. Vom numi mijloc şi o stare sau o etapă necesară în drumul atingerii unui ţel dat.

Dacă admitem ca şi pînă acum că orice scop considerat în teoria noastră este acţional posibil sau realizabil, deci:

*11.3.1.* $Sp \rightarrow \langle a \rangle p$.

atunci putem admite ca axiomă:

*11.3.2.* $Sp \rightarrow M(q \vee -q, p)$,

unde $M(r, p)$ este o relaţie binară cu înţelesul că $r$ este un mijloc pentru realizarea stării $p$.

Pare, de asemenea, convenabil să acceptăm ca teze într-o teorie logică despre raporturile dintre mijloace şi scopuri formulele:

*11.3.3.* $M(q, p) \rightarrow (M(r, p) \rightarrow M(q \vee r, p))$;

*11.3.4.* $M(q, p) \vee M(r, p) \equiv M(q \vee r, p)$;

*11.3.5.* $Sp \rightarrow (M(q, p) \cdot (Jq \rightarrow Sq)$.

Formula *11.3.3.* descrie un mod posibil de introducere a mijloacelor alternative în raport cu o stare dată. *11.3.4.* propune o lege de distributivitate a mijloacelor. *11.3.5.* sugerează o cale de introducere a scopurilor derivate. Dacă agentul de referinţă are drept scop starea $p$ şi dacă $q$ este un mijloc pentru atingerea stării $p$, fiind, totodată teleologic permisibil, atunci $q$ devine la rîndul său, scop pentru agentul de referinţă.

O evaluare praxiologică a mijloacelor în raport cu un scop dat am propus în lucrările noastre consacrate logicii cooperării [2].

Am menţionat cîteva direcţii posibile de dezvoltare a teoriei elementare despre scopuri. La acestea mai adăugăm una singură: îmbinarea logicii elementare a scopului cu logica deontică standard, ceea ce va duce la ceea ce noi am numit logica teleodeontică.

## CONCLUZII

Sistemul teleologic prezentat în lucrarea de faţă reprezintă o primă etapă în dezvoltarea unei teorii formale despre scop şi conduita-raţională. Teoria logică elementară a scopului se dovedeşte a fi un calcul logic modal izomorf logicii deontice standard dezvoltată de Wright, îmbogăţită prin introducerea conceptelor de libertate şi constrîngere propuse de noi.

Sistemele *S.1.* şi *S.2.* sînt, după cum am văzut, deductiv echivalente. Cum însă *S.2.* este formal izomorf cu sistemul standard de logică deontică şi acesta este, după cum se ştie, necontradictoriu, complet şi independent, rezultă că, atît sistemul *S.1.* cît şi sistemul *S.2.* vor fi necontradictorii, complete şi independente.

Conceptele de lume teleologică perfectă şi relaţia de alternativă teleologică a unei lumi ne-au permis să definim condiţiile de adevăr al formulelor teleologice *Sp*, *Jp*. Cercetările lui Hintikka despre semantica logicii deontice ne-au servit drept ghid în elaborarea semanticii logicii scopului. Spre deosebire de Hintikka, am exprimat regulile semantice sub forma unor scheme de calcul natural şi am arătat posibilitatea comprimării celor cinci reguli de bază ale lui Hintikka în numai trei reguli.

---

[2] Cornel Popa, *A logical theory of cooperation*, în *The 5th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science* 1975, London, Ontario, X, 17—18; *Logica cooperării, eficienţa acţiunilor şi conceptul de eroare practică*, în „Viitorul social", nr. 4/1976; *Logiczna teoria kooperacji*, în „Prakseologia", nr. 2/1976; *Modalităţi praxiologice*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1976; vezi de asemenea, lucrarea xerografiată, 73 p., *Logica relaţiilor de cooperare*/I.P.B. (Inst. Politehnic—Bucureşti), 1973.

Îmbogăţită corespunzător cu variabile pentru agenţi, termene şi prin introducerea unor functori speciali pentru ideea de mijloc, teleologica devine o metateorie a operaţiilor de planificare şi programare a acţiunilor umane complexe. Pe acest temei avem convingerea că ea va reţine atenţia economiştilor şi sociologilor, specialiştilor în organizare şi conducere, matematicienilor preocupaţi de cibernetica economică.

Teleologica elementară prezentată în studiul de faţă şi studiul anterior (din nr. 5/1978 al revistei) reprezintă o treaptă necesară pentru construirea unei teorii logice mai complexe, logica teleodeontică, ce îmbină operatorii teleologici cu cei deontici, permiţînd astfel compararea scopurilor şi aspiraţiilor emise sau împărtăşite de indivizi cu prescripţiile normative stipulate de legile juridice, statutele politice sau codurile morale. Dar aceasta va face obiectul unui studiu viitor.

# ORIENTĂRI ŞI MODELE ÎN STUDIUL RECENT AL ARGUMENTĂRII

DE

PETRU IOAN

În ciuda apelaţiilor de *logică* a preferabilului şi *logică* a invenţiei sau a alegerii, ori pur şi simplu de *logică* a argumentării sau *logică* retorică [1], *neoretorica* pe care o delimitează lucrările lui Perelman [2] relansează opoziţia dintre logică şi argumentare, pe coordonatele distincţiei mai largi dintre adevăr şi adeziune, necesar şi plauzibil, evidenţă şi aparenţă etc. O sumară trecere în revistă a orientărilor şi modelelor recente din analiza argumentării ne va convinge, însă, de necesitatea continuării programului neoretoric al şcolii belgiene într-un orizont explicativ ce nu exclude aderenţa şi impulsul euristic al abordărilor formale.

## LUĂRI DE POZIŢIE ÎN PROBLEMA DE BAZĂ A RAPORTULUI DINTRE LOGICĂ ŞI RETORICĂ

Apreciind succesele logicii formale ca favorabile unei concepţii argumentative a retoricii, Perelman şi colaboratoarea sa Olbrechts-Tyteca au corelat turnura teoriei decelate cu „logicile" nonformale de genul logicii sentimentelor a lui Ribot, al logicii sociale a lui Tarde sau al logicii valorilor a lui Goblot, respectiv cu tentativele „mai promiţătoare" ale lui Bogoslowski sau Paulhan. Singurul orgoliu pe care şi-l îngăduie *Tratatul asupra argumentării* (*La nouvelle rhetorique. Traité de l'argumentation*) în raport de aceste încercări nonformaliste este acela de a nu se fi limitat la mlădierea logicii preexistente, ci de a fi explorat un domeniu de bază al acestei discipline [3].

De aici însă şi pînă la a risca o echivalenţă între neoretorica perelmaniană şi *logica deschisă, a totalizării*, capabilă „să integreze neprevăzutul, orice situaţie nouă" [4] ori pînă a crede că *Tratatul* nu trebuie scos în afara logicii formale, ci doar disjuns cu logica formală pură, axiomatică [5], distanţa este apreciabilă şi ea a putut fi parcursă doar în entuziasmul pe care ne imaginăm că l-a inspirat redeşteptarea preocupărilor logico-filozofice pentru argumentare.

---

[1] Cf. L. Olbrechts-Tyteca, *Rencontre avec la rhétorique*, în „Logique et Analyse", nr. 21—24, 1963, p. 3; Nynfa Bosco, *La logique de l'argumentation*, loc. cit., p. 43; Maurice-Jean Lefebvre, *Rhétorique et dialectique*, loc. cit., p. 171; Max Loreaux, *Pour situer la nouvelle rhétorique*, loc. cit., p. 105.

[2] *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation* (în colaborare cu L. Olbrechts-Tyteca), P.U.F., 1958, 2 vol. (reed. 1970, 1 vol.); *Le champ de l'argumentation*, P.U.F., 1970 (culegere de studii); *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, 1976.

[3] L. Olbrechts-Tyteca, *loc. cit.*, p. 5.

[4] M. Loreaux, *loc. cit.*, p. 104.

[5] Eduard Nicol, *Sur la théorie de l'argumentation et le concept de „pureté"*, în „Logique et Analyse", 21—24, 1963, p. 66.

Astăzi, ca și la momentul enunțării, verdictul *Tratatului* că ,,tot ceea ce este ignorat de matematicieni este străin logicii formale'' [6] nu poate fi luat în seamă decît nesocotind o întreagă familie de logici formale ,,ateoretice'' — deontice în primul rînd — avînd a face cu norme, ordine, intenții, dorințe, promisiuni etc.[7] Pe de altă parte, *harta* și respectiv *tabelul periodic* al formelor de realizare științifică a logicii [8] fixează repere concludente pentru înțelegerea diversificării și nuanțării fără precedent a procedurilor formale, iar conturarea unei ,,metode a logicii aplicate'' [9] subliniază avansul fructuos al acestui tip de analiză într-un teritoriu cum este cel al filozofiei.

Este greu de presupus că în contextul mutațiilor sale actuale logica ar putea fi subordonată în exclusivitate la actul demonstrației, iar argumentarea rezervată unor analize nonformale. Dovadă că un alt autor belgian, Léo Apostel [10], nu ezită să indice într-o prestație eminamente formalistă, cum este cea a lui Paul Lorenzen, vizînd logica operațională și dialogică, termenul de comparație pentru travaliul ,,informal'' al autorilor *Tratatului*.

## COORDONATE ALE PROGRAMULUI NEORETORIC

În opera de pionierat pe care o întreprind, Perelman și Olbrechts-Tyteca se călăuzesc, în primul rînd, după principiul aposteriorismului. Așa cum logica formală a putut să ia un strălucit avînt din momentul în care și-a propus să analizeze dovezile utilizate efectiv de matematicieni, teoria argumentării urmează a fi dezvoltată prin observarea și degajarea tehnicilor utilizate efectiv de cei care argumentează. Noua retorică se recomandă, în al doilea rînd, cu existența dezvoltării oricărei forme de teorie a argumentării, în funcție de un auditoriu, contrar de această dată libertății de desubiectivizare pe care și-o îngăduie logica formală.

Distingînd trei moduri ale raționamentului — analitic, inductiv și argumentativ, — autorii *Tratatului* se angajează la teoretizarea acestuia din urmă prin analiza mijloacelor dovezii în special din științele umane, din drept și din filozofie. Al treilea principiu metodologic exprimă, astfel, o delimitare a obiectului de studiu al neoretoricii, ca și a cîmpului ei de jurisdicție. Comentatorii au văzut în aceasta o dublă restricție, remarcînd interesul pe care l-ar avea aplicarea ideilor *Tratatului* la argumentarea din științele naturii și regîndirea tehnicilor argumentative descrise, *pentru a ști în ce măsură argumentarea eficace se dovedește și validă* [11].

Alături de considerații generale privind specificul și cadrul argumentării, aportul primului tratat modern de retorică este dimensionat în perspectiva punctului de plecare al argumentării și al tehnicilor de desfășurare a acesteia. Acordul ,,auditoriului'', presupus într-un caz ca și în altul, este raportat de autori la conținutul premiselor argumentării, la tipurile de legături pe care ,,oratorul'' le utilizează, ca și la maniera în care el se servește de acestea. Pe de altă parte, dacă alegerea însăși a premiselor și formularea lor nu sînt decît rareori lipsite de valoare argumentativă, propozițiile de plecare pot fi refuzate de auditori din cauză că nu aderă la ceea ce oratorul le prezintă ca fiind stabilit, pe motiv că surprind caracterul unilateral al alegerii făcute ori, în sfîrșit, pentru că sînt izbiți de ținuta tendențioasă a prezentării respectivelor premise. Corespunzător acestor planuri de întîmpinare posibilă a premiselor, analiza punctelor de sprijin din argumentare poartă succesiv asupra tipurilor de obiecte ale acordului cu rol distinct în procesul argumentativ, asupra alegerii datelor și adaptării lor în vederea argumentării, respectiv asupra prezentării datelor și a formei discursului.

Obiectele acordului servind de premise ale argumentării pot pretinde la validitate pentru auditoriul universal și sînt astfel *relative la real* (se includ în această categorie faptele, adevărurile și prezumpțiile) ori sînt conforme unui auditoriu particular — orcît de vast l-am concepe — și deci *relative la preferabil* (cazul valorilor, al ierarhiilor și al unei părți a locurilor, numite ca atare ,,ale preferabilului''). Cît privește *figurile*, în locul examenului exhaustiv tradițional, autorii *Tratatului* procedează la o ,,dezmembrare'' a acestora, repartizîndu-le, uneori iterativ, în funcție de semnificația lor argumentativă. În această perspectivă funcționalistă, care exclude, practic, clasarea figurilor tradiționale în genuri, sînt prezentate figurile care impun sau suge-

[6] *Traité*, p. 13.

[7] Lennart Aqvist, *Interpretations of Deontic Logic*, în ,,Mind,'' vol. LXXIII, nr. 290, 1964, p. 246.

[8] Cf.P. Botezatu, *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Iași, Edit. Junimea, 1973, eseurile *Harta logicii* și *Domenii și niveluri de construcție*; P. Ioan, *Pluralismul logic — amploare și semnificații*, în ,,Analele Universității «Al.I. Cuza», Științe filosofice, XXIV, III—b, Iași, 1978, p. 78 sq.

[9] N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht, 1968, eseul *Discourse on a method* (p. 332—341).

[10] Léo Apostel, *Rhétorique, psycho-sociologie et logique*, în ,,Logique et Analyse''. 21—24, 1963, p. 298—299, 311.

[11] *Ibidem*, p. 264.

rează o alegere a datelor, cele care întăresc prezenţa în conştiinţă a obiectului discursului şi cele care realizează sau confirmă comuniunea cu auditoriul.

Reperate în contextul procedeelor de legătură (sau conexiune) şi de disociere, *locurile* sau schemele argumentative concentrează în cea mai mare parte efortul analitic-descriptiv al promotorilor noii retorici. În calitate de scheme de legătură sînt abordate argumentele „cvasilogice" (cele care pot fi înţelese prin apropiere de gîndirea formală), argumentele „bazate pe structura realului" (conform naturii însăşi a lucrurilor) şi argumentele „care vizează să fondeze structura realului". Tehnicile de disociere sînt caracterizate mai ales prin remanierile pe care le introduc în datele conceptuale.

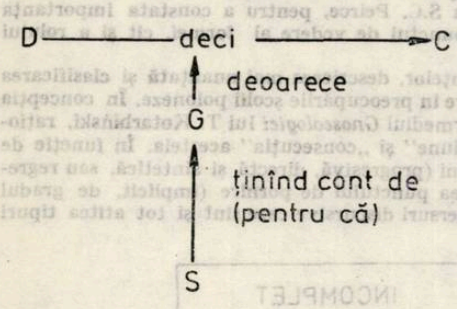
Din cuprinsul *Tratatului* nu lipsesc consideraţii de ordin „sintetic", cu privire la interacţiunea şi forţa argumentelor, la ordinea acestora în cadrul discursului, ori la amploarea argumentaţiei ca întreg. Cu toate acestea, primul contur logico-filozofic al retoricii moderne, ca şi logica juridică pe care o inspiră[12], se resimt de lipsa unui examen susţinut al eficacităţii tipurilor de argumente în raport de un public sau cîmp determinat al acestora.

Cum după descriere şi inventariere trebuie să urmeze explicaţia, opera născută din colaborarea autorilor *Tratatului* a putut fi continuată în orizontul unor modele ale interacţiunii argumentelor neanalitice şi nedemonstrative.

## MODELUL REDUCŢIONIST AL ENTIMEMEI

Preocupat de problema întrebuinţării şi justificării argumentelor, St. Toulmin[13] porneşte de la o concepţie cuprinzătoare asupra destinului şi evoluţiei logicii în ansamblu. În viziunea critic-istoristă care ulterior avea să-l conducă la o construcţie epistemologică şi gnoseologică de proporţii[14], autorul britanic se străduieşte să evite dilema dintre formal şi nonformal prin prelungirea antreprizei formaliste la domeniul raţionamentelor neanalitice, de care se leagă şi argumentarea.

Dacă ne-am ţine de definiţia analitică proprie raţionamentelor a căror specificitate nu depinde de „cîmpul" în care ele sînt enunţate — ne avertizează Toulmin —, ar însemna că marea majoritate a argumentelor nu sînt categorizabile, iar validitatea lor practică ar rămîne logic-insesizabilă. Or, „se poate vorbi în mod precis de deducţie" în cazul oricărui argument care explicitează printr-una din premise o regulă ce autorizează trecerea de la date la concluzii.




Toulmin favorizează, astfel, ca şi W.J. Brandt[15], modelul silogistic de argumentare în traiectul, implicit, al entimemei. Orice argumentare revine la o aserţiune sau concluzie (*C*) şi la teza pe care aceasta o conţine; la informaţia sau datul (*D*) justificator al acesteia; la o premisă normativă — ipotetică sau permisivă — care asigură derivarea lui *C* din *D*, numită garant (*G*); în sfîrşit, la o informaţie — un fapt sau adevăr — care permite aplicarea lui *G* şi căreia i se spune suport (*S*) [vezi schema alăturată].

La parametrii decelaţi se adaugă calificatorii modali ai lui *C* (în funcţie de gradul aplicabilităţii lui *G*) şi condiţiile de refutare relative la valoarea de adevăr a lui *S*. Se înţelege că

---

[12] Cf. P. Botezatu şi P. Ioan, *Logique juridique — Nouvelle rhétorique*, în „Revue Roumaine de Sciences Sociales — Philosophie et Logique" nr. 3, 1977, p. 297—298.

[13] St. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge Univ. Press, 1958.

[14] Este vorba de o reevaluare a ideilor asupra raţionalităţii, pe parcursul a trei volume. Primul, *Human Understanding, Part I: The Collective Use and Evolution of Concepts*, este recenzat de noi în „An. Univ. Iaşi, Şt. filos.," III b—XXIII, 1977, p. 121. Noua concepţie a autorului britanic este prezentată în detaliu de către Ilie Pârvu, în *Raţionalitatea ştiinţei şi dezvoltarea cunoaşterii; modelul epistemologic evoluţionist al lui St. Toulmin*, Cf. Ilie Pârvu (ed.), *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei. Direcţii de reconstrucţie şi modele sistematice ale evoluţiei ştiinţei* (vol. XVII al colecţiei „Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne"), Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 258—296.

[15] W.J. Brandt, *The Rhetoric of Argumentation*, The Bobb's Merrill Co Inc., New York, 1970.

numai *D* și *C* sînt elemente explicite în prezentarea argumentului. *G* este resortul explicativ al legăturii dintre *D* și *C*; se cere să fie exact (corect aplicat) și relevant (fondat pe un *S*).

Tentativa aceasta de a calchia producerea efectivă de argumente pe schema unică a deducției silogistice, chiar dacă justificările impuse o fac aplicabilă într-un domeniu mult mai larg decît cel originar, nu poate fi decît șocantă. Iar dacă i-am recunoaște modelului în discuție o relevanță maximală, cît de obiectivă poate fi explicația unui argument sau altul, de vreme ce *G* și *S* sînt implicite și pot fi asigurate, astfel, prin alegeri multiple? Pentru cîmpul geometric și chiar pentru cel juridic, ansamblul premiselor posibile este bine codificat și alegerea premiselor implicite ar putea fi, în principiu, univocă. Argumentația „ordinară" se raportează, însă, la un cîmp empiric și sîntem în dilema fie de a accepta rațiuni extradiscursive pentru valabilitatea schemelor utilizate (evidența, să spunem, ea însăși relativă la un cîmp), fie de a recunoaște caracterul arbitrar al alegerii premiselor implicite, caz în care nu poate fi exclusă angajarea explicației pe făgașul analitic. O a treia observație[16] ne întoarce la punctul inițial de incertitudine — posibilitatea unei logici formale care să se dispenseze de rolul legilor deducției analitice. Caracterul formal al argumentului ar trebui să fie dat, după Toulmin, fie de existența unui *G*, fie de o procedură de „evaluare" reglată printr-un cîmp „apropiat" standardelor de funcționare dintr-un cîmp de argumente. Or, unui asemenea calcul i se cere să exprime natura formală a lui *G* printr-un alt cadru decît cel al deducției analitice, iar la o asemenea performanță nici teoreticianul-lingvist al discursului nu-și poate permite, pe moment, să aspire.

## PERSPECTIVA COMPARATISMULUI

Contra logicii de „cîmp" pe care o revendică Toulmin în serviciul analizei argumentării și în spiritul căreia se oferă însăși distincția lui Perelman dintre demonstrație și argumentare, un protagonist al formalismelor „ateoretice", G. Kalinowski[17], își propune să restabilească șansele unei logici „a formei". Autorul polonez este de acord că logica se aplică unui cîmp sau altul în corelație cu anumite reglaje care nu sînt logice, ci etice, juridice etc., și cu procese raționale care nu sînt discursive — aprecieri, decizii, opțiuni etc. Aceasta nu înseamnă, însă, că n-ar exista raționament în argumentare. În loc să contrapunem cele două formații, Kalinowski ne propune să redimensionăm însuși formalismul logic, astfel ca adevărul să facă loc și altor valori, iar studiul deducției să se extindă, corespunzător, și la alte tipuri de raționament decît cel demonstrativ.

Viziunea pe care o evocăm nu este fără precedent în istoria modernă a logicii și filozofiei cunoașterii. E suficient să ne întoarcem la S.C. Peirce, pentru a constata importanța acordată raționamentelor nedeductive, atît din punctul de vedere al formei, cît și a rolului jucat de acestea.

Sub auspiciile metodologiei generale a științelor, descrierea mai nuanțată și clasificarea mai cuprinzătoare a raționamentelor aveau să intre în preocupările școlii poloneze. În concepția lui J. Łukasiewicz[18], cunoscută mai ales prin intermediul *Gnoseologiei* lui T. Kotarbiński, raționamentul este înlănțuirea discursivă între o „rațiune" și „consecuția" acesteia. În funcție de ordinea parcurgerii relației dintre acești doi termeni (progresivă, directă și sintetică, sau regresivă, indirectă și analitică) și respectiv de rigoarea punctului de pornire (implicit, de gradul de întemeiere a consecuției) se definesc patru demersuri discursive care sînt și tot atîtea tipuri principale de raționament:

| RAȚIONAMENT | COMPLET FUNDAMENTAT | INCOMPLET FUNDAMENTAT |
|---|---|---|
| DEDUCTIV<br>REDUCTIV | INFERENȚĂ<br>VERIFICARE | DEMONSTRAȚIE<br>EXPLICAȚIE |

[16] Prezentarea critică a concepției din *The Uses of Argument* o datorăm lui Marie-Jeanne Borel, *Raisons et situation d'interlocution. Introduction à une étude de l'argumentation*, în J.-B. Grize (éd.), *Recherches sur le discours et l'argumentation* (tiraj special din „Revue européenne des Sciences Sociales", t. XII, nr. 32/Chahiers Vilfredo Pareto), Éd. Droz. Gèneve, 1974, p. 75—82.

[17] G. Kalinowski, *Le raisonnement juridique et la logique déontique*, în „Logique et Analyse", 49—50, 1970. Cf. M.-J. Borel, *loc. cit.*, p. 82.

[18] Expusă în două articole de tinerețe, *Asupra creativității științei* (1912) și *Despre știință* (1915), ambele în poloneză. Cf. R. Blanché, *Le raissoonnement*, P.U.F., Paris, 1973, p. 105, n.

Ingenios şi aparent sistematic, tabloul nu este cruţat nici de confuzii, nici de unele omisiuni. Primele critici au venit chiar din partea autorilor polonezi: Czezowski (1946) şi Ajdukiewicz (1955). Clasificarea acestuia din urmă[19] se va realiza după două criterii cu totul inedite: întrebarea la care răspunde şi operaţiile pe care le pune în joc demersul raţional ca tip de raţionament complex. Se realizează, astfel, o denivelare sensibilă între deducţie — ca secvenţă inferenţială minimală — şi cele trei sarcini de anvergură la care aceasta participă, respectiv DEMONSTRAŢIA, EXPLICAŢIA şi VERIFICAREA.

Rămîne în suspensie la autorul polonez problema aderării argumentaţiei la cele trei demersuri definite într-un cadru epistemologic. Un cîştig se impune, totuşi, şi el are valoarea unei corecţii. Înţelegem, anume, că nu deducţia este termenul de confruntare al argumentării, ci demonstraţia ca un proces complex, care doar în transfigurările formalizate înlănţuie în exclusivitate deducţii. Ca unitate maximală a discursului (domeniu al transfrasticului, după expresia semioticienilor de orientare literară şi lingvistică), argumentaţia însăşi angajează secvenţe deductive.

Un model de analiză multinivelară dezvoltă în teoria mai recentă a raţionamentului Robert Blanché[20]. Din punct de vedere logic, orice raţionament se impune ca *relaţie illativă* între un „principiu" şi o „consecinţă" a acestuia. Psihologic, contează dacă mişcarea între „premise" şi „concluzie" urmează sintezei ori pe cel al analizei. Sub aspect retoric, are importanţă ordinea propoziţiilor prin care se exprimă raţionamentul. Cum cele trei niveluri structurale pot să coincidă — ca în raţionamentul direct şi perfect transparent în expresia lingvistică — dar se şi pot separa, într-un fel sau altul, în analizele practice, trebuie să ne asigurăm că în spatele ordinii discursului subzistă o ordine a inferenţei — ghidîndu-ne, pentru aceasta, după cuvintele de legătură „dacă", „numai dacă" etc. —, iar odată ştiind că de la ea se porneşte ca premise şi la ce se ajunge cu titlu de concluzie, urmează să recuperăm ordinea logică de dependenţă între principiu şi consecinţă.

În clasificarea propriu-zisă, Blanché reţine drept criterii gradul dependenţei logice (raţionamente riguroase şi probabile), sensul inferenţei (raţionamente progresive, directe sau sintetice, respectiv regresive, inverse sau analitice) şi modalitatea propoziţiilor constituente (raţionamente strict asertorice sau mixte). Tipologia de ansamblu cît şi ierarhia nivelurilor analitice concordă cu spiritul logicii reflexive[21]. Cu elementele relatate, nu am ieşit, însă, din concepţia „ce face din discurs « traducerea » unui ansamblu de operaţii ale gîndirii puse în joc de un subiect care inventează raţiuni sau care expune ceea ce a descoperit, care trăieşte reflexiv în mediul conştiinţei şi care unifică diversul experienţei sale prin facultatea ce o are, în calitate de Raţiune, de a simţi intuitiv legăturile esenţiale de necesitate logică, « elementul ultim ireductibil »"[22].

O asemenea viziune, proprie şi celorlalţi autori la care ne-am referit „relevă doar un aspect al raţionamentului. Revine ca un laitmotiv al comentariilor critice din teoria actuală a argumentării necesitatea considerării discursului ca producţie specifică. Lui Blanché îi datorăm în această privinţă cîteva sugestii preţioase, pe care le vom evoca în contextul final al expunerii.

## ARGUMENTAREA CA INTERVENŢIE COGNITIVĂ

Discursul ştiinţific, lecţia, instrucţiunea de întrebuinţare, pledoaria, activitatea de propagandă sînt tot atîtea prilejuri în care un subiect acţionează asupra altui subiect, individual sau colectiv, în intenţia de a-i modifica aprecierea unei situaţii, a unui obiect sau a unui eveniment. Sub un aspect sau altul, asemenea împrejurări interesează discipline diverse, ca sociologia, psihologia lingvistica, retorica însăşi. Cum argumentarea o reţine pe aceasta din urmă la un cîmp de studiu particular, cercetarea activităţilor de *intervenţie cognitivă* este plasată de Albert Morf[23] sub liniile generale ale unui model teoretic „în acelaşi timp autonom şi specific".

---

[19] *Clasificarea raţionamentelor*, în poloneză, „Studia Logica", II, 1955; analiză şi comentariu în G. Kalinowski, *Le raisonnement juridique, état actuel de la question*, ARPS, 7, Wiesbaden, pp. 17—42.

[20] *Op. cit.*

[21] Cf. R. Blanché, *Raison et discours. Défense de la logique reflexive*, J. Vrin, Paris, 1967; P. Botezatu, *op. cit.*, eseul *Logica reflexivă*.

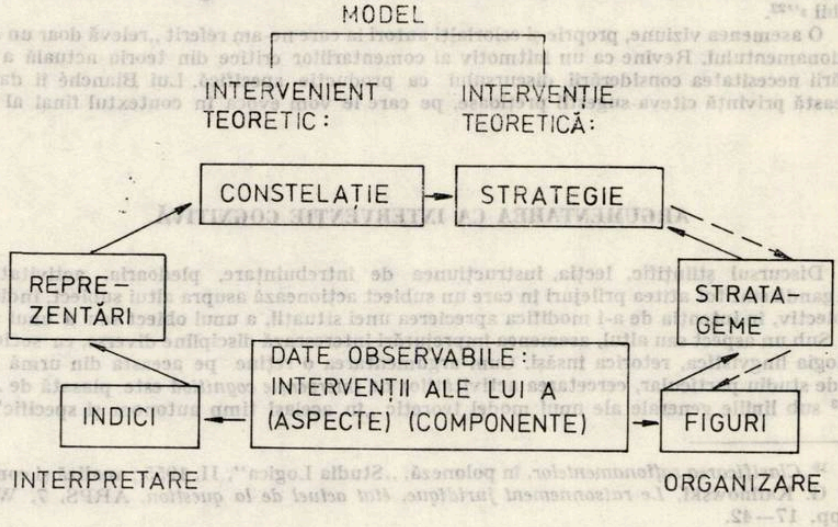
[22] J.-M. Borel, *loc. cit.*, p. 88.

[23] *Les stratégies d'intervention cognitive. Éléments d'une théorie générale* (în colaborare cu J.-B. Grize), în J.-B. Grize (éd.), *op. cit.*, p. 137.

În economia modelului în atenție, *elaborarea interpretativă* vizează construirea, din elemente inițiale observabile, a intervenientului teoretic. În virtutea primei alegeri asupra obiectului observabil, se admite că *determinanții activității unui intervenient A sînt de căutat în însuși A*, conform reprezentărilor ipotetice pe care i le atribuie observatorul. În raport cu o a doua alegere asupra obiectului, se consideră că *în sfera de reprezentări a intervenientului intră patru tipuri de cunoștințe sau relații subiect-obiect*: cunoștința ($R_0$) pe care intervenientul o are el însuși despre obiectul intervenției sale asupra unui subiect $B$; cunoștința inițială ($R_i$) pe care $A$ o atribuie lui $B$ în momentul în care întreprinde intervenția; cunoștința finală ($R_f$) pe care $A$ urmărește să i-o asigure lui $B$, prin intervenția sa; cunoștința în transformare ($R_t$) a lui $B$. În calitate de filtre sau de indici, aceste tipuri de cunoștințe sînt ținute să ghideze lectura datelor și să-l conducă pe observator la stabilirea reprezentărilor lui $A$. Ultimul pas al acestui demers decurge din ipoteza generală a cercetării, că *acțiunile lui A sînt determinate prin efectul conjugat al reprezentărilor sale*, Morf numește „constelații" combinațiile respective de reprezentări atribuite intervenientului și consideră că sesizarea lor, prin aceleași instrumente care descriu și reprezentările individuale, coincide cu atingerea, pe versantul interpretativ al modelului, a nivelului maxim căutat.

Mai rămîne ca și acțiunile lui $A$ să fie omologate unei strategii teoretice, pentru a ajunge la structura intervenției. *Elaborarea organizatoare*, care are această misiune, „nu mai transformă elementele observabile, ci le reține în calitate de componente și le transformă legăturile". Decupajul la care este supus materialul observabil „pretinde un instrument — cel care este împrumutat activităților logice generale — însă, departe de a îmbogăți datul, el îl sărăcește mai curînd"[24]. Categoriile postulate pentru realizarea acestui demers — același chiar dacă datele organizate n-ar fi intervenții cognitive și nici măcar intervenții — sînt *determinarea, justificarea* și *articularea*, apreciate ca suficient de generale pentru a se aplica nu numai „obiectelor oarecare" (F. Gonseth) ale logicii uzuale, ci și „figurilor" — formațiile minime de integrare a componentelor observabile. Un ansamblu conex de figuri justificate și articulate constituie, în terminologia modelului, *o stratagemă*, iar o suită de stratageme, prezentate într-o anumită ordine, întruchipează *strategia* — expresie teoretică a acțiunii de intervenție atribuită $A$-ului teoretic.

Intervențiile lui $A$ — obiectul observației concrete — se regăsesc, astfel, în punctul de pornire al ambelor traiecte teoretice, ducînd într-un caz la intervenientul teoretic, în celălalt caz la intervenția teoretică:



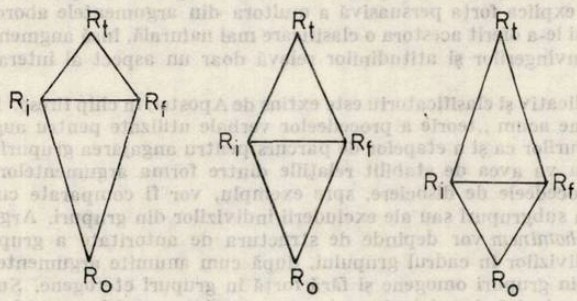

Simetria schemei de ansamblu a situațiilor de intervenție este marcată de existența aceluiași număr de nivele în fiecare ramură. Mai accentuată este însă deosebirea dintre ramuri. Astfel, dacă elaborarea interpretativă este tributară unor instrumente specifice — unele deja

[24] *Idem*, p. 142, 144.

postulate (concepte-filtre), altele urmînd să fie decelate în cursul cercetărilor efective (parametrii) — , elaborarea organizatoare se sprijină în schimb pe instrumente de validitate generală, împrumutate dintr-un arsenal operatoriu cum este cel al logicii generale. În al doilea rînd, inferențele în ramura interpretativă sînt îngrădite la sensul ascendent (indici-reprezentări-constelații), pe cînd parcursul admis pe ramura organizatoare este dublu, fiind posibilă regăsirea figurilor și chiar reconstituirea datelor pe baza strategiei. Întrucît, în fine, inferențele se derulează pe ansamblul modelului în circuitul Date→Reprezentări→Constelație→Strategie→Stratageme→Date, reversibilitatea factuală a strategiei este compensată printr-un avans explicativ al constelației.

Problema este cum se inseră în cadrul general al explicației pe care îl asigură modelul bipolar diversele specii de intervenție cognitivă și cum pot fi ele distinse prin instrumentarul acestuia? Se admite că din punctul de vedere al naturii relațiilor în curs de transformare, intervențiile cognitive pot fi de cel puțin trei feluri : (1) *demonstrative*, cînd cunoașterea lui $A$ sau cea a lui $B$ se construiește sau modifică în baza legăturilor de necesitate impuse de legile raționamentului ; (2) *didactice*, dacă acționează asupra unui gen de relații corespunzînd mai mult sau mai puțin cunoașterii în sensul uzual al termenului, cea în care se înglobează informații, atitudini, relații de competență, de performanță etc. ; (3) *argumentative*, în fine, în împrejurarea că acționează mai ales asupra cunoștințelor lui $B$ de care se leagă valorile, dorințele sau preferințele acestuia.

Fără a exclude posibilitatea disocierii lor în planul strategiei de intervenție, Albert Morf raportează cele trei tipuri de activitate la natura constelației, avansînd ipoteza că *cele trei tipuri de intervenție se disting între ele prin importanța relativă a parametrilor generali*. În cazul demonstrației pare plauzibil să admitem că relația $R_o$ este cea mai importantă, în timp ce cunoștințele atribuite interlocutorului sînt puțin plauzibile chiar la nivelul reprezentărilor. Cel puțin în forma pură a demonstrației, demersul este conținut în principiu în obiectul pe care îl tratează $A$, iar acțiunea asupra lui $B$ intră în atenție numai în măsura în care demonstrația se dublează prin elemente didactice. Aprecierea este justă și în deplină concordanță cu caracterizarea de ansamblu a teoriei demonstrației ca logică a gîndirii în raport cu obiectul acesteia[25].




INTERVENȚIE DEMONSTRATIVĂ — INTERVENȚIE DIDACTICĂ — INTERVENȚIE ARGUMENTATIVĂ

Argumentarea întruchipează cazul opus, în care $R_o$ pare să se manifeste foarte slab, iar intervenția didactică se situează între cele două extreme prin echilibrul dintre cunoștința lui $A$ care este $R_o$ și cele pe care le proiectează asupra lui $B$ ($R_i$, $R_f$, $R_t$).

## UN MODEL RECURENT COMPLEX, MULTIDISCIPLINAR

Pentru a integra teoria gîndirii și teoria acțiunii — așa cum se preconizează în primul tratat neoretoric[26] — e necesară considerarea deopotrivă a atitudinilor care explică acțiunea și a convingerilor care determină gîndirea. În context psihologic, răspunde acestui comandament teoria „echilibrului cognitiv", a cărei joncțiune cu explicarea argumentației o datorăm lui Léo

[25] Cf. P. Botezatu, *op. cit.*, p. 181, 257 sq.
[26] *Traité*, p. 59, 71, 72 ; Apostel, *loc. cit.*, p. 269.

Apostel[27]. Autorul belgian porneşte de la ideea că orice argumentare vizează transformarea atitudinilor şi convingerilor. Cum după F. Heider[28] *orice sistem de convingeri şi atitudini ale unei persoane tinde spre o formă de echilibru* — prin cîştigarea sau eliminarea unor atitudini sau convingeri, ca şi prin extinderea sau restringerea „obiectelor" pe care le implică raportul cognitiv — iar după continuatorii acestuia[29] *orice sistem dezechilibrat va tinde spre sistemul echilibrat cel mai puţin diferit de acesta şi va urma în acest scop drumul cel mai facil* — cu cele mai puţine transformări succesive —, Apostel înţelege să privească schemele de persuadare ca sisteme de echilibrare a unor convingeri-atitudini (premisele) prin asocierea lor cu alte convingeri-atitudini (concluziile). Rezultatele la care parvine în analiza argumentelor de tranzitivitate şi reciprocitate, respectiv a celor care exprimă coexistenţa dintre act şi persoană, îl fac pe autorul belgian să consemneze un dublu avantaj al punerii în relaţie dintre retorică şi psihologie. Este vorba, mai întîi, că unul şi acelaşi principiu explică acum scheme din clase diferite, în speţă argumente „cvasilogice" şi argumente „bazate pe structura realului". Pe de altă parte, ipoteza că sistemele cognitive îşi restaurează echilibrul pe calea minimului efort îngăduie un pas înainte către retorica aptă să indice puterea argumentelor în situaţii concrete şi să prezică, astfel, pe cele mai eficiente într-o situaţie discursivă dată.

Extinse la definiţia mai generală a echilibrului cognitiv, dezvoltată de Cartwright şi Harary[30] prin considerarea *n*-adelor de obiecte şi persoane, ca şi a unor grade de echilibrare, postulatele lui Fritz Heider îi inspiră lui Apostel şi alte aplicaţii, la argumentul dublei ierarhii şi concretizările acestuia în argumentul prin analogie, la argumentul inductiv „prin exemplu", respectiv la interpretarea locurilor preferabilului. În acest punct al aplicaţiilor, autorul belgian poate declara, deja, că *există un model formal, în calculul relaţiilor, pentru raţionamentul retoric*[31].

Alte posibilităţi de generalizare a teoriei iniţiale a lui Heider sînt date de măsura gradului de echilibru cognitiv în raport cu o multiplicitate de relaţii, de proliferarea categoriilor de atitudini, ca şi cuantificarea şi ordonarea relaţiilor — atitudini sau convingeri — în funcţie de intensitatea pe care o manifestă. Sub astfel de coordonate se impun tentativele de *psiho-logică simbolică* ale lui Abelson şi Rosenberg[32]. Se admite, totuşi, că „orice teorie conştientă de ea însăşi şi bine dezvoltată îşi cunoaşte propriile limite"[33]. Ipoteza asupra tendinţei de echilibrare cognitivă a putut explica forţa persuasivă a multora din argumentele abordate de Perelman şi Olbrechts-Tyteca şi le-a oferit acestora o clasificare mai naturală, însă augmentarea sau diminuarea intensităţii convingerilor şi atitudinilor relevă doar un aspect al interacţiunii argumentative.

Efortul explicativ şi clasificatoriu este extins de Apostel, în chip firesc, la contextul sociologic. Retorica devine acum „teorie a procedeelor verbale utilizate pentru augmentarea gradului de coeziune a grupurilor ca şi a etapelor de parcurs pentru angajarea grupurilor în acţiuni colective"[34]. Practic, ea va avea de stabilit relaţiile dintre forma argumentelor şi forma grupurilor în discuţie. Procedeele de disociere, spre exemplu, vor fi comparate cu modalităţile diviziunii grupurilor în subgrupuri sau ale excluderii indivizilor din grupuri. Argumentul autorităţii şi argumentul *ad hominem* vor depinde de structura de autoritate a grupului şi de poziţiile funcţionale ale indivizilor în cadrul grupului, după cum anumite argumente cvasilogice se vor dovedi persuasive în grupuri omogene şi fără forţă în grupuri eterogene. Sub semnul aceleiaşi confruntări ,dintre retorică şi sociologie, se impune constatarea că în grupul omogen disputanţii pot porni de la convingeri comune şi se pot baza în raţionamentele lor pe teorii sau presupoziţii, cît timp în grupul heterogen trebuie să se pornească în principal de la fapte.

În abordarea discuţiei ca proces de augmentare a coeziunii sociale, Apostel s-a putut baza pe trei modele sociologice, în care variabilele generale au putut fi adaptate la coordonate ale situaţiei argumentative.

---

[27] *Loc. cit.*, § II, „Rhétorique et dynamique des attitudes et croyances".

[28] F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, John Wiley and sons, New York, 1958; *apud* Apostel, *loc. cit.*, p. 271.

[29] Cf. Apostel, *loc. cit.*

[30] Dorwin Cartwright şi Frank Harary, *Structural Balence: a generalization of Heider's Theory*, în *Group Dynamics, Research and Theory* (2d ed., Tavistock Publication, 1960, pp. 705—726); *apud.* Apostel, *loc. cit.*, p. 276.

[31] Se are în vedere că schemele de argumentare corespund — în ceea ce au neconstrîngător şi chiar logic-eronat — operaţiilor de augmentare a numărului de cicluri pozitive în grafurile care reprezintă sistemele de un anumit grad al echilibrului cognitiv. Cf. Apostel, *loc. cit.*, p. 281.

[32] Robert J. Abelson şi Milton J. Rosenberg, *Symbolic Psycho-Logic: a model of attitudinal Cognition*, în *Behavioral Science*, vol. 3, nr. 1, 1958, pp. 1—13.

[33] Apostel, *loc. cit.*, p. 286.

[34] *Ibidem*, p. 290.

Primul, datorat lui Homans-Simon[35], articulează ca variabile de bază activitatea (respectiv ansamblul de propoziţii pe care un disputant îl afirmă în cursul intervenţiilor sale), interacţiunea (ansamblul remarcilor pe care unii dintre membrii grupului le face asupra afirmaţiilor celorlalţi), cantitatea de activitate impusă de mediul extern, în fine, atitudinea pozitivă a membrilor, unii faţă de alţii (propoziţiile care nu sînt puse în discuţie de către disputanţi). Postulatele şi restricţiile asupra variabilelor, pe care le corelează acestea, constituie modelul interacţiunii sociale la care facem aluzie. În baza lui, Apostel poate conchide că : (*a*) numărul de comentarii pe care unii disputanţi le fac asupra afirmaţiilor celorlalţi este în funcţie de numărul propoziţiilor pe care aceştia le avansează, ca şi de gradul de interconfirmare a propoziţiilor puse în joc; se înţelege, numărul de comentarii reciproce creşte odată cu creşterea celor doi factori; (*b*) gradul de variaţie al interconfirmării argumentative este funcţie de nivelul de interconfirmare existent, ca şi de gradul interferării argumentelor; (*c*) variaţia numărului de propoziţii avansate de fiecare disputant depinde de premisele acceptate, de gradul de interconfirmare, ca şi de numărul total de propoziţii puse în joc la un moment dat.

Într-un al doilea model, datorat lui Festinger[36], numărul de variabile se ridică la şase — deviaţia opiniei în grup, presiunea spre comunicare, importanţa subiectului pentru scopurile grupului, presiunea spre uniformitate, receptivitatea la comunicare şi gradul de coeziune al grupului — iar din postulatele aferente decurg cel puţin următoarele consecinţe: (*a*) există cu atît mai multă dorinţă de comunicare cu privire la o propoziţie *p* cu cît există, în grup, mai multe divergenţe asupra lui *p* şi cu cît *p* este mai importantă pentru scopurile grupului; (*b*) tendinţa de comunicare asupra lui *p* care provoacă disensiuni este cu atît mai puternică cu cît coeziunea grupului este mai mare; (*c*) dacă un membru al grupului adoptă asupra lui *p* o poziţie cu totul deviantă, tendinţa de comunicare cu acesta creşte, cel puţin cît timp el nu este exclus din grup; (*d*) tendinţa de comunicare cu un *x* în privinţa lui *p* creşte pe măsura perceperii şansei de a-l modifica pe acest *x* prin intermediul lui *p*; (*e*) modificarea atitudinii lui *x* creşte cu presiunea grupului spre uniformitate, cu atracţia grupului pentru *x*, ca şi cu izolarea socială a opiniei lui *x*. Interpretate ca relaţii între propoziţii sau ca ansambluri de propoziţii, tezele de mai sus pot conduce la structura internă a argumentaţiei eficace a unui *p* în măsura în care reuşesc să arate că : respingerea lui *p* antrenează o deviaţie foarte tare a opiniei majorităţii (*a*, *e*); că propoziţia *p*, asupra căreia se discută, este de o relevanţă centrală pentru grup (*a*); că propoziţiile admise nu se contrazic cu *p* şi au o coerenţă internă tare (*b*, *e*); că acceptarea lui *p* nu antrenează o revoluţie totală a convingerilor interlocutorului (*c*).

Ultimul model al interacţiunii, aparţinînd lui Newcomb[37], se deduce în liniile sale de bază din modelele precedente, însă generalizează la domeniul relaţiilor sociale teoria echilibrului cognitiv şi reuşeşte, astfel, să articuleze primele două niveluri ale modelului recurent în discuţie.

O a treia direcţie de cercetare căreia i se circumscrie explicaţia complexă pe care o vizează Apostel angajează argumentarea ca interacţiune lingvistică de semnificaţii şi valori. Cadrul confruntării este reperat la acest nivel în trei contexte distincte.

În primul rînd, este vorba de interpretarea informaţiei psihologice în teoria conflictelor[38], sub ale cărei auspicii autorul belgian ajunge la conceptul de *implicaţie retorică* şi la cel de *incompatibilitate retorică*[39], deci la posibilitatea regăsirii unor clase de argumente care tind în mod expres către eliminarea uneia sau alteia din sursele conflictului.

În al doilea rînd, se dovedeşte favorabilă retoricii definirea informaţiei în contextul teoriei jocurilor, a lui von Neumann şi Morgenstern. Fără a oferi soluţii de-a gata, aceasta poate indica modalitatea de rezolvare a problemei retorice. Anume, „care sînt schemele argumentative optimale pentru cutare sau cutare joc retoric, *dacă jocul retoric este un joc asupra unui joc?*"[40].

În al treilea rînd, se impune reprezentarea discuţiei ca schimb generalizat (J. Piaget) şi proiectarea logicii intuiţioniste ca teorie a discuţiei organizate (P. Lorenzen).

Din perspectiva explicativă largă pe care o asigură teoriei descriptive a argumentării, Léo Apostel este în măsură să formuleze cerinţa de a se continua efortul autorilor *Tratatului*

---

[35] În introducerea şi analiza critică a modelelor sociologice de care face uz, Apostel se îndatorează lui James S. Coleman, *The Mathematical Study of Small Groups*, în *Mathematical Thinking in the Measurement of Behavior*, The Free Press Glenco, Illinois, 1960, Part one, p. 5—149.

[36] Cf. Apostel, *loc. cit.*, p. 294 sq.

[37] Newcomb, *An Approach to the Study of Communicative Acts*, în „Psychological Review", 1953; cf. Apostel, *loc. cit.*, p. 296.

[38] D. E. Berlyne, *Conflict, Arousal and Curiosity*, Mac Graw Hill, 1960, cap. II, *Toward a Theory of Epistemic Behavior : conceptual Conflict and epistemic Curiosity*.

[39] *Loc. cit.*, p. 301.

[40] *Idem*, p. 305.

pe linia „reintegrării în logică a aspectului social al gîndirii", aspect pe care nici Platon, nici Aristotel şi nici Hegel nu l-au ignorat, dar de care s-a desolidarizat în mare parte logica actuală.

În deplin acord cu intenţiile profunde ale programului neoretoric — studierea gîndirii ca acţiune şi interacţiune, respectiv corelaţia dintre studiul gîndirii valide şi cel al gîndirii reale — autorul urmărit ne avertizează, totodată, asupra cîtorva împrejurări de care considerăm că orice teoretician al argumentării trebuie să ia seama, în demersul constructiv, ca şi în judecata critică. Sîntem ţinuţi, în primul rînd, să reflectăm asupra faptului că retorica *nu este studiul unei gîndiri speciale*, argumentarea în matematică sau fizică nefiind mai puţin esenţială decît argumentarea în drept sau istorie, iar gîndirea ştiinţifică în genere nefiind mai puţin argumentativă decît gîndirea uzuală. „Retorica — se exprimă în acest sens Apostel — nu trebuie să separe iarăşi, sub noi pretexte, ştiinţele umane de ştiinţele naturale; ea nu trebuie să opună, o dată în plus, gîndirea practică gîndirii teoretice; ea, care studiază aspectul argumentativ al oricărei gîndiri, nu trebuie să voiască a legitima separaţia definitivă a unei gîndiri particulare oarecare în raport de altă gîndire particulară oarecare". Din punct de vedere metodologic, retorica nu trebuie cantonată la un mod special de ştiinţificitate. Ea nu trebuie să pretindă că nu se va putea dezvolta decît retoric, pentru că „studiul argumentării nu este nici mai mult nici mai puţin argumentativ decît chimia", iar „studiul rocilor nu este el însuşi mai mineral decît cel al fluidelor". Ca ştiinţă care studiază aspectul activ şi interacţional al oricărei gîndiri, retorica poate fi în acelaşi timp empirică şi sistematică, iar la limită va tinde spre precizia sistemelor axiomatice, organizîndu-se ipotetico-deductiv. Însăşi împrejurarea că argumentaţia este altceva decît deducţia nu trebuie absolutizată, întrucît „o parte a logicii deductive captează, deja, într-o proporţie sensibilă, proprietăţile care disting această argumentare de deducţia clasică"[41].

## REPERE PENTRU LOGICA ARGUMENTĂRII

Faţă de complexitatea fenomenului argumentării (text plus teatralitate), orientările explicative aduse în discuţie par să acorde logicii un rol integrator în cercetarea multidisciplinară psihosociologică, lingvistică, matematică etc. În măsura în care avem de-a face cu o ştiinţă socialmente determinată — se exprimă Apostel — logica argumentării nu este nici pur şi simplu teoria relaţiilor sociale de cooperare (Piaget), nici numai teoria strategiilor de cîştig contra unui opozant într-o discuţie oarecare (P. Lorenzen), nici doar teoria argumentelor destinate unui auditoriu universal (Perelman — Olbrechts-Tyteca). Disciplina în discuţie trebuie considerată ca „teoria unei cooperări speciale şi limitate" şi astfel ea va fi nu numai „studiul unui ansamblu de strategii capabile de cîştig, ci de asemenea studiul unui ansamblu de condiţii minimale ale posibilităţii unor astfel de discuţii"[42]. Pe această bază, ea ar putea conduce la reconstrucţia unei concepţii, pluraliste dar nu arbitrare, asupra validităţii. Alături de teoria retorică a raţionamentelor valide, s-ar dezvolta, astfel, o teorie a multiplelor raţionamente persuasive. Aceasta ar face posibilă o *suprateorică dinamică a transformării publicului şi a schemelor de argumentare*, la o anvergură în care largheţea teoriilor retorice nonformale s-ar acorda cu rigoarea logicii formale.

O viziune generoasă asupra neoretoricii, cum este cea împărtăşită de Apostel, face pertinentă distincţia dintre *logica model* şi *logica-obiect*. În orice caz, la ea parvin autorii care vor ca în logica argumentării să prevaleze faptul că se raţionează vorbind[43], iar prin discurs nu numai se vorbeşte de acţiuni, ci se şi construiesc acţiuni, finalizate în concepte şi reprezentări[44]. Din acest punct de vedere, „dacă natura discursivă a raţionamentului pare să fi scăpat pînă acum, în mare parte, logicii-model, nu rezultă că ea ar şi trebui exclusă din cîmpul logicii-obiect"[45].

În literatura care s-a acumulat cu privire la argumentare, deviza logicii-obiect se potriveşte cu luările de poziţie faţă de separaţia tranşantă între cîmpurile logicii. A contrapune demonstraţiei argumentarea, iar logicii teoriei o logică a acţiunii, ar însemna, după Blanché[46],

---

[41] *Idem*, p. 311—312.

[42] *Idem*, p. 308.

[43] J.-M. Borel, *loc. cit.*, p. 93.

[44] Georges Vignaux, *Logique ou grammaire des arguments?*, în J.-B. Grize (éd). *vol. cit.*, p. 172.

[45] Borel, *loc. cit.*, p. 93.

[46] *Op. cit.*, p. 222—223.

să lăsăm într-un *no man's land* categorii de bază ale raţionamentelor nonriguroase, precum inducţia şi analogia, ori să neglijăm că însăşi demonstraţia este în mod obişnuit un proces la fel de complex ca argumentarea, căruia nu-i este străină virtutea psihagogică, de a acţiona asupra altuia, cel puţin în sensul modificării opiniilor, dacă nu pentru determinarea şi justificarea deciziilor.

În manieră constructivă, Georges Vignaux[47] face referinţe la „existenţa uneia sau mai multor logici — *naturale*, după Grize, *aplicate* sau *brute* în expresia lui J. Paulhan — privind sisteme de operaţii-argumente ce relevă situaţii atît de variate ca propaganda politică sau comercială, cearta, conflictul domestic". Elementele care permit apropierea acestui gen de logici — nu îndepărtate de ceea ce întrevedea un John Locke sub auspicii semiotice — sînt grupate de Vignaux, cu titlu orientativ, sub un triplu generic: *recunoaşterea argumentelor* sub diversele relaţii dintre coordonatele discursului — actori, procese, situaţii, mărci de operaţii ş.a. — ; *logica brută* — operaţii neunivoce de opoziţie, consecuţie, complementariere şi juxtapunere a argumentelor — ; *gramatica ideilor* — compunerea (ordinea, succesiunea, parcursul) procedurilor locale la nivelul discursului ca topologie retorică.

Disociindu-se de logica formală uzuală — „a-discursivă şi a-textuală" (J.-L. Galay) —, J.-B. Grize concepe şi el schematizările argumentative în raport cu tipurile de activitate discursivă şi cu familiile de operaţii specifice acestora. Logica naturală pe care logicianul elveţian o propune sub coordonate operatorii nu-şi propune, totuşi, să acopere logica argumentării, aşa cum nu-şi propune studiul demonstraţiei să epuizeze logica discursului matematic. I se potriveşte ceea ce Gonseth spunea despre logică, în general, că este o tehnică care „operează" cu ajutorul reprezentărilor, sumar adecvate, ale realităţilor celor mai primitive şi (care) construieşte cu ele analogii schematice eficace din punct de vedere practic"[48]. Pentru a ţine cont şi de operaţii şi de sens, ar trebui ca ea să se deruleze în acelaşi timp după planul formei şi după cel al conţinutului, după cazurile în care e legitim DECI, şi după cele în care încheiem prin SE VEDE CĂ.

Avansul efectiv al logicii naturale a argumentării este întrevăzut de Grize în cadrul a patru postulate: (*1*) al *determinării progresive* — schematizarea îşi determină în chip progresiv microuniversul, astfel că ceea ce serveşte de premise nu este furnizat în chip necesar de la început, iar obiectele discursului nu au aceleaşi proprietăţi la începutul şi sfîrşitul argumentaţiei — ;(*2*) al *nivelului unic* — logica naturală nu distinge între limbă şi metalimbă, ea conţine întotdeauna anumite indicaţii asupra regulilor utilizabile — ;(*3*) al *coerenţei* — orice schematizare comportă un anumit grad de coerenţă, indispensabilă captării anumitor forme ale implicitului, şi în particular, distingerii a ceea ce este spus de ceea ce se înţelege *ad litteram* prin expresia respectivă — ;(*4*) *al răsturnării* — un fenomen odată atestat (inferenţă, contradicţie etc.), trebuie degajate operaţiile care l-au făcut posibil şi nu determinate condiţiile întrebuinţării sale[49].

## PROPENSIUNEA CĂTRE FORMALISM A ANALIZELOR LINGVISTICE

Prin parametrii modelului global al intervenţiei cognitive am putut sublinia deosebirea dintre demonstraţie şi argumentare. Nu mai puţin semnificative sînt, însă, şi apropierile, în speţă cele pe care le facilitează traducerea formală a unui discurs. Cîteva aluzii vom face în acest sens la raportul actual dintre logică şi analizele practicate de lingvişti. Problema este complexă şi comportă, în concepţia lui Oswald Ducrot[50], trei soluţii de principiu: una „*reducţionistă*" („cutare sau cutare sistem logic existent actualmente constituie structura profundă a limbilor actuale"); o alta, pe care am numi-o *instrumentalistă*, se mulţumeşte să opereze confruntări între realitatea lingvistică şi sistemele logice, cu speranţa că aceste comparaţii vor avea o valoare euristică, că vor revela trăsături ascunse ale limbii, şi mai ales, că ele vor reînnoi mirarea (*l'étonnement*) în care orice reflexie asupra limbajului ar trebui, pentru a fi onestă, să-şi afle impulsul"; mai ambiţioasă, cea de a treia soluţie va consta, în sfîrşit, „în încercarea de a constitui o logică nouă *(logica limbajului — n.n.)*, care să fie mai adecvată fenomenelor de comunicare verbală".

---

[47] *Loc. cit.*, p. 181—182.

[48] Jean-Blaise Grize, *Argumentation, schématisation et logique naturelle*, în J.-B. Grize (éd.), *vol. cit.*, p. 196, reia pe Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?*, Hermann, Paris, 1937, p. 90.

[49] J.-B. Grize, *loc. cit.*, p. 197—198.

[50] *La preuve et le dire. Langage et logique* (cu colaborarea lui M.C. Barbault şi J. Depresle), Mame, Paris, 1973, p.8.

După nuanța referințelor, ne așteptăm ca preferința lui Ducrot — participant la grupul Logică și limbaj din cadrul Institutului național de cercetări și documentare pedagogică (Franța) — să se fixeze asupra celei de a doua atitudini, caracterizată ca pragmatică. Logica va conta astfel, ca *model formal* al limbii — alături de alte modele, matematice —, ca *reprezentare* a realității lingvistice sau ca *punct de referință* al acesteia, respectiv ca „instrument de măsură pentru o mai bună observare a faptelor de limbă"[51].

Dintre sarcinile confruntării logico-lingvistice, Ducrot integrează volumului său din 1973 — *La preuve et le dire* — *:(1)* încercarea de a stabili o clasificare a diferitelor moduri de argumentare folosite în textele — politice, publicitare, literare etc. — ce se prezintă ca demersuri discursive, cu premise și concluzii; (*2*) găsirea corespondențelor dintre unele moduri de argumentare degajate și tipurile de „dovezi" pe care le recunosc logicienii, în vederea surprinderii atît a deprinderilor generale din organizarea dovezilor, cît și a resorturilor specifice argumentării în limbajul natural; (*3*) interpretarea, după funcția argumentativă pe care o relevă, a unor fragmente de texte puțin inteligibile la prima vedere; *4*) explicitarea unor texte prin stabilirea „ipotezelor implicite" fără de care n-ar putea fi vorba de argumentații propriu-zise[52].

O secțiune a cărții pomenite — cea intitulată *Logique et discours* — se consacră cu deosebire ultimelor două obiective, reconstituind trei fragmente din Pascal și Montesquieu *după rigorile demonstrației formalizate*. Analiza textelor argumentative este destinată, în concepția autorului, să acorde putere revelatoare atît asemănărilor cît și inadecvărilor, deoarece pe măsură ce sîntem asigurați că operatorii logici au între ei raporturi analoage cu cele pe care le întreține entitățile lingvistice, se accentuează specificitatea și ireductibilitatea celor două domenii, limbajul și logica: „inadecvarea făcînd forța principală a modelelor, indisciplina este secretul utilizării lor. A le utiliza inteligent, înseamnă a le critica, a căuta sistematic limitele validității lor"[53].

Cu ceea ce este important în interpretările lui Ducrot trebuie să fim de acord, iar compatibilitatea de principiu dintre argumentare și logica formală rămîne un fapt stabilit, cu atît mai semnificativ cu cît emerge din preocupările nelogicianului.

Oricît de vagi și imprecise în contururi, tentative de genul celor la care ne-am referit în cursul expunerii vin să răstoarne teza antiformalistă cu privire la profilul logicii argumentării. Extinzînd o concluzie a lui Joseph Horowitz[54] cu privire la specificitatea logicii raționamentului juridic, am putea spune că dezacordul dintre formaliști și antiformaliști (autorii *Tratatului* în primul rînd) derivă în mare măsură din diferențe de terminologie, iar teza după care argumentarea este esențialmente neformalizabilă rezistă cu atît mai puțin criticilor cu cît ea pretinde să contrazică în conținut concepția formalistă.

În calea schematizărilor discursive subzistă încă, neîndoielnic, obstacole de ordin metodologic, dar ele nu pot constitui motive pentru a restrînge argumentația la uzajul practic al rațiunii și pentru a contesta, astfel, posibilitatea de principiu a unor transfigurări sintactico-formale. Partajul dintre teorie și practică coincide doar în parte cu cel dintre demonstrație și argumentare și s-ar putea ca opoziția dintre convingere și persuadare să nu se raporteze decît la două extremități ale aceluiași lanț.

Împreună cu Blanché, conchidem că nu există o ruptură între *raționamentul inferențial* și *raționamentul argumentativ*; întrucît constrîngerea logică nu este privilegiul deducției, pare mai proprie disocierea pe care o sugerează Kalinowski, între *argumentele constrîngătoare* și *argumentele persuasive*; nu în ultimul rînd se impune și cerința de a distinge între organizarea internă a unui raționament și uzajul său normal, între esența acestuia și finalitatea pe care i-o acordă contextul discursiv, încît, „recunoscînd că natura inferenței demonstrative este mai adaptată cercetărilor teoretice, iar cea a argumentării la nevoile practicii, *să nu asociem în chip indisolubil structura și funcția acestora*"[55].

Înțelegem, astfel, că problema compromisului nu se pune în legătură cu sfera sau cîmpul aplicațiilor logicii, ci în planul criteriilor de valorizare. Formulat de Keynes[56] cu privire la silo-

---

[51] *Ibidem*, p. 70.

[52] *Ibidem*, p. 78—80.

[53] *Ibidem*, p. 54.

[54] *Exposé et critique d'une illustration du caractère prétendu non-formel de la logique juridique*, în „Archives de Philosophie du Droit", v. 11, Paris 1966.

[55] Blanché, *Le raisonnement*, p. 233.

[56] Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic*, 1909, p. 414. Cf. P. Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică., 1971, p. 98.

gism, *paradoxul inferenței* ni se înfățișează, acum, în contextul său cel mai larg : e dificil să punem de acord cele două virtuți esențiale ale raționamentului — rigoarea și eficacitatea—, motiv pentru care în analizele logico-retorice sîntem ținuți să înclinăm balanța, după împrejurări, în favoarea traiectului formal, ori a comprehensiunii acesteia din punct de vedere funcțional-teleologic sau psiho-sociologic.

În cîmpul argumentării, logica se revelează o dată în plus sub semnul dualității dintre materie și formă.

# UN SISTEM DE LOGICĂ DEONTICĂ GENERALIZATĂ

DE

SORIN VIERU

*1.* Prezentăm un sistem formal inedit de logică deontică mai general decît sistemul standard și strict inclus în acesta din urmă[1]. Logica noastră se bucură de o interpretare interesantă : printre modelele sale se numără sistemele normative care conțin obligații contradictorii. Asemenea sisteme nu pot fi lăsate în afara preocupărilor logicii formale sub motivul că ar păcătui împotriva legilor gîndirii, ar fi simple devieri de la calea normală ; contradicțiile nu trebuie cultivate cu tot dinadinsul, însă uneori nu pot fi evitate. Cazul obligațiilor aflate în conflict survine, de exemplu, atunci cînd două sisteme normative coerente impun unuia și aceluiași agent prescripții ce se contrazic între ele ; reuniunea a două sisteme normative consistente nu este totdeauna un sistem consistent[2]. Intră atunci în joc strategii de decizie care soluționează conflictul și în primul rînd aleg între îndeplinirea unei obligații și îndeplinirea obligației contrare[3]. Dar aici nu ne interesează studiul acestor strategii, ci descrierea consistentă a

[1] Presupunem cunoscut sistemul standard de logică deontică, care se obține prin adăuga rea axiomei $O(pV-p)$ sau a unei axiome echivalente la logica deontică monadică a lui von Wright. Pentru detalii, a se vedea articolul nostru *Logica deontică și formalizarea obligației derivate* (în această revistă, tomul XXII, 2/1975, p. 242—246).

[2] Majoritatea logicienilor nu împărtășesc această opinie. De exemplu, von Wright afirmă că nu putem elimina o axiomă în genul — $(Op \,\&\, O-p)$ sau ceva echivalent, dat fiind că „un conflict între datorii sau obligații absolute (categorice, necondiționate) constituie o imposibilitate logică. (Datoriile necondiționate impuse de legi sau normative diferite pot, de bună seamă, să intre în conflict, în sensul că ele impun agentului cerințe logic-contradictorii, sau contrarii. Asemenea cazuri nu sînt însă interesante din punct de vedere logic și s-ar cuveni ca în genere să nu fie considerate veritabile « conflicte între datorii »). Este logic absurd ca un om să aibă datorii aflate în conflict, indiferent de împrejurări. Datoriile aflate în conflict survin numai în circumstanțe cu totul speciale care alcătuiesc ceea ce s-ar putea numi un *impas* (moral)" (G.H. von Wright, *A New System of Deontic Logic*, în Risto Hilpinen (ed.) *Deontic Logic : Introductory and Systematic Readings*, D. Reidel, 1971, p. 118). Punctul de vedere al lui von Wright ni se pare mult prea rigid. Tentativa noastră de a modela formal logica sistemelor normative arbitrare constituie un pas special într-o direcție generală de analiză a atitudinilor propoziționale între care sînt cu putință contradicțiile logice. Situațiile de acest gen pot fi modelate logic pe calea unei distincții între atitudinile contradictorii și cele necontradictorii. A presupune din capul locului că contradicțiile sînt excluse înseamnă a elimina cazuri empiric date. Pe de altă parte, a lua în considerare contradicțiile dinăuntrul unui sistem de atitudini propoziționale nu înseamnă nicidecum a le cultiva sau a le legitima.

[3] Von Wright sugerează că în cazurile speciale cînd survin impasuri trebuie adoptate norme suplimentare de soluționare a conflictului pe o bază sau alta, de exemplu pe o bază axiologică (cf. *An Essay in Deontic Logic and The General Theory of Action* în „Acta Philosophica Fennica", XXI, 1968, p. 80) ; se are în vedere numai conflictul dintre obligații condiționale (norme ipotetice), conflict formalizat de von Wright în cadrul unei logici deontice diadice. Potrivit lui von Wright însă, în cadrul logicii monadice, contradicțiile dintre obligații trebuie excluse necondiționat, ceea ce axioma noncontradicției normative, — $(Op \,\&\, O-p)$, realizează din capul locului.

sistemelor de norme arbitrare, unde prin „arbitrare" am înțeles „consistente sau inconsistente". Evident, pentru sistemele arbitrare, legea necontradicției normative : $-(Op \& O-p)$ nu mai poate avea loc, *dacă* interpretăm această lege ca spunînd că nu există sisteme **N** astfel încît $p$ și $-p$ să aparțină simultan aceluiași **N**. Dimpotrivă, legea logică generală a non-contradicției : $-(p \& -p)$ trebuie să fie menținută, căci ea nu spune altceva decît că $p$ și $-p$ nu sînt niciodată simultan adevărate ; admitem deci că există mulțimi inconsistente de propoziții — de exemplu, mulțimea tuturor obligațiilor dintr-un sistem de norme **N** în care sînt obligatorii și $p$ și $-p$ însă nu admitem — cum am putea oare? — că toate obligațiile unui asemenea sistem pot fi simultan îndeplinite, respectiv că există o lume deontic-perfectă în care sînt realizate toate obligațiile din **N**.

*2.* Vom prezenta, așadar ,un sistem de logică deontică generalizată (*LDG*), în care una din axiomele de bază ale *LDS* nu mai are loc, și anume *Al* : $-(Op \& O-p)$. Dar a îndepărta *Al* din rîndul axiomelor fără altă explicitare ar fi o soluție simplistă ; prețul cu care operația s-ar solda ar fi exagerat. Sistemul logic obținut este prea sărăcăcios pentru a conta ca descriere satisfăcătoare a sistemelor de norme oarecare ; într-un sistem logic care conține ca axiome numai *A2* și *A3* din *LDS* (cf. nota 1)citeva legi esențiale ale pătratului logic, printre care $Op \to Pp$, $Pp \vee P-p$ nu mai sînt derivabile, definiția din *LDS* a permisiunii : $Pp = -O-p$ nepermițînd demonstrarea acestor raporturi logice, fără mijlocirea axiomei înlăturate sau a unor formule echivalente, care pot sluji ca axiome alternative (de exemplu : $-O(p \& -p)$, $Op \to -O-p$, $Pp \vee P-p$.

Pe de altă parte, *LDG* nu înlătură pur și simplu legea necontradicției normative ca nevalabilă ; legea necontradicției își restrînge numai valabilitatea la *clasa sistemelor normative consistente* — așa cum din capul locului se presupune în interpretarea *LDS*. Ar fi de dorit ca limbajul nostru formal să poată exprima această trăsătură fundamentală prin care sistemele consistente sînt distinse de acelea inconsistente și să poată demonstra legea restrînsă a necontradicției normative. *LDG* satisface acest deziderat, întrucît în cadrul ei devine posibilă o distincție între două tipuri de permisiuni, ambele definibile pe baza conceptului obișnuit de obligație ; se introduce, de asemenea, pe baza obligației obișnuite, două concepte noi ale obligației și interdicției. Cu alte cuvinte, *LDG* se obține din *LDS* suprimînd pur și simplu o axiomă și introducînd alte definiții noi ; singurul termen primitiv deontic rămîne, ca și în *LDS*, obligația, înțeleasă ca operator propozițional și notată de asemenea prin *O*.

*3.* Construcția sistemului formal *LDG* se asociază unei interpretări principale care nu intervine nicăieri ca atare în demonstrații dar pe care va fi bine s-o avem (neoficial) în vedere, spre mai buna înțelegere a întregului nostru demers. Interpretarea principală a sistemului *LDG* nu intervine nicăieri în ceea ce aparține de drept sintaxei logice — în speță, în deducerea tezelor logice din axiome și definiții — , dar ea justifică alegerea axiomelor și introducerea definițiilor. În plus, cu suplimentările tehnice de rigoare, ea mai poate fi privită ca o *alternativă semantică* la metoda obișnuită de construcție axiomatică.

*3.1.* Sistemul *LDG* fiind strict inclus în *LDS*, orice model al ultimului este și un model al primului. Vom specifica mai întîi interpretările avute acum în vedere pentru ambele logici, interpretări care nu mai apelează la *lumi posibile*, ci la conceptul de sisteme *de obligații*.

Prin *sistem de obligații* vom înțelege pur și simplu orice mulțime de propoziții care :

(*i*) conține toate tautologiile (formulele valide ale logicii propozițiilor) ;

(*ii*) este închisă față de *modus ponens* (altfel spus, dacă $X$, $X \to Y$ aparțin mulțimii, atunci $Y$ aparține mulțimii).

Așadar, o mulțime de obligații este un *sistem deductiv* sau o *teorie*, în înțelesul conferit de metamatematică acestui cuvînt.

Fie **N** un sistem de obligații. Spunem că **N** este un model pentru *LDS* dacă satisface și condiția :

(*iii*) dacă o propoziție aparține lui **N**, atunci negația propoziției nu aparține lui **N**.

Condiția de mai sus o vom nota, potrivit uzanțelor, prin :

$$X \in \mathbf{N} \to -X \notin \mathbf{N}.$$

Condiția (*iii*) selectează din mulțimea tuturor sistemelor de obligații submulțimea sistemelor consistente, În alți termeni, (*iii*) elimină din mulțimea tuturor **N** care satisfac (*i*) și (*ii*) sistemul de obligații inconsistent. Folosirea articolului hotărît este permisă — vorbim despre *sistemul* inconsistent de obligații — , dată fiind unicitatea sistemului în cauză, acesta coincizînd cu mulțimea tuturor propozițiilor.

Este ușor de văzut că orice mulțime de obligații **N** satisface condițiile :

(*a*) $X \in \mathbf{N}$ și $Y \in \mathbf{N}$, dacă și numai dacă $(X \& Y) \in \mathbf{N}$ ;

(*b*) dacă $X \to Y$ este o tautologie și $X \in \mathbf{N}$, atunci $Y \in \mathbf{N}$.

Conceptul de valorizare este definit pentru formulele bine formate din *LDS* după cum urmează : spunem că *V* este o funcție de valorizare dacă atribuie o valoare de adevăr fiecărei formule a logicii deontice în mulțimi de obligații **N**, care satisfac condiția *(iii)*, potrivit regulilor :

pentru orice variabilă propozițională *p*, $V(p, \mathbf{N}) = 1$, sau $V(p,\mathbf{N}) = 0$;
Dacă *X*, *Y* sînt *f.b.f.* ale *LDS*, avem :
$V(-X,\mathbf{N}) = 1$, dacă și numai dacă $V(X,\mathbf{N}) = 0$ ;
$V(X\&Y,\mathbf{N}) = 1$, dacă și numai dacă $V(X,\mathbf{N}) = V(Y,\mathbf{N}) = 1$ ;
$V(XVY,\mathbf{N}) = 0$ dacă și numai dacă $V(X,\mathbf{N}) = V(Y,\mathbf{N}) = 0$ ;
$V(OX,\mathbf{N}) = 1$, dacă și numai dacă $X \in \mathbf{N}$. Aici și mai jos, *X* este o formulă a logicii propozițiilor.
$V(PX,\mathbf{N}) = 1$, dacă și numai dacă $(-X) \notin \mathbf{N}$.

Este ușor de văzut că toate **N** (sistemele de obligații) pot fi identificate cu lumi posibile sau, mai precis, cu fragmente, sublumi ale lumilor posibile ; într-adevăr, propozițiile care aparțin unui sistem **N** sînt descrieri parțiale ale oricărei lumi în care toate aceste propoziții sînt adevărate,

*X* fiind o formulă a *LDS* și **N** un sistem de obligații care satisface condiția *(iii)*, spunem că *X* este adevărată în *LDS*-modelul **N**, dacă $V(X,\mathbf{N}) = 1$.

Se demonstrează teorema de consistență și teorema de completitudine sub formele :

(*1*) Orice teză a *LDS* este adevărată în orice *LDS*-model ;

(*2*) Orice formulă consistentă din *LDS*, — altfel spus, orice formulă care nu este negația unei teze — este adevărată într-un *LDS*-model, adică realizabilă.

Această reformulare a semanticii lumilor posibile a fost necesară pentru interpretarea sistemului de logică deontică generalizată.

*3.2.* Prin *model pentru LDG* înțelegem un sistem *arbitrar* de obligații **N** ; așadar, un model pentru *LDG* (un *LDG*-model) poate fi și mulțimea tuturor propozițiilor, sistemul inconsistent de obligații, pe care îl vom nota prin **S**.

Cu excepția lui **S**, orice *LDG*-model este un *LDS*-model. Axioma *1* a *LDS*, adică $-(Op\&O-p)$ nu este adevărată în **S**. Într-adevăr :

$V(-(Op\&O-p), \mathbf{S}) = 1$, dacă și numai dacă $V(Op\&O-p)$, $\mathbf{S} = 0$, deci dacă și numai dacă $V(Op, \mathbf{S}) = 0$ sau $V(O-p, \mathbf{S}) = 0$ și deci dacă și numai dacă $p \notin \mathbf{S}$ sau $-p \notin \mathbf{S}$ ; dar, prin definiție, $p \in \mathbf{S}$ și $-p \in \mathbf{S}$, oricare ar fi **p**.

Orice formulă a *LDS* care este logic-echivalentă cu *A1* potrivit logicii propozițiilor și definiției $Pp =_{df} -O-p$ nu este nici ea adevărată în *LDG*-modelul **S**.

Prin sistemul formal de *Logică Deontică Generalizată* înțelegem clasa tuturor formulelor *LDG*-valide, adică adevărate în orice *LDG*-model. Se înțelege că orice teză a *LDG* — așa cum am afirmat la începutul secțiunii *3.1.* — trebuie să fie o teză a *LDS*, în timp ce orice formulă respinsă a *LDS* trebuie să fie respinsă, ca nevalidă, în *LDG*.

*4. Axiome și definiții pentru Logica Deontică Generalizată*

*4.1. LDG* are același alfabet și aceleași reguli de construire a *f.b.f.* ca logica deontică standard. Operatorul deontic al obligației, notat prin *O*, este un termen primitiv. Pe baza lui se definesc *două concepte de permisiune, un nou concept al obligației, două concepte ale interdicției.* Definițiile sînt :

*D1.* $Pp =_{df} -O-p$ (permisiunea autoconsistentă) ;
*D2.* $P'p =_{df} -O-p\ V\ Op$ (permisiunea în genere) ;
*D3.* $O'p =_{df} Op\ \&\ -O-p$ (obligația autoconsistentă) ;
*D4.* $Fp =_{df} O-p$ (interdicția) ;
*D5.* $F'p =_{df} O-p\ \&\ -Op$ (interdicția autoconsistentă)

Axiomele sînt :
*Ax 1.* $O(p \& q) <-> (Op \& Oq)$ ;
*Ax 2.* $O(p\ V\ -p)$.

Regulile de deducție sînt aceleași ca pentru sistemul de logică deontică standard, și anume:
*R1. Modus ponens* ;
*R2. Regula de substituție* ;
*R3. Regula de înlocuire a unei tautologii* ;
*R4. Regula de extensionalitate.*

*4.2. Observații cu privire la axiome. Ax.1* și *Ax.2* sînt și teze ale *LDS*. Este ușor de văzut că în orice *LDG*-model, adică în orice mulțime de propoziții **N** care satisface condițiile *(i)*—*(ii)* din *3.1.*, aceste axiome devin adevărate. Într-adevăr :

$V(O(p\ V\ -p), \mathbf{N}) = 1$ pentru orice *LDG*-model, întrucît $p\ V\ -p$, fiind o tautologie, aparține la orice **N** conform condiției *(i)* din *3.1.* Prin urmare, *Ax. 2* este *LDG*-validă.

Fie, prin ipoteză, că $V(O(p \& q),\mathbf{N}) = 1$, pentru un *LDG*-model $\mathbf{N}$; în acest caz, $(p \& q) \in \mathbf{N}$, şi deci $p \in \mathbf{N}$ şi $q \in \mathbf{N}$; dar atunci urmează că $V(Op, \mathbf{N}) = 1$ şi urmează că $V(Oq, \mathbf{N}) = 1$;

Fie, prin ipoteză, că $V(O(p \& q), \mathbf{N}) = 0$; urmează că $(p \& q) \notin \mathbf{N}$, ceea ce înseamnă că $V(Op, \mathbf{N}) = 0$ sau cel puţin $V(Oq, \mathbf{N}) = 0$ şi deci $V(Op \& Oq, \mathbf{N}) = 0$. Aşadar, $V(O(p \& q), \mathbf{N}) = V(Op \& Oq, \mathbf{N})$, ceea ce înseamnă că $Ax.1$ este *LDG*-validă.

Întrucît aplicarea regulilor de deducţie la formule *LDG*-valide conduce — cum se poate constata cu uşurinţă — numai la formule *LDG*-valide, urmează că sistemul formal *LDG* este consistent; rezultatul se întrevede din capul locului, întrucît logica deontică standard, în care *LDG* este strict inclusă, este de asemenea consistentă. (A se vedea şi *3.2.* unde s-a arătat că $-(Op \& O-p)$ nu este adevărată în **S**, şi deci nu este *LDG*-validă).

*4.3. Observaţii cu privire la definiţii.* Definiţiile *D1—D5* au caracter strict abreviativ; în principiu, ne putem dispensa de ele, în formularea tezelor sistemului. Mai departe, va fi interesant să notăm că ele sînt adecvate relativ la cadrul logicii deontice standard, în sensul următor:

*D1.* $Pp = -O-p$ (definiţia permisiunii) este valabilă şi în *LDS*; la fel şi *D4* (definiţia interdicţiei).

*D2*, *D3*, *D5* pentru $P'$, respectiv pentru $O'$ şi $F'$ sînt justificate prin faptul că în *LDS* următoarele echivalenţe sînt teze şi sînt *LDS*-valide:

$$Pp \leftrightarrow (-O-p \vee Op);$$

$$Op \leftrightarrow (Op \& -O-p);$$

$$Fp \leftrightarrow (O-p \& -Op).$$

Pe de altă parte, nici una din formulele de mai sus nu este teză în noul nostru sistem, *LDG* ca nefiind *LDG*-validă. Într-adevăr, $V(Pp,\mathbf{S}) = 0$, pentru orice $p$, şi la fel $V(-O-p,\mathbf{S}) = V(-Op, \mathbf{S}) = O$, întrucît avem $p \in \mathbf{S}$ şi $-p \in \mathbf{S}$ pentru orice $p$; pe de altă parte, $V(Op, \mathbf{S}) = V(O-p, \mathbf{S}) = V(Fp, \mathbf{S}) = 1$ pentru orice $p$. Aşadar, în **S** toate echivalenţele de mai sus devin false.

Prin urmare, în interiorul *LDS* deosebirea dintre $P$ şi $P'$, dintre $O$ şi $O'$, dintre $F$ şi $F'$ este trivială; mai exact, nu se poate opera o deosebire reală între cele două tipuri de permisiuni.

Pe de altă parte, înăuntrul *LDG*, distincţia a putut fi realizată prin eliminarea legii necontradicţiei normative din rîndul tezelor. Distincţia este reală şi are o natură logică, întrucît îşi găseşte expresia atît într-o serie de legi valabile pentru $P$, $O$, $F$, cît şi într-o altă serie de legi pentru $P'$, $O'$, $F'$, astfel încît:

*1.* orice formulă respinsă (nevalidă) în *LDS* este respinsă (nevalidă) în *LDG*;

*2.* orice teză în *LDG* este teză a *LDS*, orice formulă validă a primului sistem este validă în cadrul celui de al doilea;

*3.* există formule care sînt teze în *LDS* şi nu sînt teze în *LDG*, iar ele se bucură toate de proprietatea că înlocuind înăuntrul lor toate intrările lui $O$, $P$, $F$ prin intrări ale lui $O'$, respectiv $P'$ şi $F'$, obţinem teze corespunzătoare ale *LDG*. De exemplu, aşa cum vom vedea mai jos, în timp ce $-(Op \& O-p)$ nu este o teză, $-(O'p \& O'-p)$ *este* o teză a *LDG*.

Distincţia *conceptuală* care îşi găseşte expresia *logic-formală* în noul sistem este aceea dintre permisiunea *necontradictorie* şi permisiunea în sens mai general, dintre obligaţie în genere şi obligaţie *necontradictorie*, dintre interdicţie în genere şi interdicţia *necontradictorie*. Ele sînt caracterizate semantic prin faptul că, relativ la **S**, obligaţiile, permisiunile şi interdicţiile necontradictorii sînt false; în alţi termeni, există un *LDS*-model pentru care asemenea obligaţii, permisiuni, interdicţii nu au loc. Din punct de vedere sintactic, principala lor caracteristică rezidă — cum vom vedea — în valabilitatea integrală a pătratului logic pentru $O'$, $P'$, $F'$.

După cum este uşor de văzut, regulile de valorizare pentru noile concepte deontice sînt:

$V(O'X, \mathbf{N}) = 1$, dacă şi numai dacă $X \in \mathbf{N}$ şi $-X \notin \mathbf{N}$;

$V(P'X, \mathbf{N}) = 1$, dacă şi numai dacă $X \in \mathbf{N}$ sau $-X \notin \mathbf{N}$;

$V(F'X, \mathbf{N}) = 1$, dacă şi numai dacă $-X \in \mathbf{N}$ şi $X \notin \mathbf{N}$.

5. *Legi logice şi formule respinse în LDG*

Vom prezenta, adăugînd unde este cazul cîteva comentarii, legile fundamentale ale sistemului logic pe care l-am construit. Nu am stăruit asupra demonstraţiilor, acestea avînd un

caracter elementar. Cititorul va putea verifica — relativ la modele *LDG*, inclusiv S — validitatea legilor logice deduse din axiome şi nevaliditatea formulelor respinse (în speţă, faptul că aceste formule iau valoarea *fals* pe modelul *S*).

*5.1. Permisiunea şi permisiunea autoconsistentă. Cîteva legi elementare.*

Următoarele formule sînt legi ale *LDG*:

*L1.1.* $Op \rightarrow P'p$;

*L1.2.* $-O-p \rightarrow P'p$;

*L1.3.* $P'p \rightarrow (-O-p \vee Op)$;

*L1.4.* $Pp \rightarrow P'p$;

*L1.5.* $P'p \rightarrow (Pp \vee Op)$;

*L1.6.* $P'p \rightarrow (O-p \rightarrow Op)$;

*L1.7.* $P'-p \rightarrow (Op \rightarrow O-p)$;

*L1.8.* $P'p \leftrightarrow (Op \rightarrow O-p)$;

*L1.9.* $P'p \vee P'-p$.

*Demonstraţie pentru L1.9*: $(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$ este o tautologie şi deci $(O-p \rightarrow Op) \vee Op \rightarrow O-p)$ este teză a *LDG* (conform *R3*); prin urmare $(-O-p \vee Op) \vee (-Op \vee O-p)$ este o teză şi deci şi *L1.9.* este o teză.

Relativ la vechiul sistem de logică deontică, *LDS*, observăm că dacă în locul definiţiei obişnuite a permisiunii $Pp =_{df} -O-p$, adoptăm definiţia pe care în noul sistem am dat-o lui *P'*, şi deci dacă definim $Pp =_{df} -O-p \vee Op$, atunci una din legile binecunoscute ale logicii deontice, şi anume $Pp \vee P-p$, este demonstrabilă independent de legea necontradicţiei normative $-(Op \,\&\, O-p)$ în felul în care am văzut mai sus. Se pune întrebarea dacă, aşa stînd lucrurile, nu putem adopta una din următoarele alternative: *1)* să definim permisiunea *P* în *LDS*, aşa cum am definit pe *P* în *LDG*, adoptînd concomitent ca axiomă $-(Op \,\&\, O-p)$ pentru a obţine *LDS*; 2) să definim P în acelaşi mod ca mai sus, adică să *scriem*: $Pp =_{df} -O-p \vee Op$, fără să adoptăm însă axioma noncontradicţiei. În alternativa *(1)*, sistemul obţinut nu coincide cu *LDS*, întrucît legea de distributivitate pentru permisiune nu mai este valabilă, alături de alte legi esenţiale, ca de pildă $Op \rightarrow -P-p$ şi $Fp \rightarrow -Pp$ (în ipoteza că, prin definiţie, $Fp$ este $O-p$). Totuşi, sistemul astfel obţinut este, în sine însuşi, demn de atenţie şi ne propunem să-l studiem cu alt prilej. În alternativa *(2)*, obţinem *LDG*, cu o modificare a simbolismului care nu afectează esenţa lucrurilor întrucît, indiferent dacă introducem sau nu vreo abreviere specială pentru expresii de forma $-O-p$, acestea din urmă trimit către un concept al permisiunii distinct de primul.

*L1.10* $-(-P'p \,\&\, -P'-p)$

*Demonstraţie*: din *L1—9*, conform logicii propoziţiilor, aplicînd una din legile lui De Morgan.

Teza de mai sus exprimă o relaţie logică esenţială ce poate fi caracterizată tot ca o lege de necontradicţie; numai că valabilitatea acestei legi depinde doar de definiţiile adoptate şi de faptul că $-(p\&-p)$ este o tautologie.

*L1—11.* $P'(p \vee -p)$.

*Demonstraţie*:

*(1)* $O(p \vee -Pp)$ *(Ax.2.)*;

*(2)* $O(p \vee -Pp) \vee -O-(p \vee -p)$ din *(1)*, *cf.* logicii propoziţiilor;

*(3)* $P'(p \vee -p)$ din *(2)* pe baza D2.

*5.2. Cîteva formule respinse*

În *LDG* sînt respinse, adică nu sînt teze logice şi nu sînt demonstrabile, formulele:

$*_1$ $Op \rightarrow Pp$;

$*_2$ $Op \rightarrow -O-p$;

$*_3$ $-(Op \,\&\, O-p)$;

$*_4$ $-O(p \,\&\, -p)$;

$*_5$ $Pp \;V\; P-p$;

$*_6$ $P(p \;V\; -p)$.

*5.3. Obligația și obligația autoconsistentă. Cîteva legi elementare.* Printre legile cele mai simple ale *LDG* se numără:

*L2.1.* $O'p \rightarrow Op$;

*L2.2.* $O'p \rightarrow -O-p$;

*L2.3.* $O'p \rightarrow Pp$;

*L2.4.* $O'p \rightarrow P'p$;

*L2.5.* $-(O'p \,\&\, O'-p)$ (legea necontradicției pentru obligația autoconsistentă);

*L2.6.* $(-O'p \;V\; -O'-p)$;

*L2.7.* $O'p \rightarrow -P'-p$;

*L2.8.* $-P'-p \rightarrow O'p$;

*L2.9.* $O'p \leftrightarrow -P'-p$;

*L2.10.* $P'p \rightarrow -O'-p$;

*L2.11.* $-O'-p \rightarrow P'p$;

*L2.12.* $P'p \leftrightarrow -O'-p$;

*L2.13.* $O'p \rightarrow F'-p$;

*L2.14.* $F'p \rightarrow O'-p$;

*L2.15.* $-(O'p \,\&\, F'p)$ (variantă a legii necontradicției);

*L2.16.* $-(F'p \,\&\, F'-p)$ (variantă a legii necontradicției);

*L2.17.* $F'p \rightarrow P'-p$;

*L2.18.* $P'p \rightarrow -F'p$;

*L2.19.* $F'(p) \leftrightarrow -P'p$;

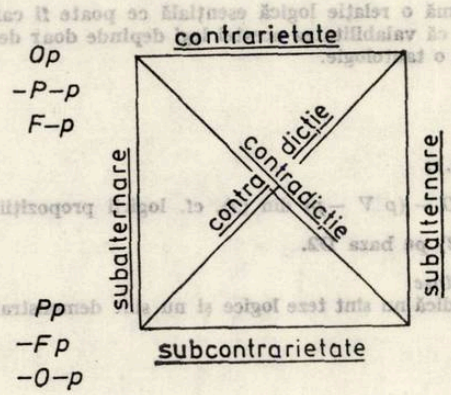
Nu sînt legi logice:

$*_7$ $O'(p \;V\; -p)$ (a se compara cu *Ax.2.*);

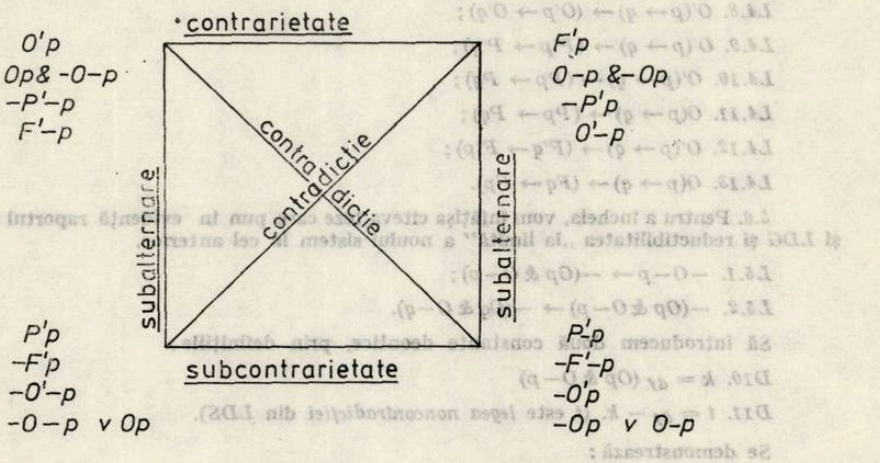
$*_8$ $F'(p \,\&\, -p)$.

*5.4.* Pe baza rezultatelor de pînă acum se poate conchide asupra *structurilor de pătrat logic* în sistemul nostru.

*LDS*, sistemul standard de logică deontică, se bazează pe pătratul logic:



În cadrul *LDG*, relațiile *acestui* pătrat logic nu mai sînt valabile în totalitatea lor; mai precis, nu mai au loc raporturile de contrarietate, subalternare și subcontrarietate. În schimb, structura de pătrat logic este restaurată integral la nivelul „noilor concepte": $O$, $F'$, $P'$. Într-adevăr, toate relațiile structurii menționate sînt valabile, după cum rezultă pe baza legilor *LDG* pe care le-am enunțat mai sus. Situația poate fi ilustrată prin schema:




În colțurile pătratelor am scris formule echipolente. Echipolența (echivalența logică) a formelor $O'p$, $Op \,\&\, -O-p$, $-P'-p$, $F'-p$ rezultă din *D3*, *L2.9*, *L2.13*; echipolența formelor $O'-p$, $O-p \,\&\, -Op$, $-P'p$, $F'p$ rezultă din *D3*, *L2.19*, *D5*, *D2*; similar, pentru celelalte grupuri noi de forme echipolente se pot găsi justificări ale echipolențelor în definițiile adoptate și în legi logice demonstrate. Relația de contrarietate își găsește expresia în legi de necontradicție, ca *L2.5*, *L2.15*, *L2.16*; relația de subalternare între $O'$ și $P'$ este exprimată prin *L2.4*; analog, subalternarea lui $P'-p$ față de $F'p$ își găsește expresia în *L2.17*. Relațiile de contradicție între $O'p$, $P'-p$, ca și între $F'p$, $P'p$, precum și relația de subcontrarietate între $P'p$, $P'-p$ etc. au loc, așa cum arată alte legi logice pe care le-am enunțat mai sus; lăsăm în sarcina cititorului să detecteze aceste legi.

Pătratul logic poate fi extins pînă la o structură de hexagon logic, dacă introducem două cupluri noi de concepte normative; asupra acestei extinderi vom reveni cu un alt prilej.

*5.5.* Noile concepte de obligație și permisiune sînt distributive. Într-adevăr, sînt teze în *LDG*:

*L3.1.* $O'(p \,\&\, q) \to O'p$;

*L3.2.* $O'(p \,\&\, q) \to O'q$;

*L3.3.* $O'(p \,\&\, q) \to (O'p \,\&\, O'q)$;

De asemenea avem:

*L3.4.* $(O'p \,\&\, O'q) \to O'(p \,\&\, q)$ și deci:

*L3.5.* $O'(p \,\&\, q) \leftrightarrow (O'p \,\&\, O'q)$.

În mod analog, avem:

*L4.1.* $(P'p \vee P'q) \to P'(p \vee q)$;

*L4.2.* $P'(p \vee q) \to (P'p \vee P'q)$;

*L4.3.* $P'p \vee P'q \rightleftarrows P'(p \vee q)$.

Întrucît conceptele $O'$ și $P'$ satisfac legile pătratului logic și proprietățile de distributivitate față de conjuncție, respectiv disjuncție, și întrucît $O'(p \vee -p)$ nu este o teză în *LDG*, urmează că logica deontică monadică a lui von Wright (adică *LDS* minus axioma $O(p \vee -p)$) poate fi reprezentată (*scufundată*) în *LDG*; aceasta constituie o proprietate remarcabilă a sistemului nostru.

O serie de legi ale vechiului sistem, *LDS*, sînt încorporate în *LDG*, alături de analogele lor în termeni de $O'$, $P'$, $F'$ și alături de versiuni mixte. În speță:

*L4.6.* $Op \rightarrow O(p \vee q)$;

*L4.7.* $O'p \rightarrow O'(p \vee q)$;

*L4.8.* $O'(p \rightarrow q) \rightarrow (O'p \rightarrow O'q)$;

*L4.9.* $O'(p \rightarrow q) \rightarrow (P'p \rightarrow P'q)$;

*L4.10.* $O'(p \rightarrow q) \rightarrow (Pp \rightarrow Pq)$;

*L4.11.* $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Pp \rightarrow Pq)$;

*L4.12.* $O'(p \rightarrow q) \rightarrow (F'q \rightarrow F'p)$;

*L4.13.* $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Fq \rightarrow Fp)$.

*5.6.* Pentru a încheia, vom înfățișa cîteva teze care pun în evidență raportul dintre *LDS* și *LDG* și reductibilitatea „la limită" a noului sistem la cel anterior.

*L5.1.* $-O-p \rightarrow -(Op \,\&\, O-p)$;

*L5.2.* $-(Op \,\&\, O-p) \rightarrow -(Oq \,\&\, O-q)$.

Să introducem două constante deontice, prin definițiile:

*D10.* $k =_{df} (Op \,\&\, O-p)$

*D11.* $t =_{df} -k$. (*t* este *legea noncontradicției* din *LDS*).

Se demonstrează:

*L5.3.* $Pq \rightarrow t$;

*L5.4.* $k \rightarrow Oq$;

*L5.5* $k \rightarrow P'q$.

În schimb, este respinsă în *LDG*:

$$k \rightarrow Pq,$$

una din legile *LDS*.

*L5.6.* $O'q \rightarrow t$.

Este evidentă următoarea metateoremă:

*Dacă X este o teză a LDS, atunci* $t \rightarrow X$ *este o teză a LDG.*

*6.* Dacă adoptăm definițiile propuse de Anderson, și anume:

*D12.* $Op =_{df} L(-p \rightarrow \sigma)$

*D13.* $Pp =_{df} M(\sigma \,\&\, p)$

unde $\sigma$ este o constantă propozițională însemnînd *Sancțiunea*, ori dacă adoptăm definițiile alternative propuse de Kanger, constatăm cu ușurință că *LDG* este reductibilă la o logică modală aletică (*LDS* era reductibilă la logica aletică prin intermediul acestor definiții *plus* axioma $M-S$). Prezumăm că *LDG* este exact sistemul caracterizat de aceste definiții (fără axioma $M-S$).

*7.* Sistemul *LDG* este *complet*, dacă avem în vedere noțiunile de *LDG*-model și *LDG*-validitate; orice formulă *LDG*-validă este o teză a *LDG*, adică este deductibilă formal din *Ax.1.*—*Ax.2.*

Demonstrația acestei teoreme va fi înfățișată cu un alt prilej.

*8.* Spre a concretiza, în continuare, intuiția inițială din care a răsărit construcția noastră formală, vom încerca să rezumăm în cîteva cuvinte rezultatul *nou* fundat pe baza *LDG*. Intuitiv vorbind, sistemele normative care conțin obligații contradictorii nu pot fi eliminate din sfera empirică a acțiunii normative, oricît de dezirabil ar fi aceasta. Pe de altă parte, empiric vorbind, conflictul dintre datorii — atunci cînd survine — *nu blochează total* acțiunea. Sistemele contradictorii — în lipsa unor sisteme mai bune — continuă să ghideze cel puțin temporar și pe porțiuni acțiunea, contradicția fiind „localizată" în punctul unde se produce. Este o frumoasă ficțiune logică ideea că dacă un sistem normativ prescrie o obligație, să spunem *p*,

și mai prescrie și $-p$, atunci orice devine obligatoriu și totul este permis. Potrivit *LDS*, lucrurile stau într-adevăr astfel și tocmai de aceea fiind luate în considerare numai sistemele normative necontradictorii, contradicțiile sînt excluse din capul locului. Potrivit *LDS*, existența contradicțiilor este recunoscută formal, adică pot exista sisteme normative contradictorii, însă dictincția între două tipuri de obligații, interdicții, permisiuni îngăduie să se facă o deosebire netă între sistemele contradictorii și cele necontradictorii. Numai în ultimele pot avea loc obligații „tari", autoconsistente; în sistemele contradictorii, pe de altă parte, nu totul este permis; în sens slab, desigur, „totul este permis" ($P'p$ are loc, pentru orice $p$, în orice sistem inconsistent), dar în sensul tare, „$Pp$" nu are loc acolo pentru nici un $p$.

Problema merită să fie studiată în continuare.

# NEOEXTENSIONALISMUL SEMANTIC
## — note critice asupra semanticii lui Jaakko Hintikka —

DE

ADRIAN ILIESCU

Extensionalismul semantic, teoria logico-filozofică care repudiază conceptele de *înțeles, sens, intensiune* și cere filozofilor să analizeze limbajul numai cu ajutorul conceptelor de *referință, denotat, extensiune*, nu este o creație recentă. El este rezultatul aplicării empirismului la studiul limbajului și s-a manifestat activ în perioadele în care filozofia empiristă a dominat contextul cultural. Cu toate acestea, extensionalismul nu a reușit să se impună, deoarece sărăcia mijloacelor sale de analiză l-au făcut incapabil de a explica anumite aspecte complexe ale fenomenelor lingvistice, cum ar fi paradoxurile semantice, propozițiile epistemice, contextele oblice, posibilitatea intersubstituirii în anumite fraze. Din acest motiv, chiar empirismul logic, cu toată aversiunea sa celebră pentru tot ce nu are caracter empiric, a fost obligat prin Rudolf Carnap să admită alături de extensiune și intensiunea ca un element indispensabil al analizei limbajului [1]. Semantica lui Carnap poate fi considerată ca ultimul mare eveniment în acest domeniu, ea constituind și astăzi cadrul general pentru cele mai multe cercetări logice asupra limbajului și, în același timp, ultima mare înfrîngere a extensionalismului pur. De la elaborarea ei însă a trecut mai bine de un sfert de secol și în acest răstimp teoriile extensionaliste și-au perfecționat mijloacele de lucru și și-au îmbogățit posibilitățile de analiză. Forma lor modernă este *semantica lumilor posibile*.

Semantica lumilor posibile a fost elaborată în jurul anului 1960 prin contribuția mai multor autori: Stig Kanger, și mai ales Saul Kripke, ca o metodă de a interpreta semantic logica modală. Rezultatele excelente obținute de ea în interpretarea logicilor modale și în sistematizarea acestora — a se vedea în acest sens și G.E. Hughes, M.J. Cresswell: *An Introduction to Modal Logics* — au justificat utilizarea semanticii lumilor posibile și în alte domenii înrudite: logica deontică, logica acțiunii, logica epistemică, logica timpurilor — a se vedea N. Rescher, *Urquhart — Temporal Logic* și altele. Această metodă de abordare a limbajului a devenit treptat dominantă în lumea filozofilor și a logicienilor și tot mai mulți cercetători o aplică: Richard Montague și un mare număr de adepți ai săi care lucrează în gramatici tip Montague, David Kaplan, Donald Davidson, Dagfinn Føllesdal.

O mențiune specială trebuie făcută în acest sens logicianului finlandez Jaakko Hintikka care a elaborat o variantă a acestei semantici, metoda mulțimilor model și a aplicat-o în studiul a variate probleme filozofice ale limbajului, și nu numai ale lui. Hintikka a abordat cu aceste mijloace și problemele filozofice ale *înțelesului* care au ocupat un loc atît de important în tradiția filozofică de la Meinong, Cassirer, Russell, Frege și pînă la Carnap, Wittgenstein. În cele ce urmează ne vom ocupa tocmai de acest aspect al semanticii lui Jaakko Hintikka care pare a fi cu atît mai important, cu cît reprezintă nu o reacție izolată a unui autor singular,

---

[1] Rudolf Carnap, *Semnificație și necesitate*, Cluj-Napoca, Dacia, 1972.

ci mai curînd o concepţie neoextensionalistă despre limbaj, reprezentativă pentru majoritatea logicienilor şi filozofilor ştiinţei actuali preocupaţi de o abordare logico-matematică a fenomenului lingvistic.

Scopul acestui articol va fi de a analiza teoria despre înţeles a lui Hintikka şi de a arăta că, în ciuda supleţei sale tehnice şi a capacităţii de a rezolva anumite probleme tradiţionale, această semantică este insuficientă pentru explicarea unor fenomene semantice esenţiale şi nu rezolvă problema filozofică fundamentală a limbajului, problema înţelesului.

## 1. CONCEPŢIA LUI JAAKKO HINTIKKA

### 1.1. CRITICA NOŢIUNII DE ÎNŢELES *(MEANING)*

J. Hintikka — vom prescurta de aici înainte J.H. — îşi începe demersul cu o critică la adresa noţiunii de *înţeles*. El priveşte cu neîncredere acest instrument al semanticii clasice şi aduce împotriva lui trei argumente.

*1.1.1.* Conceptul de înţeles este, dacă îl distingem de referinţă, neclar şi greu de precizat. Aceste reticenţe faţă de conceptul de înţeles nu sînt noi şi nici nejustificate.

Quine este unul din promotorii lor. Dar este evident că pe această cale nu se poate ajunge departe, deoarece neclaritatea şi imprecizia nu justifică eliminarea unui concept şi nici măcar nu dovedesc inutilitatea lui. Dacă am elimina toate noţiunile vagi din limbajul comun şi cel ştiinţific, multe lucruri importante ar rămîne incomunicabile şi în general foarte puţine s-ar mai putea spune. Neclaritatea poate fi simptomul unei etape timpurii în dezvoltarea unei teorii şi nu neapărat simptomul falsităţii ei. De aceea ea nu este un argument solid.

*1.1.2.* O a doua linie de atac a lui J.H. împotriva noţiunii de înţeles, foarte neclară dealtfel, este cea rezumată astfel: „înţelesul" nu se poate separa de „informaţie"; „informaţia" este inseparabilă de condiţiile de adevăr ale enunţului respectiv, care la rîndul lor nu se pot separa de referinţele expresiilor. Concluzia este că „valoarea de adevăr a unei propoziţii este o funcţie a referinţelor termenilor conţinuţi în ea nu a înţelesurilor lor" [2]. Ceea ce ar trebui să justifice rezumarea semanticienilor la noţiunea de referinţă şi eliminarea celei de înţeles.

Însă e multă ceaţă aici. În primul rînd „înţelesul" este inseparabil de „informaţie" în cazul propoziţiilor, dar el este separabil în cazul expresiilor individuale, predicative care nu poartă informaţie. Ceea ce spune J.H. este deci numai parţial valabil. Dar făcînd abstracţie de aceasta argumentul în sine pare cam sofistic: e adevărat că acestea toate sînt inseparabile, dar ce poate dovedi aceasta? Inseparabilitatea a două noţiuni nu justifică reducerea uneia la alta şi nici eliminarea vreuneia din ele. Multe noţiuni sînt inseparabile, dar aceasta nu permite reducerea lor reciprocă.

Un alt citat nu aruncă mai multă lumină: „Tot ce este necesar pentru a prinde informaţia unei propoziţii a limbajului de ordinul întîi este dat de regulile care determină referinţa termenilor ei. Pentru scopul acestui limbaj, a specifica înţelesul unui termen singular este aproape echivalent cu a-i specifica referinţa şi pentru un predicat a-i specifica extensiunea" [3]. Mi se pare clar că prima propoziţie nu implică pe a doua: ea mai curînd ar implica: „pentru scopul acestui limbaj a specifica înţelesul este echivalent cu a specifica regulile care determină referinţa". Ori este notoriu încă de la Cassirer că înţelesul este o regulă de a determina referinţa. Aşadar, dacă J.H. a avut în vedere acest lucru, ideea este banală, un truism, iar dacă a avut în vedere altceva, nu a fost deloc clar ce anume.

*1.1.3.* Cel de-al treilea argument adus contra înţelesului este de departe cel mai important. El este singurul care clatină pe semanticianul clasic. Este vorba de argumentul că noţiunea de înţeles este inutilă din punct de vedere semantic. Pe scurt J.H. ne oferă o schiţă a genezei conceptului de înţeles şi dovedeşte că motivele introducerii lui au fost nişte probleme tehnice, şi anume necesitatea rezolvării unor paradoxuri. Or, dovedeşte J.H., această problemă se poate rezolva şi *fără* conceptul de înţeles prin utilizarea exclusivă a „referinţei". Deci înţelesul este superfluu, redundant. După J.H., „înţelesul" apare pentru a rezolva paradoxurile care apar prin utilizarea intersubstituibilităţii şi a generalizării existenţiale în contexte modale. Intersubstituibilitatea cere ca „Scott" şi „Autorul lui Waverley" să poată fi înlocuite cu păstrarea valorii de adevăr a enunţului. Dar:

*George al IV-lea ştia că Scott este Scott.* (adevărat);
*Scott este autorul lui Waverley,* (adevărat);
*George al IV-lea ştia că Scott este autorul lui Waverley,* (fals).

---

[2] Jaakko Hintikka, *Models for Modalities*, D. Reidel, 1969, p. 88.
[3] *Ibidem*, p. 89.

Eşecul intersubstituibilităţii se poate evita introducînd conceptul de *înţeles*. Scott şi autorul lui Waverley sînt identice ca referinţă dar nu şi ca înţeles. Ele nu sînt deci intersubstituibil Paradoxul dispare. Similar $F(a) \rightarrow (\exists x)\,(Fx)$, dar această generalizare existenţială nu este valabilă în contexte modale : din „sper că următorul guvernator al Californiei va fi democrat" $F(a)$ nu urmează că există un anumit $x$ care, sper eu, va fi următorul guvernator democrat. J.H. arată că aceste probleme, care au necesitat introducerea conceptului de *înţeles*, pot fi rezolvate şi fără el (vezi secţiunea *1.2.1., 1.2.2., 2.1)*. De unde ideea că „înţelesul" este inutil. Vom argumenta însă că noţiunea de înţeles este necesară nu numai pentru rezolvarea acestor probleme tehnice, ci şi pentru a explica fenomene semantice pe care J.H. le ignoră. Că deci „înţelesul" nu este inutil şi că soluţia lui J.H. suplineşte numai unele funcţii ale lui, dar nu pe toate.

## 1.2. SEMANTICA PROPUSĂ DE J. H.

### 1.2.1. Mulţimi model şi lumi posibile

În *The Modes of Modality*, J.H. spune : O mulţime-model este o mulţime de formule $\mu$ care satisface condiţiile :

*(C∼)*. Dacă $\mu$ conţine o formulă atomară sau o identitate, ea nu conţine negaţia ei ;

*(C.&)*. Dacă $(p\&q) \in \mu$, atunci $p \in \mu$ şi $q \in \mu$ ;

*(C.∨)*. Dacă $(p \vee q) \in \mu$, atunci $p \in \mu$ sau $q \in \mu$ ;

*(C.∨)* Dacă $(Ex)\ p \in \mu$, atunci $p(a/x) \in \mu$ pentru cel puţin un simbol individual liber $a$. Aici $p\,(a/x)$ este rezultatul înlocuirii lui $x$ cu $a$ peste tot în $p$ ;

*(C. ∪)*. Dacă $(\cup x)\,p \in \mu$ şi dacă $b$ este un simbol individual liber care apare în cel puţin o formulă din $\mu$, atunci $p(b/x) \in \mu$ ;

*(C. self≠)* $\mu$ nu conţine nici o formulă de forma $\sim (a = a)$ ;

*(C. =)*. Dacă $p \in \mu$, $(a = b) \in \mu$ şi dacă $q$ este ca $p$ cu excepţia că $a$ şi $b$ sînt interschimbaţi în unele (toate) intrările lor, atunci $q \in \mu$ cu condiţia ca $p$ şi $q$ să fie formule atomare sau identităţi.

În plus, avem nevoie de condiţii corespunzătoare pentru formulele negate. O mulţime-model este o descriere parţială a unei posibile stări de lucruri sau a unui posibil curs de evenimente sau a unei lumi posibile. Deşi parţiale, aceste descrieri sînt suficiente pentru a indica posibilitatea existenţei unor astfel de lumi şi deosebirile dintre ele. Un sistem de modele este o mulţime de mulţimi-model pe care s-a definit o relaţie diadică de alternare ; mulţimile care stau în relaţia aceasta faţă de o mulţime dată se numesc alternative la $\mu$. Ele sînt descrieri parţiale ale unor lumi posibile care ar fi putut exista în locul celei descrise de $\mu$. Sistemul de modele $\Omega$ şi relaţia sa de alternare trebuie să satisfacă condiţiile :

*(C.N)* Dacă $Np \in \mu \in \Omega$, atunci $p \in \mu$ ;

*(C.M*)* Dacă $Mp \in \mu \in \Omega$, atunci există în $\Omega$ cel puţin o alternativă la $\mu$ care conţine $p$ ;

*(C.N⁺)* Dacă $Np \in \mu \in \Omega$ şi dacă $v$ este o alternativă la $\mu$ în $\Omega$, atunci $p \in v$.

Sînt necesare condiţii similare pentru formulele negate. Prima propoziţie spune că dacă $p$ este necesar în sistem, ea este adevărată în lumea $\mu$. A doua spune că orice este posibil trebuie să fie adevărat în cel puţin o lume alternativă. A treia spune că ceea ce este necesar este adevărat în toate lumile posibile.

### 1.2.2. Referinţă şi înţeles în semantica lui J.H.

În semantica de faţă a înţelege o propoziţie a logicii de ordinul $I$ este a cunoaşte interpretarea ei în lumea actuală, adică a cunoaşte o *funcţie de interpretare* $\phi$. Dacă $I$ este totalitatea obiectelor de care vorbeşte, limbajul nostru $\phi$ se defineşte astfel :

— pentru fiecare constantă individuală $a$ din limbajul de ordinul $I$, $(a)$ este un membru al domeniului de indivizi ;

— pentru fiecare predicat constant $Q$ (de $n$ termeni) $\phi(Q)$ este o mulţime de $n$-tupli ai membrilor lui $I$.

Dacă se cunoaşte $\phi$ şi regulile uzuale de adevăr putem în principiu determina valorile de adevăr ale tuturor propoziţiilor limbajului nostru. Pentru aceasta, avem nevoie *numai* de extensiunile constantelor. Nu e greu de văzut că $\phi$ este funcţia care pentru fiecare expresie ne dă extensiunea (referinţa) ei. „A înţelege" este redus astfel la „a cunoaşte extensiunea". Fiecare lume posibilă $\mu$ din $\Omega$ este caracterizată de o mulţime de individuali $I(\mu)$. O interpretare a expresiilor este astfel o funcţie de două argumente : în cazul expresiilor individuale

$\Phi(a, \mu)$ iar în cazul predicatelor $\Phi(Q,\mu)$[4]. Referința expresiei $a$ sau $Q$ depinde acum de $\mu$, de ce curs de evenimente este luat. Care este semnificația acestui rezultat?

„Ideii că în limbajul de ordin $I$ teoria înțelesului este teoria referinței i s-ar fi putut obiecta că ceea ce realmente determină înțelesul unui termen singular nu este orice referință i se întîmplă lui să aibe, ci mai curînd felul în care această referință este determinată. Dar pentru ca aceasta să aducă vreo diferență trebuie să considerăm posibile mai mult decît o singură referință, depinzînd de circumstanțe, adică de ce curs vor lua evenimentele. Această dependență este exact ceea ce este exprimat de $\Phi(a, \mu)$, cînd este considerat ca o funcție de $\mu$ (această funcție *este* înțelesul lui $a$, poți fi tentat să spui). Obiecția are astfel un sens. Dar ea nu arată că în teoria înțelesului pentru limbajele de ordin $I$ este inclus mai mult decît referințele termenilor ei. Mai curînd se arată că pentru a descifra ideea că înțelesul unui termen este calea în care se determină referința lui trebuie să considerăm cum referința variază în diferitele lumi posibile și astfel să trecem dincolo de limbajele de ordin $I$, așa cum am sugerat mai sus. Remarci analoge se aplică extensiunilor predicatelor[5]. Pe scurt, $\Phi(a, \mu)$ este în semantica lui J. H. echivalentul lui *Sinn* al lui Frege (modul de a fi dat al unui obiect) și conceptul individual al lui Carnap, este *înțelesul, intensiunea, sensul*. Pentru a putea vorbi de individuali identici în mai multe lumi posibile postulăm o mulțime de funcții $F$ din care fiecare membru $f$ culege cel mult un individual $f(\mu)$ din domeniul $I(\mu)$ din fiecare model dat $\mu$. Dacă $f_1, f_2 \in \mu$ și dacă $f_1(\mu) = f_2(\mu)$, atunci $f_1(\lambda) = f_2(\lambda)$ pentru toate alternativele $\lambda$ la $\mu$. Deci un individual nu se poate descompune în trecere de la $\mu$ la $\lambda$.

Funcțiile de individuare $F$ corespund conceptelor individuale. După cum se vede, la J. H. înțelesul (intensiunea, sensul, conceptul individual) este funcția $\phi(a, \mu)$ care este o funcție pur extensională, căci face apel numai la extensiuni (referințe): pentru expresia $a$, în lumea $\mu$ ea ne dă referința $x \in I(\mu)$. Astfel, teoria înțelesului se reduce la teoria referinței, intensiunea la extensiune, înțelesul la referință.

## 2. EVALUĂRI

### 2.1. REALIZĂRI

Semanticile extensionaliste, adică cele care fac apel numai la extensiune pentru a rezolva problemele limbajului, au eșuat în trecut, deoarece în lumea noastră există numeroase expresii evident diferite semantic, dar identice extensional: *Ființă cu inimă egal ființă cu rinichi, Scott egal autorul lui Waverley, nouă = numărul planetelor* etc. Atîta vreme cît unicul instrument al analizei este extensiunea, aceste expresii nu se pot deosebi între ele. Semantica extensionalistă este deci sterilă în fața lor. Ea generează paradoxuri. Ce reușește să realizeze J. H. pentru a reabilita această semantică? Se poate observa că identitățile extensionale enumerate sînt specifice lumii noastre, dar nu neapărat specifice tuturor lumilor posibile. Este vorba deci de identități extensionale particulare, nu necesare. Dacă se poate găsi mijlocul de a elimina aceste identități extensionale particulare, se pot elimina paradoxurile și reabilita semantica extensionalistă. Ceea ce face J. H. este tocmai să găsească acest lucru. El renunță la conceptul general și vag de extensiune în favoarea celui mai precis de extensiune într-o lume posibilă.

Relativizarea extensiunii la lumea posibilă are ca efect înarmarea semanticii extensionaliste cu un instrument de analiză mai puternic care îi permite să deosebească expresiile care anterior erau indistincte pentru ea și să evite paradoxele. Expresiile de mai sus apar ca identice extensional numai în lumea noastră, dar ele pot diferi ca extensiune în alte lumi posibile și de aici provine și diferența de înțeles dintre ele, căci înțelesul este extensiunea în $n>1$ lumi posibile, este variația de extensiune în acele lumi. Semantica extensionalistă nu mai identifică aceste expresii, deci ea nu mai eșuează. Paradoxele se rezolvă astfel: (*1*) Scott și autorul lui Waverley sînt intersubstituibile în contexte simple, căci aici se ia în considerare numai lumea noastră unde cele două expresii sînt extensional identice, dar nu și în contexte speciale: modale etc., unde se iau în considerare $n>1$ lumi posibile și deci identitatea extensională dispare. Paradoxul dispare prin interzicerea substituției în aceste contexte; (*2*) al doilea paradox se rezolvă similar: în $F(a)$, $a$ se referă la diferiți individuali în diferite lumi posibile; cînd spunem deci $F(a)$, nu ne referim la un individual anume $x$, deci nu este adevărat că $(\exists x)\, F(x)$. Paradoxul dispare prin interzicerea implicației respective. Așadar, J. H. a sesizat cu perspicacitate

---

[4] *Ibidem*, p. 89, 92.
[5] *Ibidem*, p. 93.

sursa paradoxelor şi a eliminat-o dînd mai multă supleţe *extensiunii*, dar fără a face apel la *intensiune*. Soluţia sa pare tehnic ireproşabilă. Ea are avantajul corectitudinii formale şi, mai mult decît atît, eleganţei realizate prin simplificare: în locul a două elemente, extensiunea şi intensiunea, se utilizează numai unul relativizat la mai multe lumi posibile. Teoria lui J. H. este preferabilă celor clasice tip Frege-Church sau Carnap din punct de vedere al principiului simplităţii. Briciul lui Ockam funcţionează aici pentru J. H. contra clasicilor.

## 2.2. DEFECTE

J. H. face pe nesimţite următorul abuz: pleacă de la premisa că (*a*) *intensiunea a fost introdusă pentru a rezolva paradoxele* şi pe parcurs trece la premisa (*b*) *intensiunea a fost introdusă numai pentru a rezolva paradoxele*. (*a*), care este un fapt uşor de dovedit, nu i-ar permite să elimine „intensiunea", dar (*b*) care nu este dovedită, îi permite acest lucru. Evident, dacă „intensiunea" apare numai pentru a rezolva paradoxele şi dacă ele pot fi rezolvate mai simplu fără ea, atunci putem elimina „intensiunea" (*a*) este fără îndoială adevărată, dar (*b*) nu este deloc astfel. Există şi alte probleme semantice pe care *intensiunea* le rezolvă şi în cele ce urmează ne vom ocupa de ele.

*2.2.1.*

O problemă fundamentală şi de veche tradiţie în semantică este următoarea: cum se pot folosi corect şi cunoaşte expresii cu extensiune necunoscută (sau inexistentă)? Cum putem cunoaşte intensiunea (înţelesul) unei expresii, deşi nu-i cunoaştem extensiunea (referinţa)? Există numeroase expresii de acest tip: „autorul Mioriţei", „inventatorul roţii" „flogiston", „centaur", „diavol", „înger" etc.

Deşi nu cunoaştem referinţa acestor expresii sau, în cazul ultimelor patru, ea nici nu există, noi cunoaştem şi utilizăm corect aceste expresii. În semantica clasică de tip Frege-Carnap acest fapt se explică în mod simplu cu ajutorul sensului (Frege) sau conceptului individual (Carnap); deşi nu cunoaştem referinţa expresiei, cunoaştem sensul ei sau intensiunea (conceptul individual), ceea ce ne permite utilizarea ei corectă. Poate oferi J. H. o explicaţie similară? Vom observa îndată că nu.

La J. H., a cunoaşte intensiunea acestor expresii înseamnă a cunoaşte o funcţie $\Phi(a, \mu)$ sau $\Phi(Q, \mu)$. Dar ce înseamnă a cunoaşte o funcţie? Există două modalităţi de „a cunoaşte" o funcţie:

(*1*) cunoaştem domeniul şi codomeniul ei, adică mulţimea valorilor şi a argumentelor corespunzătoare;

(*2*) cunoaştem domeniul (argumentele ei) şi o regulă precisă, care aplicată acestora poate preciza valorile (codomeniul).

Însă în cazul expresiilor amintite, nici (*1*) şi nici (*2*) nu sînt valabile. (*1*) nu se aplică, deoarece nu cunoaştem valorile funcţiei, codomeniul ei, adică extensiunile acestor expresii care în unele cazuri nici nu există.

(*2*) nu se aplică, deoarece nu cunoaştem nici o regulă care aplicată domeniului funcţiei (argumentelor ei) să poată preciza valorile ei (codomeniul). Dacă o asemenea regulă există, J. H. nu a precizat-o.

Oricum, în aceste cazuri conform semanticii în discuţie noi *nu putem* cunoaşte funcţia $\Phi(a, \mu)$, deci nu putem cunoaşte intensiunea expresiilor. Această consecinţă este evident inacceptabilă, deoarece experienţa lingvistică a arătat că noi cunoaştem intensiunea lor şi le putem utiliza corect. Acest defect al semanticii lui J. H. este foarte important pentru că funcţia limbajului de a acţiona cu expresii care nu au extensiune (sau cu extensiune necunoscută), dar cu intensiune cunoscută, este vitală; or, această funcţie rămîne inexplicabilă la J. H. Sîntem gata să preferăm concepţia sa pentru simplitatea ei, dar nu cu preţul acesta de a nega (ignora) capacitatea vorbitorilor de a folosi corect expresii cu extensiune zero sau cu extensiune necunoscută. Ce valoare ar avea un limbaj în care sînt utilizate numai expresii cu extensiune cunoscută, ca: roşu, verde, masă, scaun, om? El ar fi inutilizabil în ştiinţe, artă, literatură, etică şi ar constitui o amputare a culturii umane.

*2.2.2.*

Conform lui J. H., pentru a înţelege deosebirea dintre „marţian" şi „venusian", dintre „înorog" şi „centaur", sau dintre „înger" şi „diavol", noi ar trebui să cunoaştem deosebirile dintre anumite perechi de funcţii $\Phi(a, \mu)$ şi $\Phi(b, \mu)$. Cum am arătat la *2.2.1.*, noi nu cunoaştem aceste funcţii şi deci nu putem înţelege deosebirile dintre ele, conform lui J. H. Este evident că de fapt noi înţelegem perfect aceste expresii şi adeptul semanticii lui J. H. ar putea încerca să explice acest fapt astfel: deşi nu cunoaştem funcţiile respective şi nici deosebirile dintre ele, noi ştim că perechile de expresii diferă ca înţeles, deoarece în diferite lumi posibile ele pot

avea *prin definiție* diferite extensiuni (referințe). Nu există nici o constrîngere care să ceară ca „inorog" și „centaur" să aibă aceleași referințe în diferite lumi posibile: este deci posibil ca ele să difere ca referință și chiar ca în unele lumi posibile „inorog" să aibă extensiune și „centaur" nu, sau invers. De aici derivă diferențele de înțeles dintre ele.

Această posibilă replică nu este însă satisfăcătoare. Ea indică o diferență *posibilă*, pur *formală* între aceste perechi de expresii dar nu poate explica diferența *concretă*, de note caracteristice, de trăsături semantice a acestora. Se *postulează* pur și simplu lumi posibile unde expresiile se deosebesc dar *nu se explică* diferența specifică de înțeles dintre ele.

În al doilea rînd și cel mai important, într-o asemenea apărare a semanticii lui J.H. se ascunde un defect de principiu. Nu putem ști dacă cele două expresii diferă ca referință în diferite lumi posibile cît timp nu știm că ele nu au același înțeles. Altfel ar fi posibil ca ele să fie sinonime, și atunci, prin definiție, nu pot avea diferite referințe în diferite lumi posibile. Este necesar ca mai întîi să știm cu certitudine că expresiile diferă ca înțeles pentru a putea postula lumii posibile unde ele diferă ca referință (extensiune). Concluzia este deci următoarea: *nu se poate explica diferența de înțeles între aceste expresii prin aceea că ele pot avea diferite referințe în diferite lumi posibile deoarece existența unei diferențe de înțeles și cunoașterea ei sînt o condiție a postulării unei diferențe de referință în unele lumi posibile.*

Ne putem referi la diferențele unor expresii a căror referință ne e cunoscută din lumea reală fără a face apel la înțeles deoarece cunoaștem direct această lume și referințele expresiilor. Dar dacă este vorba de lumi posibile, înțelesul este o condiție a stipulării acestora și nu un rezultat al ei. Fie două expresii MONG și DONG; nu putem stipula că există lumi posibile unde ele diferă ca referință și deci ca funcție $\phi(x,\mu)$ și deci ca înțeles, pînă cînd nu știm sigur că ele nu sînt sinonime.

*2.2.3.*

Identificarea înțelesului expresiei *autorul cărții X* cu o funcție care culege în fiecare lume posibilă un anumit individ care satisface descripția implică presupoziția că noi utilizăm expresia pentru a ne referi la *oricare* om care satisface descripția corespunzătoare. Cum a arătat Keith Donnellan [6] nu acesta e cazul. Există multe situații în care folosim *referențial* descripția pentru a indica un *anume obiect din lumea reală* și nu orice obiect din orice lume posibilă care o satisface. De aceea, identificarea înțelesului cu o funcție care selectează un individ în orice lume posibilă este pusă sub semnul întrebării.

Pot spune *autorul cărții X* fără a vrea să mă refer la un om anume, și chiar fără a ști dacă există un astfel de om (utilizare atributivă); în acest caz, înțelesul este o funcție de individuare de tip J. H. Dar pot spune *autorul cărții X* numai pentru a preciza un om anume din lumea reală, care s-a întîmplat să fie autorul, ceea ce nu mă interesează decît în măsura în care îmi permite să precizez la cine mă refer (utilizare referențială). În acest al doilea caz, înțelesul nu mai este o funcție pe mai multe lumi posibile și semantica J. H. nu se mai aplică. În general, se pare că limba naturală nu admite o semantică tip Hintikka unde înțelesul = descripție (sumă de descripții) = funcție de individuare, ci mai curînd o semantică de tip teoria cauzală a referinței (Saul Kripke, Hilary Putnam).

*2.2.4.*

În ceea ce privește expresiile propoziționale, J. H. spune în *Carnap's Heritage in Logical Semantics* [p. 80]: „*propoziția este o funcție de la lumi posibile la valori de adevăr*".

Evident, ideea lui este aceeași ca în cazul expresiilor individuale; se poate întîmpla ca două propoziții cu înțeles diferit să aibă în lumea noastră aceeași valoare de adevăr (extensiune), dar în diferite lumi posibile ele au valori diferite; este deci posibil ca ele să difere ca referință și chiar ca în unele lumi posibile „inorog" să aibă extensiune și „centaur" nu sau invers. De aici derivă diferențele de înțeles dintre ele.

Astfel, cu ajutorul noțiunii de *lume posibilă* și de *valoare de adevăr* putem diferenția propozițiile care nu au același înțeles, crede J. H.

Iată însă un contra-exemplu. Fie propozițiile: *(1) Fulgeră. (2) Are loc fenomenul de descărcare electrică atmosferică...*". Evident, *(1)* și *(2)* se referă la același fapt, la același fenomen, denotă aceeași stare de lucruri. Ele au întotdeauna aceeași valoare de adevăr, au deci întotdeauna în orice lume posibilă aceeași extensiune. Dar *(2)* are alt *înțeles* decît *(1)*: *(2)* conține altă informație, conține o cantitate de cunoștințe din cadrul fizicii, pe cînd *(1)* nu. Între *(1)* și *(2)* nu este o simplă deosebire sintactică ca între: *(1) Fulgeră* (*3*) *It is lightning.* *(1)* și *(3)* au desigur același înțeles, deși exprimat în limbi diferite, în coduri sintactice diferite. Dar între *(1)* și *(2)*, lucrurile nu stau la fel. Și ca dovadă, cineva care cunoaște limba

[6] Keith Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*, în „Philosophical Review", LXXV, 1966.

română poate să nu înțeleagă (*2*), deoarece îi lipsesc cunoștințele de fizică necesare. (Ceea ce nu se poate întîmpla în cazul (*3*) pentru cine cunoaște limba engleză.) Concluzia este, să repetăm că *(1)* și *(2)* poartă informații diferite, diferă ca înțeles, ca nivel de cunoștințe înglobate în expresie, deoarece (*2*) face apel la cunoștințele fizicii teoretice, cauzele, legile și microparticulele implicate în cazul fulgerului. În toate lumile posibile, *(1)* și *(2)* au aceeași extensiune, dar diferă ca intensiune (înțeles). Funcția de la lumi posibile la valori de adevăr va fi aceeași pentru *(1)* și *(2)*, deși ele diferă ca înțeles. Semantica lui J. H. se dovedește insuficientă să explice diferența semantică evidentă dintre ele. Acest lucru este perfect explicabil: (*1*) și (*2*) sînt *necesar* identice, deci au *necesar*, în toate lumile posibile, aceeași valoare de adevăr, conform semanticii lumilor posibile. Cum înțelesul la J. H. se explică prin considerarea identităților de valoare de adevăr ca nenecesare, el nu poate funcționa în acest caz. Conform semanticii sale, *(1)* și *(2)* au același înțeles, spun același lucru; știința, *(2)* nu spune altceva decît simțul comun, *(1)*. Cine poate înțelege (*1*) poate înțelege și *(2)*. Consecințe evident inacceptabile.

## 3. CONCLUZII

În *Models for Modalities*, J. H. spune: „Membrii lui *F* pot fi considerați cazuri speciale de «concepte individuale» postulate de filozofii logicii și de *Sinn* al lui Frege. Membrii lui *F* includ nu numai *o cale de a fi dat* ca la Frege, ci și *o cale de a fi individuat*. În loc de *Sinn* (înțeles), avem nevoie de *funcții de individuare*" [7]. În altă lucrare[8], J. H. își dezvoltă teoria astfel: există două metode de individuare: (*1*) metoda fizică, descriptivă, publică. Individualii precizați cu ajutorul ei vor fi cuantificați (*Ex.*) (*y*) și *este tentant să spui* că ei sînt obiecte fizice — *ex.*: *omul numit Smith, cu anumite calități fizice.* (*2*) metoda perceptuală, sau prin familiarizare *(by acquaintance)* sau contextuală. Se aplică în cazuri în care vezi un om, nu știi *cine* este, dar îl identifici după context: *omul din fața mea.* Individualii specificați astfel sînt cuantificați $(\exists x)$ $(\forall y)$ și *este tentant să spui* că ei sînt obiecte perceptuale, date senzoriale nu obiecte fizice. Ei nu sînt locuitori ai unei lumi, indivizi reali, ci rezultatul comparării lumilor între ele, deci nu trebuie reificați. Dar indiferent de metoda de individuare, funcțiile respective joacă rolul sensului (Frege), înțelesului (Carnap) din semantica clasică: precizează, dau obiectul care satisface expresia. În fond Hintikka nu face mai mult decît a făcut Frege [9]: *Sensul* lui Frege și funcția de individuare sînt același lucru. Ca și Frege, Hintikka nu explică *ce este* înțelesul, ci mai curînd descrie cum funcționează el [10]. Din punct de vedere filozofic *înțelesul* rămîne o entitate misterioasă.

Explicarea înțelesului pe baza funcțiilor de individuare se aseamănă cu explicarea operațiilor $+$, $X$ de către matematicieni ca niște funcții care atribuie un număr $x$ oricărei perechi de numere $a$, $b$. Aceasta este de fapt o *descriere* a operației și nu o *explicare* a ei, dar este oricum suficientă pentru matematicieni, deoarece ei nu se interesează de cum se înțelege, utilizează și aplică operația de către om. Ei sînt preocupați numai de structurile formale și pentru aceasta descrierea dată e suficientă. Dar o descriere similară nu satisface studiul filozofic al limbajului, pe lîngă faptul că nu explică anumite aspecte concrete ale utilizării lui. (vezi *2.2.1.* — *2.2.4.*).

Deși semantica lui J. Hintikka[11] rezolvă unele probleme tradiționale, ea rămîne o operă de tehnician, deoarece nu soluționează multe alte probleme și, în primul rînd, problema înțelesului expresiilor și a înțelegerii în general. Maniera explicativă adoptată de logicianul finlandez, neoextensionalismul său se dovedește logico-matematic satisfăcător, dar insuficient semantic și filozofic.

Aceasta subliniază încă o dată morala fabulei: *ceea ce este suficient pentru matematician și logician nu este suficient pentru cercetătorul limbajului și pentru filozof.*

---

[7] Jaakko Hintikka, *Models for Modalities*, p. 105—107.

[8] Idem, *The Intentions for Intentionalities*, Reidel, 1975.

[9] Gottlob Frege, *Sens și denotare*, în vol. *Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966.

[10] V.V. Țelișcev, *Some Philosophical Problems of Hintikka's Possible World Semantics*, în Butts, Hintikka (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, vol. 1, Canada, 1975.

[11] Jaakko Hintikka, *Logic, Language-games and Information*, Oxford, 1973; *Semantica lui Carnap în retrospectivă*, CIDSP, 1972.

# VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

## NOTĂ

În ziua de 21 februarie 1979 în Aula B.C.U. din București a avut loc colocviul pe tema *Forme și modele metodologice în cercetarea interdisciplinară*, organizat de Comisia de studii interdisciplinare din cadrul Asociației oamenilor de știință din Republica Socialistă România.

Lucrările colocviului au fost conduse de acad. Șt. Milcu, președintele Comisiei de studii interdisciplinare, de acad. N. Teodorescu, președintele Asociației oamenilor de știință și de I. Stoica, directorul Bibliotecii Centrale Universitare. Au participat numeroși cercetători și cadre didactice din diferite domenii ale filozofiei, literaturii, științelor naturii, sociale și tehnice, oameni de cultură. Dintre comunicările prezentate, menționăm: *Raportul dintre dialectică și interdisciplinaritate, abordare sistemică* de Pavel Apostol; *Semnificații actuale ale conceptului de cercetare interdisciplinară* de Virgil Stancovici; *Principiul modelării în cercetarea științifică interdisciplinară* de Edmond Nicolau; *Interdisciplinaritate, model formal sau substanțial?* de Paul Caravia; *Raportul între teoria modelului și teoria sistemelor în aplicarea lor în științele sociale* de Marilena Lunca; *Optimizarea structurilor socioeconomice naționale și rolul cercetării interdisciplinare* de N. S. Dumitru; *Gîndirea arhitecturală* de Mihai Drăgănescu; *Potențialul interdisciplinar al matematicii* de Solomon Marcus; *O abordare sistemică a ingineriei factorului uman* de George Cojocaru; *Abordarea trecutului în perspectiva interdisciplinară* de Victor Săhleanu; *Aportul psihiatriei în cercetarea interdisciplinară* de Ștefan Stöesel; *Interdisciplinaritatea, argument pentru triada materiei* de Adrian Rogoz.

Lucrările colocviului și alte contribuții teoretice pe tema interdisciplinarității au fost reunite într-un volum aflat în curs de apariție la Editura politică, în colecția „Materialismul dialectic și științele moderne".

*Adela Becleanu-Iancu*

## SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

La inițiativa Laboratorului „Personnalisation et changements sociaux" asociat cu CNRS, Universitatea din Toulouse (Franța) organizează un colocviu internațional pe tema „Producerea și afirmarea identității", între 3 și 7 septembrie 1979.

În cadrul ședințelor generale vor fi tratate probleme legate de cele trei mari teme: *Identitatea și schimbările sociale; Identitatea, limbajul și imaginarul; Identitatea, individualitatea și persoana.*

De asemenea, vor avea loc și cîteva mese rotunde și ședințe de comunicări științifice pe marginea următoarelor teme: 1. *Identități etnoculturale;* 2. *Identități regionale;* 3. *Identități colective, ideologie și conflicte sociale;* 4. *Identitate și muncă socială;* 5. *Identitate familială și conflictul rolurilor;* 6. *Identități profesionale și conflictul rolurilor;* 7. *Identități și vieți asociative;* 8. *Identități, mediu urban, mediu rural;* 9. *Identitate în muncă;* 10. *Identitate, educație, formare;* 11. *Identitate și religie;* 12. *Aspectele lingvistice ale identității;* 13. *Biblingvisme și conflicte de identități;* 14. *Identitate și procesul de aculturare;* 15. *Identitate și alienare;* 16. *Identitate și conversiuni;* 17. *Identitate fizică, corporeitate și sexualitate;* 18. *Identitate, identificări și procese inconștiente;* 19. *Psihopatologia identității;* 20. *Identitatea în opera literară:* 21. *Identitatea și producțiile estetice;* 22. *Factorii cognitivi ai identității;* 23. *Prezentări și reprezentări ale sinelui: cercetări experimentale;* 24. *Identitate și ereditate;* 25. *Comportament animal și identitate.*

*D. O.*

★

Societatea poloneză pentru studierea religiilor (P.T.R.) în colaborare cu Institutul de istorie și sociologie al Academiei Polone de Științe organizează între 10 — 15 septembrie 1979 cea de-*a II-a Conferință metodologică a Societății internaționale a istoricilor religiei din Varșovia* (I.A.H.R.).

Vor fi discutate următoarele teme:

1. *Probleme metodologice ale istoriei religiei;*
2. *Religia în procesul dezvoltării sociale;*
3. *Religia și educația cetățenească.*

*D.O.*

# Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

## Nr. 1/1979

Din sumar : V. I. IASTREBOV, Sistemul politic al societății socialiste ; A. I. VERBIN, V. J. KELLE, Bază și suprastructură și mecanismele activității sociale ; V. S. RAHMANIN, Conștiința politică a maselor și situația revoluționară ; I. M. DANILENKO, Bazele metodologice ale analizei caracterului de clasă și general-uman al moralei ; V. S. GOTT, E. P. SEMENIUK, A. D. URSUL, Obiectele teoriei și noțiunile general-științifice ; A. K. KORȘUNOV, Dialectica reflectării senzoriale ; F. V. LAZAREV, V. N. SAGATOVSKI, Despre formarea stilului de gîndire ; E. V. CERNOKVITOV, Despre problema ,,obiectivității" actelor conștiinței ; S. S. VORONKOV, Cu privire la analiza corelației temporale ,,cauză-efect" ; P. S. ȘKURINOV, Despre specificul gîndirii filozofice a lui A. N. Radișcev ; E. P. ȘITKOVSKI, Cu privire la corelația știință-fenomen la Kant ; SARKISIAN (R.P.B.), Formarea concepției științifice despre lume — esența educației comuniste a studenților ; E. I. STEPANOV, P. Ghindev — filozofia și cunoașterea socială ; E. I. STEPANIAN, Națiunea în istoria și în lumea contemporană ; K. M. NIKONOV, Cu privire la dimensiunea personală a libertății ; S.N. JAKOV, Corelația dintre simplitatea și adevărul teoriei științifice ; V. N. GASILIN, Problema legăturii dintre principiul unității materiale, principiul dezvoltării și al determinismului ; M. A. ABRAMOV, Francis Bacon în literatura istorico-filozofică sovietică.

## Nr. 2/1979

Din sumar : I. A. KIRȘIN, Preîntîmpinarea războiului nuclear mondial — problemă globală a contemporaneității ; A. P. ȘEPTULIN, Originile și principiile construirii sistemului categoriilor dialecticii ; V. N. ȘEVCENKO, Despre dialectica trecerii de la feudalism la capitalism ; M. S. KAGAN, Din nou despre raportul știință-artă ; B. V. AHLIBININSKI, V. M. SIDORENKO, Tabloul științific al lumii — formă a sintezei filozofice de cunoaștere ; V. D. PEDICI, I. A. GOLOSENKO, Idei neokantiene în sociologia burgheză rusă ; I. A. GOBOZOV, Analiza critică a concepției ,,noilor-filozofi" ; MARIO BUNGE (Canada), Incertitudinea dualismului ,,fizic-psihic" ; D. I. DUBROVSKI, Cîteva însemnări pe marginea articolului lui M. Bunge.

ERATĂ LA NUMĂRUL 2/1979

| Pagina | rîndul | în loc de | se va citi |
|---|---|---|---|
| 137 | 11 jos | Wills | Mills |
| 209 | 1 sus | și aceea | de aceea |
| 210 | 9 jos | Hecitas | Hicetas |
| 219 | 19 jos | integrare | interogare |
| 223 | 1 sus | neoformalizant | neformalizant |
| 228 | 2 sus | programatice | pragmatice |

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

## EDITURA UNIVERS

LUIGI PAREYSON, **Estetica. Teoria formativității.** Trad. și prefață de Marian Papahagi, 1977, 466 p., 20 lei.

BLAISE PASCAL, **Cugetări** (texte alese), Trad., note și comentarii : Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii**, 1978, 240 p., 5,25 lei.

## EDITURA MERIDIANE

* * * **De la Apollo la Faust.** Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

NOËL MOULOUD, **Pictura și spațiul.** Trad. și cuvînt înainte de Dumitru Matei, 1978, 462 p., 17,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul.** Trad. de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii**, 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu. Prefață de Titus Mocanu, 1978, 1 200 p., 63 lei.

## EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică.** Ediție îngrijită, note și **postfață** de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

LUCIAN BLAGA, **Elanul insulei. Aforisme și însemnări**, 1977, 271 p., 4,75 lei.

TITU POPESCU, **Specificul național în doctrinele estetice românești**, 1977, 280 p., 8,75 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istorie și sociologia culturii românești din Transilvania**, vol. II, 1978, 336 p., 16 lei.

## EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filosofice.** Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica. Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

ST. STÖSSEL, D.O. OGODESCU, **Omul și universul informațional**, 1978, 300 p., 7,75 lei.

## EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare**, 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migrațiile și dezvoltarea urbană**, 1978, 232 p., 8,50 lei.

ION PASCADI, **Arta de la A la Z**, 1978, 217 p., 5 lei.

## EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Convingeri științifice și politice**, 1977, 256 p., 8,75 lei.

PAUL POPESCU NEVEANU, **Dicționar de psihologie**, 1978, 784 p., 30 lei.

## EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

OCTAVIAN PALER, **Apărarea lui Galilei**, 1978, 246 p., 5,75 lei.

N. TERTULIAN, **Experiență, artă, gîndire**, 1977, 390 p., 13 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet — poetul filozof**, 1978, 480 p., 12,50 lei.

## EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educație.** Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni și Octavian Oprică, 1978, 230 p., 8 lei.

## EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei**, 1978, 198 p., 6 lei.

ION IANOȘI, **Umanism : viziune și întruchipare**, 1978, 244 p., 8,75 lei.

## EDITURA KRITERION

ERNÖ GALL, **Dimensiunile convieţuirii. Studiu despre naţiune şi naţionalitate** (în lb. maghiară) 1978, 480 p., 18,50 lei.

## CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

### EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. III, Ediție îngrijită de Mircea Mâciu, 1978, 460 p., 33 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI, ALICE LASCU, **Informația, entropia și procesele sociale**, 1978, 247 p., 12 lei.

NOESIS, **Travaux du Comité roumain d'histoire et de philosophie des sciences**, IV, 1978, 127 p., 7,50 lei.

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Euristică și structură în știință**. Coordonator : Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

### EDITURA POLITICĂ

* * * **Dicționar de filozofie**. Coordonatori : Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 806 p., 50 lei.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, **Antropologia culturală**. Trad. de I. Pecher, prefață de Ion Aluaș, 1978, 486 p., 16 lei.

* * * **Ideologie și progres**. Selecție : Elena Gheran-Mewes, 1978, 336 p., 8 lei.

EDMOND NICOLAU, **Om, mașină, cibernetică**, 1978, 252 p., 7 lei.

* * * **Concepții asupra dezvoltării științei**. Coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

LAURENȚIU POP, **Munca fizică și munca intelectuală în condițiile actuale ale României**, 1978, 72 p., 2 lei.

* * * **Națiune, suveranitate, independență**, 1978, 448 p., 14 lei.

M.T. BULIMAR, **Cultura socialistă — tip superior de cultură**, 1978, 82 p., 2,50 lei.

ILEANA IOANID, **Societate și cultură**, 1979, 228 p., 7 lei.

### EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

LIUBOMIRA MIROȘ, **Echitate și dreptate**, 1977, 104 p., 3 lei.

GOTLOB FREGE, **Scrieri logico-filozofice**, I. Ediție îngrijită de Sorin Vieru, 1977, LVII + 345 p., 22,50.

ERNEST STERE, **Din istoria doctrinelor morale**, vol. 2, 1977, 264 p., 11,50 lei.

GEORG KLAUS, **Logica modernă. Schiță a logicii formale**, 1977, 464 p., 28 lei.

PAVEL APOSTOL, **Viitorul**, 1977, 376 p., 12 lei.

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Percepție și morală în fenomenologia franceză**, 1979, 288 p., 10,50 lei.

VICTOR KERNBACH, **Miturile. Antologie de texte cu o introducere în mitologie**, 1978, 398 p., 14 lei.

JACQUES MERLEAU PONTY **Cosmologia secolului XX**, Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane, 1978, 534 p. 26 lei.

### EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților**. Trad., selecție și prefață de N.I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

* * * **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

(Continuare pe contra pagină)

REV. FILOZ., XXVI, 3, P. 247—406, BUCUREȘTI, 1979

I.P I. c. 1226

43503

Lei 20

I 8041

# Revista de filozofie

## DIN SUMAR:


- NAȚIONAL ȘI INTERNAȚIONAL ÎN PROCESUL DE ÎNNOIRE REVOLUȚIONARĂ A ROMÂNIEI

  NICOLAE IONEL

- DIALECTICA CREȘTERII ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI ȘI A DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

  VASILE RUS

- DEMOCRAȚIA, UMANISMUL REVOLUȚIONAR, DREPTURILE ȘI LIBERTĂȚILE UMANE ÎN SOCIALISM

  ION FLOREA
  ALEXANDRU TĂNASE
  VICTOR DUCULESCU

*PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ATEISTE ȘI ISTORIEI RELIGIILOR*

*Colaborează:* FLORIN GEORGESCU, CONSTANTIN RĂDUCU, DIONIZY TANALSKI (R. P. Polonă), NICOLAI MIZOV (R. P. Bulgaria), PETRU BERAR, JEAN MAGNE (Franța), GEORGES ORY (Franța), JAN GURANOWSKI (R. P. Polonă), GHEORGHE VLĂDUȚESCU, N. I. MARIȘ



**4**

**IULIE–AUGUST**

**TOMUL XXVI – 1979**


REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVI, 1979 4

97
0 IUL. 2005

# REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

*Redactor șef:* OCTAVIAN CHEȚAN

*Membri:* NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O.Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Press, P.O.Box 136—137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre No 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8041

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL XXVI Nr. 4 1979

ULU 2014

IANI 2022

## SUMAR

**35 DE ANI DE LA REVOLUȚIA DE ELIBERARE SOCIALĂ ȘI NAȚIONALĂ ANTIFASCISTĂ ȘI ANTIIMPERIALISTĂ DIN ȚARA NOASTRĂ**

- NICOLAE IONEL, Național și internațional în procesul de înnoire revoluționară a României . . . . . 411
- VASILE RUS, Dialectica creșterii rolului conducător al partidului și a dezvoltării conștiinței socialiste . . . . . 419
- ION FLOREA, ALEXANDRU TĂNASE, VICTOR DUCULESCU, Democrația, umanismul revoluționar, drepturile și libertățile umane în socialism . . . . . 426

★

- NICULAE BELLU, Principiul moral în dinamica istorică a etosului . . . . . 435
- VASILE POPESCU, Viața socială și procesul integrării morale în socialism . . . 450
- FRED MAHLER, VASILE MORAR, Originalitatea valorilor etice burgheze și natura inerent contradictorie a structurii lor . . . . . 456

*PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ATEISTE ȘI ISTORIEI RELIGIILOR*

- FLORIN GEORGESCU, Religie — ateism — religiologie . . . . . 469
- CONSTANTIN RĂDUCU, Aspecte ale procesului de educare ateist-științifică a maselor . . . . . 472
- DIONIZY TANALSKI (R. P. Polonă), Construirea socialismului și laicizarea conștiinței sociale . . . . . 475
- NICOLAI MIZOV (R. P. Bulgaria), Cu privire la natura fenomenului religios . . 479
- PETRU BERAR, Ludwig Feuerbach — filozof al religiei . . . . . 483
- JEAN MAGNE (Franța), „Cîntul mărgăritarului" în lumina scrierilor de la Nag Hammâdi . . . . . 494
- GEORGES ORY (Franța), Creștinismul și simbolul crucii . . . . . 503
- JAN GURANOWSKI (R. P. Polonă), Alianța teologiei creștine cu concepțiile pozitiviste despre știință . . . . . 513
- GHEORGHE VLĂDUȚESCU, Teodiceea — dificultăți și avataruri . . . . . 517
- N. I. MARIȘ, Tendințe radicale în teologia protestantă contemporană . . . . . 520

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- TITU MAIORESCU, Despre moarte și nemurire . . . . . 527

OPINII DESPRE CĂRȚI

- VICTOR SĂHLEANU, *Biologie, dialectică, determinism* . . . . . 533

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ . . . . . 537

Rev. filoz., **XXVI**. *4*. p. 407—542, București, 1979.

29056.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVI № 4 1979 г.


## СОДЕРЖАНИЕ


**35-ая ГОДОВЩИНА АНТИФАШИСТСКОЙ И АНТИИМПЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ СОЦИАЛЬНОГО И НАЦИОНАЛЬНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ В НАШЕЙ СТРАНЕ**

- НИКОЛАЕ ИОНЕЛ Национальное и интернациональное в процессе революционных преобразований Румынии . . . . . 411
- ВАСИЛЕ РУС, Диалектика роста руководящей роли РКП и развития социалистического сознания . . . . . 419
- ИОН ФЛОРЯ, АЛ. ТЭНАСЕ, ВИКТОР ДУКУЛЕСКУ, Демократия, революционный гуманизм, права и свободы человека при социализме 426

★

- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Моральный принцип в исторической динамике этоса 435
- ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Социальная жизнь и процесс моральной интеграции при социализме . . . . . 450
- Ф. МАЛЕР, В. МОРАР, Специфика буржуазных этических ценностей и природа их противоречивой структуры . . . . . 456

*ПРОБЛЕМЫ АТЕИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ*

- ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, Религия, атеизм, религиология . . . . . 469
- К. РЭДУКУ, О процессе атеистическо-научного воспитания масс . . . . . 472
- ДИОНИЗИ ТАНАЛСКИ (ПНР), Строительство социализма и развитие светского общественного сознания . . . . . 475
- НИКОЛАЙ МИЗОВ (БНР), В связи с природой религиозного явления . . 479
- ПЕТРУ БЕРАР, Людвиг Фейербах — философ религии . . . . . 483
- ЖАН МАНЬ (Франция), «Песнь жемчуга» Всвете писаний из Наг Хаммади 494
- ЖОРЖ ОРИ (Франция), Христианство и символ креста . . . . . 503
- Ж. ГУРАНОВСКИ (ПНР), Союз между христианской теологией и позитивистскими представлениями о науке. . . . . 513
- ГЕОРГЕ ВЛЭДУЦЕСКУ, Теодицея — трудности и аватары . . . . . 517
- Н. И. МАРИШ, Радикальные направления в протестанской теологии . . . 520

**ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

ТИТУ МАЙОРЕСКУ, Смерть и бессмертие . . . . . 527

**МНЕНИЯ О КНИГАХ**

- В. СЭХЛЯНУ, Биология, диалектика, детерминизм . . . . . 533

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ** . . . . . 537



Rev. filoz., **XXVI**, *4*, p. 407–542 Bucureşti, 1979.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVI Nº 4 1979


## SOMMAIRE


**35 ANS DEPUIS LA RÉVOLUTION DE LIBÉRATION SOCIALE ET NATIONALE ANTIFASCISTE ET ANTIIMPÉRIALISTE DE NOTRE PAYS**

- NICOLAE IONEL, National et international dans le processus de renouvellement révolutionnaire de la Roumanie . . . . . 411
- VASILE RUS, La dialectique de l'accroissement du rôle dirigeant du parti et le développement de la conscience socialiste . . . . . 419
- ION FLOREA, ALEXANDRU TĂNASE, VICTOR DUCULESCU, Démocratie, humanisme révolutionnaire, les droits et les libertés humaines dans le socialisme 426

★

- NICULAE BELLU, Le principe moral dans la dynamique historique de l'éthos . 435
- VASILE POPESCU, La vie sociale et le processus d'intégration morale dans le socialisme . . . . . 450
- FRED MAHLER, VASILE MORAR, L'originalité des valeurs éthiques bourgeoises et la nature inhérente contradictoire de leurs structures . . . . . 456

*PROBLÈMES DE L'ÉDUCATION ATHÉISTE ET D'HISTOIRE DES RELIGIONS*

- FLORIN GEORGESCU, Religion — athéisme — religiologie . . . . . 469
- CONSTANTIN RĂDUCU, Aspects du processus d'éducation athéiste-scientifique des masses. . . . . 472
- DIONIZY TANALSKI (R. P. de Pologne), La construction du socialisme et la laïcisation de la conscience sociale . . . . . 475
- NICOLAI MIZOV (R. P. de Bulgarie), Sur la nature du phénomène religieux . . 479
- PETRU BERAR, Ludwig Feuerbach — philosophe de la religion . . . . . 483
- JEAN MAGNE (France), „Le chant de la perle" dans la lumière des écrits de Nag Hammâdi . . . . . 494
- GEORGES ORY (France), Le christianisme et le symbole de la croix. . . . . 503
- JAN GURANOWSKI (R. P. de Pologne), L'alliance de la théologie chrétienne avec les conceptions positivistes au sujet de la science. . . . . 513
- GHEORGHE VLĂDUȚESCU, La théodicée — difficultés et avatars . . . . . 517
- N. I. MARIȘ, Tendances radicales dans la théologie protestante contemporaine . 520

**RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE**

- TITU MAIORESCU, Sur la mort et l'immortalité . . . . . 527

**OPINIONS SUR LES LIVRES**

- VICTOR SĂHLEANU, Biologie, dialectique, déterminisme . . . . . 533

**LA VIE SCIENTIFIQUE** . . . . . 537



Rev. filoz., **XXVI**, *4*, p. 407–542, Bucarest, 1979.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

# 35 DE ANI DE LA REVOLUŢIA DE ELIBERARE SOCIALĂ ŞI NAŢIONALĂ, ANTIFASCISTĂ ŞI ANTIIMPERIALISTĂ DIN ŢARA NOASTRĂ

## NAŢIONAL ŞI INTERNAŢIONAL ÎN PROCESUL DE ÎNNOIRE REVOLUŢIONARĂ A ROMÂNIEI

DE

NICOLAE IONEL

Încărcată de momente şi fapte semnificative, tumultuoasă prin ritmurile şi efectele sale imediate sau propagate în timp, viaţa social-politică a României este marcată în acest an, 1979, îndeosebi de două mari evenimente: aniversarea a trei decenii şi jumătate de la victoria revoluţiei de eliberare socială şi naţională, antifascistă şi antiimperialistă, din August 1944, şi Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român — forumul ce ne va jalona mai departe drumul pentru încă un cincinal, şi către finele acestui mileniu. Istoria asociază astfel, în mod fericit, două acte magnifice pentru destinele societăţii româneşti, relevînd retrospectiva celei mai fertile epoci şi perspectiva unor noi şi noi împliniri pe calea edificării socialismului multilateral dezvoltat şi al receptării rapide şi benefice a cuceririlor revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane.

Excepţionala importanţă internă şi externă, naţională şi internaţională a lui 23 August 1944 — sesizată chiar atunci, în toiul derulării evenimentului — se profilează parcă mai clar odată cu trecerea anilor, ca fiind actul energic şi cu adevărat conştient al poporului român, care-şi afirma astfel hotărîrea fermă, opţiunea sa pentru dezvoltarea democratică şi apoi socialistă a ţării, vocaţia sa de pace şi conlucrare cu toate popoarele. „Măreaţa epopee a insurecţiei de acum trei decenii şi jumătate — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — a fost rezultatul voinţei întregului nostru popor, al acţiunii revoluţionare a eroicei noastre clase muncitoare, a maselor largi populare, al unirii într-un front larg a tuturor forţelor antifasciste, democratice, patriotice"[1]. Răsturnînd dictatura militaro-fascistă, România a trecut cu întregul ei potenţial militar, economic şi uman de partea Uniunii Sovietice, a coaliţiei antifasciste, în războiul drept, eliberator împotriva Germaniei naziste.

Analizînd circumstanţele în care a avut loc eliberarea de sub dominaţia fascistă, rolul diferiţilor factori care au concurat la victoria din August 1944, trebuie evidenţiată contribuţia decisivă a forţelor interne, naţionale, care au acţionat, în condiţiile internaţionale favorabile, graţie, mai ales, loviturilor zdrobitoare date hitlerismului de armata sovietică. Este meritul Partidului Comunist Român că, în acele împrejurări deosebit de complexe, în contextul intern caracterizat prin agravarea crizei regimului dictatorial al lui Ion Antonescu, a reuşit să creeze o largă coaliţie de forţe democratice, patriotice, în lupta pentru înfrîngerea fascismului şi ieşirea din război.

Se ştie că Partidul Comunist Român a militat încă de la început, cu consecvenţă, pentru o politică de pace şi colaborare cu Uniunea Sovietică, cu toate statele, unind şi mobilizînd forţele naţionale sănătoase împotriva politicii agresive a fascismului, pentru salvgardarea păcii. O mare însemnătate a avut făurirea, în aprilie 1944, a Frontului Unic Muncitoresc între comunişti şi socialişti. În iunie acelaşi an a fost creat, pe platforma răsturnării dictaturii militaro-fasciste şi a scoaterii României din războiul hitlerist, Blocul

[1] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntarea la Adunarea festivă consacrată celei de-a XXXV-a aniversări a revoluţiei de eliberare socială şi naţională, antifascistă şi antiimperialistă din ţara noastră*, în „Scînteia" nr. 10.831, din 23 august 1979.

Rev. filoz., **XXVI**, *4*, p. 411—468, Bucureşti, 1979

Național Democratic, care cuprindea cele două partide muncitorești și principalele partide burgheze — țărănist și liberal. De asemenea, P.C.R. a întărit continuu în această perioadă activitatea în rîndurile forțelor armate și a dezvoltat colaborarea cu reprezentanții acestora, inclusiv cu ofițeri și generali din comandamentele superioare ale armatei, precum și cu Palatul regal, practic cu toate forțele ce se pronunțau, într-o formă sau alta, pentru eliberarea țării de sub dominația fascistă, acționînd în sensul opoziției crescînde a poporului român față de regim și față de ocupanții hitleriști.

În atari împrejurări interne și internaționale, în consonanță cu aspirațiile întregii națiuni, Partidul Comunist Român a trecut la organizarea insurecției. După arestarea lui Antonescu și a principalilor membri ai guvernului acestuia, trupele române și formațiunile patriotice au realizat prompt și exact dispozitivul de luptă stabilit dinainte. În același timp, a fost constituit un nou guvern, în al cărui prim document de stat erau exprimate deziderate naționale și democratice, printre care alungarea de pe teritoriul român a ocupanților hitleriști și ralierea României la Națiunile Unite. În scurt timp, forțele insurecționale, cu sprijinul întregului popor, au eliberat Bucureștiul, alte centre importante, o bună parte din teritoriul țării.

Prin amploarea forțelor populare participante, între care, în primul rînd, clasa muncitoare și partidul său comunist, prin faptul că a răsturnat regimul politic al dictaturii militaro-fasciste, al celor mai reacționare forțe, și a lichidat dependența de imperialismul german și de orice fel de imperialism, realizînd întoarcerea armelor împotriva armatelor hitleriste, și izgonirea lor de pe teritoriul țării — apreciază tovarășul Nicolae Ceaușescu — „insurecția din august 1944 a marcat începutul revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă, care a dus la cucerirea adevăratei independențe a patriei, la transformarea revoluționară, socialistă a României" [2]. Este o precizare perfect întemeiată, deosebit de prețioasă pentru istoriografia noastră științifică.

În perioada 1944—1947 s-a înfăptuit revoluția democrat-populară, dezvoltată nemijlocit din lupta antifascistă și de eliberare națională a poporului român, insurecția din August 1944 constituind momentul care a declanșat această ridicare revoluționară fără precedent. În această etapă a procesului revoluționar din țara noastră asistăm la mari confruntări de clasă; în fruntea maselor populare se află muncitorimea, sub conducerea partidului comunist. Sînt luate cu asalt prefecturile și primăriile, sînt instalate autorități locale democratice, se creează comitetele țărănești și se trece la împărțirea pe cale revoluționară a pămînturilor moșierești către țăranii fără pămînt sau cu pămînt puțin. Valul luptelor revoluționare crește nestăvilit, impunînd la cîrma țării, la 6 martie 1945, guvernul revoluționar-democratic condus de dr. Petru Groza, guvern cu un pronunțat caracter muncitoresc-țărănesc. În aspre bătălii de clasă se cimentează alianța dintre clasa muncitoare și țărănime, se întărește frăția oamenilor muncii români, maghiari, germani și de alte naționalități. Pe această bază se modifică radical raportul de forțe în favoarea clasei muncitoare și a aliaților ei, ceea ce a făcut posibil actul istoric de la 30 Decembrie 1947 — abolirea monarhiei și proclamarea republicii, trecerea la înfăptuirea sarcinilor revoluției socialiste.

Potrivit logicii firești a strategiei și tacticii partidului, în iunie 1948, naționalizarea principalelor mijloace de producție din industrie și transporturi, a băncilor și comerțului consacră instaurarea unor noi și superioare relații de producție, lichidarea proprietății capitaliste într-un puternic sector al economiei. Anul următor se purcede la transformarea socialistă a satului, pe baza cooperativizării agriculturii. Sînt create organe noi ale puterii, se trece la dezvoltarea învățămîntului și culturii pe temeiuri noi. În 1959 se desființează exploatarea omului de către om, iar în primăvara anului 1962 se încheie cooperativizarea agriculturii. Socialismul triumfă astfel în România, atît la orașe cît și la sate.

Se poate considera că în intervalul 1951—1965 a fost creată baza tehnico-materială a societății socialiste în industrie și agricultură, s-a realizat economia socialistă unitară. În 1965 — anul care semnifică realmente începutul celei mai fertile perioade din istoria patriei — România este proclamată republică socialistă. Anii 1965—1970 reprezintă un răstimp de consolidare a societății noi, iar odată cu trecerea la îndeplinirea cincinalului 1971—1975 intrăm într-o nouă etapă de progres — etapa edificării societății socialiste multilateral dezvoltate.

Bilanțul strălucit al drumului străbătut în cei 35 de ani care au trecut de la începutul revoluției de eliberare socială și națională îndeamnă la reflecții ce pun în relief trăsături distinctive ale procesului revoluționar din România, la învățăminte și concluzii ce sporesc și mai mult încrederea în partidul clasei muncitoare și al întregului popor muncitor, la mobilizarea și mai eficace a tuturor capacităților și energiilor creatoare din țară pentru înfăptuirea politicii P.C.R., a Programului acestuia.

Înainte de toate, cele trei decenii și jumătate care s-au scurs de la 23 August 1944 pun în lumină, cu deosebire, rolul excepțional al factorului conștient, al partidului comunist,

[2] *Ibidem.*

al strategiei și tacticii acestuia, îl legitimează ca exponentul cel mai fidel al intereselor vitale ale clasei muncitoare, ale întregii națiuni române și, deopotrivă, ale naționalităților conlocuitoare, deci ca *forță națională*, iar în această calitate — și ca *forță internațională*. În perspectiva istorică, avem astăzi proba energiei și clarviziunii cu care Partidul Comunist Român și-a desfășurat activitatea spre a răspunde rolului său de clasă și celui național, îmbinînd astfel armonios socialul și naționalul.

Înțelegerea științifică a necesității obiective a revoluției și construcției socialiste, a desfășurării concrete a procesului revoluționar, la scară mondială și pe planul fiecărei entități naționale, impune cunoașterea raportului dintre general și particular, dintre național și internațional în dezvoltarea socială, analiza societății ca un sistem de organizare în care se îmbină cerințele esențiale, fundamentale ale vieții sociale cu specificitatea evoluției fiecărui popor, a fiecărei comunități umane. Partidul Comunist Român a descifrat sensurile obiective ale procesului istoric, exigențele progresului și, *întemeindu-se pe legile obiective* și pe concluziile desprinse din experiența proprie și a altora, pe cunoașterea în profunzime a realităților concret-istorice, naționale, din țara noastră, a reușit să stabilească sarcinile de ordin strategic și tactic, a organizat și condus înnoirea revoluționară a României. Partidul nostru a aplicat creator teoria socialismului științific la condițiile țării noastre, abordîndu-l astfel ca un ghid și o metodă, ca o călăuză în acțiune.

Credincios doctrinei științifice a clasei muncitoare, spiritului său, adversar hotărît al concepțiilor fetișiste potrivit cărora problemele noi, stringente ale dezvoltării societății moderne s-ar putea rezolva invocîndu-se citate corespunzătoare condițiilor din urmă cu multe zeci de ani, Partidul Comunist Român privește materialismul dialectic și istoric ca o teorie creatoare, ca mijloc științific de analiză și cunoaștere, ca instrument inegalabil care permite o studiere aprofundată a realităților, formarea unei imagini exacte asupra condițiilor sociale, *stabilirea corectă a obiectivelor în* funcție de aceste condiții și unirea eforturilor poporului pentru atingerea obiectivelor proiectate. De altfel, se știe că, mai mult decît orice altă concepție, materialismul dialectic și istoric — prin propria sa natură, prin propria sa substanță interioară, prin însești bazele sale filozofice, prin spiritul său revoluționar — este profund refractar oricărei închistări, el nu constituie un sistem de gîndire închis, osificat.

Concepția materialist-dialectică și istorică și însăși experiența istorică a mișcării comuniste, a altor popoare, au evidențiat indubitabil existența unor legi generale, fundamentale ale revoluției și construcției socialiste. Este vorba despre cucerirea puterii de către clasa muncitoare și aliații săi, consolidarea continuă a acestei puteri, statornicirea proprietății socialiste și — pe această bază — lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, dezvoltarea planică a economiei naționale, rolul conducător al partidului revoluționar al clasei muncitoare și alte legi, în care-și găsesc expresia necesitățile obiective ale progresului social. Dar este tot atît de evident că aceste legi, cerințele lor nu se pot aplica stereotip de la țară la țară, fiindcă ele nici nu acționează otova, uniform, ci pe fondul unor condiții concret-istorice, specific naționale, reclamînd soluții adecvate, elaborate acolo, în cunoștință de cauză, iar nu scheme rigide sau rețete *imobile* aduse de aiurea și considerate general-valabile. Unitare și, deci, internaționale prin țelurile sale finale, revoluția și construcția socialistă se împlinesc realmente numai în culorile naționale ale fiecărui popor, răspunzînd astfel intereselor vitale, celor mai nobile aspirații ale acestuia. Adevărurile generale nu devin viabile dacă nu capătă contururi precise, dacă nu se aplică printr-o politică elaborată de-sine-stătător, în concordanță cu realitățile din țara respectivă, cu tradițiile sociale, istorice, economice și naționale. Și încă ceva : legile obiective nu pot și nici nu trebuie să fie folosite drept argumente pentru imixtiuni în viața internă a altor state și națiuni, nu pot și nici nu trebuie să fie folosite drept argumente în etichetarea liniei și practicii politice a altui partid decît cu riscul jignirii demnității naționale, al încălcării normelor și principiilor elementare ale relațiilor dintre ele.

În cristalizarea și definirea liniei sale politice generale, Partidul Comunist Român a trebuit să înfrîngă treptat numeroase greutăți și obstacole, a trebuit să se autodepășească, să-și perfecționeze și adapteze mereu formele și metodele de muncă. El a trebuit să lupte nu numai cu adversari de clasă fățiși ori mascați, ci a fost nevoit să-și biruie lipsa de experiență, cunoașterea insuficientă la început a realităților și fenomenelor social-politice din țară, influențele negative din afară, lipsa de *cadre, unele aprecieri eronate, inerția și insuficienta* pregătire a unor activiști etc. Partidul a reușit să-și îndeplinească misiunea, deoarece și-a identificat întreaga sa ființă cu interesele maselor muncitoare, cu năzuințele poporului spre dreptate și libertate națională și socială.

Revenind la momentul istoric aniversat, trebuie spus că în cei 35 de ani care au trecut de la începutul revoluției de eliberare socială și *națională, în societatea românească* s-au realizat uriașe transformări revoluționare, între care cea mai mare înfăptuire a fost lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, atît la orașe cît și la sate. Socialismul a deschis calea lichidării stării grave de înapoiere moștenită de la regimul burghezo-

moșieresc, calea progresului rapid al forțelor de producție și, prin aceasta, a creșterii avuției naționale. Grație revoluției și construcției socialiste, prin realizările obținute în crearea și dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, România s-a transformat, într-o perioadă istorică scurtă, dintr-o țară cu un pronunțat caracter agrar, cu o industrie slab dezvoltată și o agricultură rudimentară, într-un stat industrial-agrar, cu o industrie modernă în continuă dezvoltare și cu o agricultură socialistă în plin proces de modernizare, cu un nivel de civilizație materială și spirituală tot mai ridicat.

Economia românească, planificată și echilibrată, progresează în ritmuri înalte, bizuindu-se în primul rînd pe forțele interne, pe eforturile proprii, pe mobilizarea și valorificarea rațională a resurselor naturale, materiale și umane ale țării, beneficiind în același timp de avantajele relațiilor externe, colaborînd larg și multiform cu toate statele lumii, înscriindu-se astfel activ în circuitul economic mondial. În condițiile revoluției științifico-tehnice contemporane care determină înnoirea și reorganizarea producției materiale într-o cadență și în proporții uluitoare, în circumstanțele sporirii și înmulțirii interdependențelor la scară planetară, nimeni — nici chiar cele mai mari state ale lumii — nu-și poate permite, decît cu riscul grav al rămînerii în urmă, să-și desfășoare activitatea economică în autarhie. Cu atît mai mult un stat mic sau mijlociu, în care sechelele trecutului și pierderea de timp, întîrzierea în realizarea progresului — raportate, desigur, la nevoile și posibilitățile existente — apasă greu și dureros, este obligat să lupte din răsputeri și să facă eforturi extraordinare pentru a înfrînge rămînerea în urmă, pentru a-și îmbunătăți poziția în diviziunea mondială a muncii.

Într-un tablou sinoptic al succeselor, industria se înscrie cu o producție de circa 42 ori mai mare decît în 1938, considerat anul de vîrf în timpul regimului burghezo-moșieresc. Industria este ramura conducătoare a economiei, avînd ponderea principală în crearea venitului național. În metalurgia feroasă, producția a crescut de 53 de ori, în construcțiile de mașini — de 161 ori, în industria chimică — de 260 de ori, în industria ușoară — de 35 de ori, în industria alimentară — de aproape 10 ori. Astăzi, producția din întregul an 1950 se realizează în numai 12 zile la energie electrică, în 17 zile la oțel, în 19 zile la tractoare, în 28 de zile la ciment ș.a.m.d. Industria participă cu aproape două treimi la realizarea produsului social și asigură circa trei pătrimi din mașinile, utilajele și instalațiile necesare procesului de investiții.

Deosebit de semnificative sînt, de asemenea, rezultatele în agricultură — ramură de bază a economiei naționale — care și-a sporit producția de aproape trei ori și jumătate, asigurînd atît aprovizionarea populației, cît și satisfacerea cerințelor tot mai mari ale economiei naționale. Reorganizată pe baze noi, socialiste, dotată cu mijloace mecanizate, agricultura a trecut la o etapă superioară de organizare, prin crearea în februarie 1979 a consiliilor unice agroindustriale de stat și cooperatiste — măsură menită să ridice considerabil eficacitatea activității în această ramură. Se urmărește, prin aceasta, valorificarea la parametri cît mai înalți a mijloacelor de producție și a forței de muncă în agricultură, stimularea și mobilizarea capacităților creatoare ale țărănimii cooperatiste, ale tuturor oamenilor muncii de la sate.

Se cuvine subliniat, în mod deosebit, rolul politicii de repartizare a venitului național, asigurarea în permanență a unei rate înalte de acumulare, eforturile excepționale, încordate — am putea spune — pentru construirea de noi obiective, pentru modernizarea și extinderea celor existente. Numai în ultimii opt ani au fost puse în funcțiune 3 800 mari capacități de producție, din care peste 3 200 în industrie. Potrivit principiului repartizării raționale, dar și echitabile a forțelor de producție pe teritoriu, s-au obținut succese remarcabile în lichidarea rămînerii în urmă a unor zone ale țării, s-a asigurat dezvoltarea armonioasă, în ritm rapid, a tuturor județelor țării.

Reține atenția, de asemenea, succesele importante înregistrate în dezvoltarea învățămîntului, științei și culturii, în ridicarea gradului de civilizație al întregului popor, în formarea intelectualității socialiste. A luat amploare activitatea de cercetare științifică, încercînd astfel să ne racordăm cît mai rapid și util la cuceririle științei și tehnicii contemporane, străduindu-ne, potrivit politicii P.C.R., nu numai să receptăm, să asimilăm, ci și să contribuim la progresele științei devenite o nemijlocită forță de producție, căutînd să acționăm corespunzător în domenii „de vîrf". S-au depus importante eforturi pentru dezvoltarea culturii și artei, pentru lărgirea orizontului general de cultură, de cunoaștere al maselor, pentru înflorirea creației literar-artistice. Festivalul național „Cîntarea României" — cu cele două ediții ale sale — a contribuit la îmbogățirea vieții spirituale a poporului, a stimulat oamenii muncii la activitate cultural-artistică, împletită cu preocuparea pentru realizarea în cele mai bune condiții a sarcinilor de producție, pentru dezvoltarea creației științifice și tehnice în slujba producției.

Între marile împliniri se înscriu, deopotrivă, generalizarea învățămîntului obligatoriu de 10 ani, dezvoltarea și îmbunătățirea rețelei și profilului învățămîntului liceal și tehnic profesional, majorarea la 19 — față de numai 4,

în anul 1945, — a orașelor în care funcționează instituții de învățămînt superior, pregătirea în continuare a cadrelor de specialiști prin sistemul învățămîntului postuniversitar și doctorantură, prin sistemul reciclării.

Meritã subliniat — prin prisma dialecticii naționalului și internaționalului — că România a izbutit în anii revoluției și construcției socialiste să-și creeze cadrele necesare proprii, iar de la un timp sprijină multilateral o serie de țări în curs de dezvoltare în strădaniile acestora de a-și consolida independența politică și economică prin formarea de cadre naționale, asigurînd calificarea forței de muncă în toate domeniile de activitate socială.

Țelul politicii Partidului Comunist Român, rezultanta activităților desfășurate în primul rînd în sfera producției materiale, progresele generale în opera de dezvoltare economico-socială a țării se exprimă în ridicarea nivelului de trai al populației, în satisfacerea în condiții tot mai bune a cerințelor și necesităților multiple ale oamenilor muncii, în asigurarea mijloacelor necesare pentru ca întregul nostru popor să beneficieze de roadele civilizației moderne, de cuceririle științei și culturii, ale cunoașterii umane. În perioada 1950—1978, veniturile reale ale populației au crescut de circa 6 ori, s-au construit peste 4 milioane de locuințe. S-a dezvoltat puternic desfacerea de produse agroalimentare, la consumul de calorii România situîndu-se printre primele 10 țări ale lumii (cu peste 3000 de calorii pe locuitor). În aceeași perioadă, cheltuielile de la bugetul de stat pentru acțiuni social-culturale au sporit de aproximativ 18 ori, anul trecut media pe locuitor fiind de peste 2 000 lei. Consemnăm, de asemenea, faptul că s-a trecut la reducerea săptămînii de lucru — măsură de care beneficiază aproape 3 milioane de oameni. Au fost construite așezăminte culturale și alte edificii sociale, a progresat înzestrarea gospodăriilor populației cu bunuri de folosință îndelungată. Ca un corolar al ridicării generale a nivelului de trai, durata medie a vieții s-a majorat de la 41 de ani, cît era înainte de război, pînă la aproape 70 de ani, în prezent, iar populația țării, în perioada 1950—1978, și-a mai adăugat încă 5,5 milioane locuitori.

După 35 de ani de la revoluția de eliberare socială și națională din August 1944, România înfățișează un tablou cu totul profund înnoit al structurii sociale și de clasă, reflectînd înseși marile transformări din structura economiei naționale. Nu este de prisos să reamintim aici că principala schimbare de esență rezidă în dispariția claselor exploatatoare, a categoriilor, păturilor sau grupurilor parazitare, obligativitatea muncii, prestarea unei activități utile fiind o îndatorire cetățenească elementară și generală, înscrisă în însăși Constituție. Din perspectiva celor trei decenii și jumătate se poate afirma că societatea românească a devenit cu adevărat o societate a muncii libere și creatoare, a muncii demne și superior umanizante. Să reținem, de asemenea, modificarea unor proporții la scara întregii țări : dacă în trecut țărănimea reprezenta 3/4 din forța de muncă, în prezent muncitorimea și celelalte categorii de oameni ai muncii din sectoarele neagricole constituie 70%. Clasa muncitoare a devenit o clasă nouă, proprietară asupra mijloacelor de producție și producătoare de bunuri materiale, părtașă și beneficiară la producție și servicii, îndeplinindu-și cu cinste misiunea istorică în conducerea procesului revoluționar, a operei de edificare a noii societăți. Țărănimea — ca urmare a cooperativizării agriculturii și creării marii proprietăți socialiste în agricultură — a devenit și ea o clasă nouă, care are un rol important în viața țării, chiar dacă efectivele ei scad treptat. Alianța muncitoreasca-țărănească, jucînd un rol decisiv în revoluția și construcția socialistă, rămîne pe mai departe temelia de granit a regimului nostru socialist. Intelectualitatea, dezvoltată în proporții și profile necesare economiei naționale acum și în perspectivă, își sporește rîndurile cu cadre provenite din toate clasele și categoriile sociale, îndeplinind un rol important în asigurarea progresului multilateral al țării. Societatea românească de astăzi este unitară, alcătuită fiind numai din oameni ai muncii, din clase și categorii sociale legate prin interese și aspirații comune, întemeindu-și existența pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, acționînd în unitate și colaborare pentru înfăptuirea Programului P.C.R.

Cum se știe, România este un stat național unitar, în care — alături de românii majoritari ca număr (aproape 9/10 din populație) — conviețuiesc oameni ai muncii de alte naționalități : maghiari, germani, sîrbi, ucraineni ș.a. Pornind de la aceste realități concret-istorice, Partidul Comunist Român a abordat și problema națională între prioritățile de cea mai mare importanță pentru desfășurarea cu succes a procesului de înnoire revoluționară a societății românești. Tocmai de aceea, pe parcursul revoluției și construcției socialiste din țara noastră, problema națională — în sensul existenței unor inegalități, discriminări, interdicții ori asupriri etc. pe criteriul apartenenței etnice, naționale — a fost rezolvată deplin și definitiv. Eliberarea socială a devenit completă, atașîndu-i și eliberarea națională. Tocmai de aceea se poate afirma că o realizare cu totul deosebită, o cucerire istorică a partidului și statului nostru o constituie rezolvarea, în spiritul principiilor socialismului, a problemei naționale, proclamarea, garantarea și asigurarea efectivă a deplinei egalități în drepturi și libertăți, în îndatoriri

și obligații a tuturor cetățenilor patriei, fără deosebire de naționalitate, crearea unor posibilități egale de afirmare în viața politică, socială și culturală a tuturor fiilor patriei. Cu efecte deosebit de sănătoase pentru materializarea acestei egalități se vădește distribuirea în spațiu a forțelor de producție, adică implantarea de unități economice și social-culturale în toate județele țării, apoi ridicarea la un nivel de civilizație corespunzător a tuturor localităților țării, sistematizarea teritoriului național etc., cu alte cuvinte, accesul egal al tuturor cetățenilor la profesiuni mai calificate și mai bine remunerate, apropierea locului de muncă de locurile natale ș.a.m.d. Respectîndu-se principiul reprezentării proporționale în partid și în organele de conducere ale P.C.R., în organizațiile de masă și obștești, în organele alese ale puterii de stat atît pe plan local cît și central, în țara noastră se aplică în mod consecvent, în politica de cadre — recrutare, pregătire și promovare —, criteriile valorii autentice ale fiecăruia, apreciindu-l nu după declarații și intenții, ci după contribuția efectivă, după munca sa, după capacitățile și posibilitățile sale. Sînt stimulate deopotrivă creația spirituală populară și cultă, operele literare-artistice reprezentative, pătrunse de nobilele idealuri de dreptate și libertate ale poporului, de umanism revoluționar, de un profund patriotism, ca și realizările și manifestările creative în cercetare și producție, în munca de zi cu zi a fiecărui cetățean al României. În uriașa operă de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, în vatra noastră străbună progresează, se afirmă, înfloresc, în lumină și demnitate, națiunea română dimpreună cu naționalitățile conlocuitoare din România. Rod al politicii partidului, s-au întărit continuu unitatea și frăția dintre oamenii muncii români, maghiari, germani și de alte naționalități în lupta și munca comună pentru progresul și înflorirea continuă a patriei socialiste, pentru făurirea propriului lor viitor de bunăstare și fericire aici, pe pămîntul României, întărirea tot mai puternică a unității și coeziunii întregului nostru popor.

Între mobilurile primordiale ale conducerii de partid și de stat se numără și dezvoltarea continuă a democrației socialiste, crearea tuturor condițiilor necesare afirmării maselor în întreaga viață socială. În industrie, construcții și transporturi au fost create și funcționează de mai mulți ani consiliile oamenilor muncii ca organe de conducere colectivă, alcătuite în proporții de cel puțin 75 % din muncitori și maiștri care lucrează nemijlocit în producție. Adunările generale ale oamenilor muncii au fost instituționalizate ca foruri supreme de conducere ale întreprinderilor, fiind învestite cu dreptul de a dezbate și de a lua decizii în toate problemele fundamentale ale dezvoltării producției și îmbunătățirii condițiilor de muncă și de viață ale celor ce muncesc la întreprinderile respective. La nivel național au fost create organisme democratice cu caracter permanent — Consiliul Național al Oamenilor Muncii, Consiliul Național al Agriculturii, Camera legislativă a consiliilor populare.

Pe linia adîncirii democrației socialiste, potrivit cerințelor centralismului democratic și ale muncii colective, pornind de la imperativul lărgirii cadrului de participare a oamenilor muncii la elaborarea și realizarea deciziilor în activitatea economică, s-au luat măsuri vizînd perfecționarea în continuare a conducerii și planificării economiei naționale. Ele au în vedere îmbinarea dirijării unitare, pe baza planului național unic, a activității de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, cu autonomia economico-financiară a unităților administrative și de producție, cu principiul autoconducerii muncitorești, cu autogestiunea întreprinderilor.

Concomitent cu preocupările pentru progresul civilizației materiale, pentru dezvoltarea bazei tehnico-materiale la nivelul cerințelor actuale și de perspectivă, „șantierul" edificării noii societăți cuprinde și vastul sector al activității ideologico-educative, de dezvoltare a conștiinței socialiste a maselor, de plămădire a omului nou. În accepțiunea Partidului Comunist Român, educația socialistă implică o temeinică pregătire politico-ideologică bazată pe însușirea concepției materialist-dialectice și istorice despre natură și societate, lărgirea orizontului general de cunoaștere prin însușirea a tot ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, creșterea spiritului de responsabilitate socială, generalizarea în întreaga societate a atitudinii noi, înaintate față de muncă, față de proprietatea socialistă, educarea în spiritul patriotismului și al solidarității internaționale, dezvoltarea în continuu a devotamentului față de cauza socialismului, a făuririi comunismului în țara noastră și în întreaga lume.

Privind, retrospectiv, clocotitoarea istorie a celor 35 de ani care au trecut de la victoria revoluției de eliberare socială și națională, putem afirma că tot ce s-a durat pe pămîntul patriei noi este rodul muncii unite și înfrățite a clasei muncitoare, a țărănimii, a intelectualității, a tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naționalitate. Chezășia tuturor realizărilor obținute în dezvoltarea României socialiste rezidă în activitatea multilaterală desfășurată de Partidul Comunist Român, în creșterea rolului său politic conducător. Identificîndu-se cu interesele fundamentale ale clasei muncitoare, ale întregii națiuni, partidul s-a îngemănat puternic cu poporul, reunind în rîndurile sale peste 18,57 la sută din populația majoră și peste 1/4 din populația

activă a țării ; Partidul Comunist Român rămîne, însă, mai departe un partid esențialmente muncitoresc (muncitorii reprezintă 52,61 la sută din efectivele partidului).

Cu o coeziune interioară de monolit, organic legat de realitățile economico-sociale și naționale ale României, stăpînind, prin cunoaștere, legile obiective ale dezvoltării sociale, fidel spiritului creator al teoriei revoluționare a clasei muncitoare, partidul și-a cîștigat prin fapte rolul conducător în opera de transformare radicală a țării. Și însăși realitatea profundă a acestor ani ne cere să subliniem valoarea cu totul excepțională a contribuției tovarășului Nicolae Ceaușescu la marile împliniri de pînă acum, la elaborarea strategiei dezvoltării în perspectiva edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism, la afirmarea națiunii române în concertul mondial, la prezența activă și constructivă a României în viața internațională.

La aniversarea a trei decenii și jumătate de la victoria revoluției de eliberare socială și națională, poporul român își analizează drumul străbătut, pregătindu-se să întîmpine cu noi succese, într-o atmosferă de efervescență creatoare, un nou și deosebit de însemnat eveniment istoric : Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român. Sub formă de proiecte, documentele principale ale apropiatului forum al comuniștilor români au fost publicate și sînt dezbătute.

Potrivit Proiectului de Directive, obiectivul fundamental în viitorii cinci ani îl constituie continuarea înfăptuirii prevederilor Programului Partidului Comunist Român de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Societatea românească va intra într-o nouă fază a dezvoltării sale, în care vor avea loc afirmarea viguroasă a revoluției științifico-tehnice contemporane în toate domeniile construcției socialiste, accelerarea trecerii — pe baza acumulărilor cantitative din cincinalele anterioare — la o nouă calitate a activității economico-sociale, ridicarea în continuare a nivelului de trai material și cultural al populației, consolidarea independenței și suveranității țării. Noul plan cincinal (1981—1985) va asigura progresul de ansamblu al societății românești, dezvoltarea rapidă și armonioasă a economiei naționale, sporirea produsului social și a venitului național, continuarea amplasării judicioase a forțelor de producție și obiectivelor social-culturale pe teritoriu, avîntul științei, învățămîntului și culturii, perfecționarea pe mai departe a relațiilor sociale, interumane, adîncirea în continuare a democrației socialiste, conducerea pe baze științifice a societății românești.

Alte două documente întregesc Proiectul de Directive : proiectul Programului-Directivă de cercetare științifică și dezvoltare tehnologică, proiectul Programului-Directivă de cercetare și dezvoltare în domeniul energiei — concretizînd, astfel, politica Partidului Comunist Român în domenii cu adevărat vitale pentru viitorul independent al poporului român. Cercetarea științifică, puternic stimulată, este solicitată să răspundă unor înalte și complexe cerințe ale dezvoltării interne, în același timp exigențelor angajării mai active în circuitul mondial de valori, sporirii prestigiului României prin „școlile" sale în diferite compartimente ale științei și tehnicii moderne, ale gîndirii contemporane. În domeniul energeticii se urmărește dezvoltarea și valorificarea la cote superioare a potențialului național, raționalizarea și reducerea consumurilor, gospodărirea rațională a energiei. În următorul deceniu — se spune în document — România trebuie să devină independentă în ce privește combustibilul și energia.

Ca urmare a aplicării prevederilor conținute în Proiectele de Directive și ale celor două programe, la finele deceniului următor, deci prin 1990, România va ajunge să realizeze un venit național pe locuitor de 3 000—3 500 dolari (față de circa 80—90 dolari în 1938 sau 40—50 dolari după război).

România s-a angajat curajos într-o politică de largă deschidere, pe care este hotărîtă s-o continue, îmbunătățindu-și poziția în diviziunea mondială a muncii, menținînd și dezvoltînd relațiile stabilite, aplicînd forme noi și eficace de cooperare. Cerințele progresului economic — se subliniază în proiectele documentelor Congresului al XII-lea al P.C.R. — impun accentuarea preocupării pentru dezvoltarea și îmbunătățirea întregii activități de comerț exterior, o dinamică mai susținută exportului, majorarea ponderii produselor cu un grad înalt de prelucrare în vînzările de mărfuri românești și sporirea competitivității lor pe piața mondială. Reamintim că în 1938 România avea ca partenere comerciale numai 44 de state, schimburile sale fiind net nefavorabile, mai ales în ce privește structura ; în prezent avem relații economice cu 140 de state de pe toate continentele, iar volumul comerțului exterior a crescut de circa 9,5 ori în intervalul 1950—1978.

În consonanță cu înaltele sale idealuri revoluționare, cu interesele fundamentale, vitale ale poporului nostru, Partidul Comunist Român asigură desfășurarea cu succes a construcției socialiste în România, demonstrînd, superioritatea și valențele noii orînduiri, considerînd că astfel își aduce contribuția la cauza generală a socialismului, la întărirea forței de atracție și autorității țărilor socialiste, în conlucrarea multiformă cu aceste state, la sprijinirea luptei de eliberare socială și națională a altor popoare. Îndeplinindu-și cu consecvență îndatoririle naționale și interna-

ţionale, partidul şi statul nostru duc o politică externă activă, dinamică, profund angajată pentru destindere, securitate şi pace. O deosebită atenţie acordă România relaţiilor de prietenie şi colaborare cu ţările membre ale C.A.E.R., cu toate ţările socialiste, de care este strîns legată prin comunitatea de orînduire socială, de ideologie, de ţeluri,

România, socialistă dezvoltă, totodată, larg relaţiile de colaborare şi solidaritate cu ţările în curs de dezvoltare, cu ţările nealiniate — relaţii ce se înscriu organic în politica generală a partidului şi statului nostru de luptă împotriva vechii politici imperialiste, pentru respectarea dreptului fiecărui popor de a fi stăpîn pe bogăţiile naţionale, de a le valorifica în interesul propriei propăşiri. În acelaşi timp, în spiritul principiilor coexistenţei paşnice, ţara noastră acţionează pentru extinderea relaţiilor sale economice, tehnico-ştiinţifice şi culturale cu ţările capitaliste dezvoltate, cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială, participă activ şi tot mai eficace la promovarea colaborării şi cooperării între state, la schimbul mondial de valori. În acest context, trebuie amintită aici şi angajarea fermă a României la circuitul mondial de valori spirituale, urmărind să receptăm tot ceea ce reprezintă realmente valoare autentică şi utilă preocupărilor noastre de a asigura progresul rapid al patriei, oferind la schimb, în afară, creaţii valoroase, reprezentative, respectînd evident reciprocitatea. La temelia tuturor relaţiilor noastre internaţionale, partidul comunist şi statul nostru socialist aşează neabătut principiile respectului independenţei şi suveranităţii naţionale, al deplinei egalităţi în drepturi, neamestecului în treburile interne şi avantajului reciproc, ale renunţării cu desăvîrşire la forţă sau la ameninţarea cu forţa.

Consecvent cu sine însuşi, cu principiile şi tradiţiile sale internaţionaliste, Partidul Comunist Român acţionează cu toată fermitatea pentru întărirea colaborării şi solidarităţii cu toate partidele comuniste şi muncitoreşti, pe baza deplinei egalităţi în drepturi, a stimei şi respectului reciproc, a dreptului fiecărui partid de a-şi elabora de-sine-stătător linia politică, în conformitate cu condiţiile concrete din ţara respectivă. El este hotărît să facă totul şi în viitor pentru a contribui la făurirea unei unităţi noi, trainice, a mişcării comuniste şi muncitoreşti, la creşterea rolului acesteia în transformarea revoluţionară, democratică a societăţii, în dezvoltarea vieţii internaţionale. În acelaşi timp, Partidul Comunist Român întăreşte mereu colaborarea şi solidaritatea cu celelalte detaşamente ale clasei muncitoare, cu partidele socialiste şi social-democrate, cu alte partide democratice, cu mişcările de eliberare naţională, cu forţele progresiste, antiimperialiste în lupta pentru progres social şi pace în lume.

În încheiere, cîteva sublinieri se impun cu deosebire, pentru a pune şi mai limpede în lumină unele coordonate ale politicii partidului comunist şi statului socialist român.

În primul rînd, trebuie spus că Partidul Comunist Român, detaşament al clasei muncitoare, partid unic de guvernămînt în România, îşi legitimează rolul conducător prin întreaga sa activitate practică şi teoretică, fiind exponentul — agentul, cum se exprimă unii politologi — al intereselor vitale ale clasei muncitoare, ale întregii naţiuni. Partidul este o parte — cea mai avansată — nu numai a muncitorimii, ci şi a naţiunii întregi şi a naţionalităţilor conlocuitoare. Politica Partidului Comunist Român, strategia şi tactica sa sînt elaborate în cadrul naţional-concret al României, concomitent într-un anume context internaţional. Partidul nostru apreciază naţiunea ca o importantă realitate social-istorică ; asemenea statului, naţiunea este nu numai un fenomen de actualitate, ci şi de perspectivă, de lungă durată şi de mare viitor. În fond, epoca noastră este epoca trecerii la socialism, a revoluţiei ştiinţifico-tehnice, dar şi a afirmării naţiunii.

În al doilea rînd, merită evidenţiată împrejurarea că, trăind într-o lume a naţiunilor, aceste comunităţi umane social-etnice manifestă o sumă de nevoi, aspiraţii şi deziderate, tendinţe cu caracter obiectiv şi subiectiv, care acţionează ca factori de stimulare la acţiune şi care capătă expresii mai mult sau mai puţin adecvate. Interesele naţiunii se manifestă în raporturile cu alte naţiuni. Interesele naţiunii române şi ale naţionalităţilor conlocuitoare sînt reflectate în politica Partidului Comunist Român. Programul partidului promovează aceste interese, asigurînd edificarea cu succes a noii societăţi — contribuţia cea mai de seamă la cauza socialismului. Interesele naţionale ale poporului român au fost şi sînt rezolvate prin politica P.C.R. de construcţie a economiei socialiste şi de consolidare a complexului economic naţional unitar, de organizare superioară a vieţii sociale, prin dezvoltarea şi perfecţionarea democraţiei socialiste, prin plămădirea omului nou ş.a. Problema naţională a fost rezolvată la noi prin întronarea deplinei egalităţi în drepturi şi obligaţii a tuturor cetăţenilor patriei, prin respectarea reprezentării proporţionale în organele de conducere, prin grijă şi respect pentru specificul naţional, prin promovarea deopotrivă a intereselor tuturor oamenilor muncii. Pe plan extern, prin încadrarea în circuitul mondial de valori, prin participarea la eforturile comune ale popoarelor vizînd pacea, colaborarea etc., acţiuni realizate cu succes de partidul nostru.

În al treilea rînd, se cuvine amintit că interesele naţionale, ca şi cele ale mai multor

națiuni și chiar ale întregii comunități mondiale, sînt rezolvate numai în anume condiții, pe baza respectării unor norme și principii de relații. Este vorba de chintesența experienței multimilenare a omenirii, de principii și norme pe care socialismul le ridică — trebuie să le ridice — la valoarea unor obligații. Sînt tocmai principiile pe care neobosit le susține și le promovează Partidul Comunist Român : respectarea independenței și suveranității naționale, neamestecul în treburile interne, respectarea integrității teritoriale, a egalității în drepturi, avantajul reciproc, nerecurgerea la forță sau la amenințarea cu forța ; în raporturile cu țările socialiste, promovăm, de asemenea internaționalismul, întrajutorarea. Aceste principii se cer abordate și respectate, aplicate ca un tot unitar, deoarece lezarea unuia sau altuia din ele duce inevitabil la anularea tuturor celorlalte ; ele nu pot fi eșalonate decît tot cu riscul contestării al minimalizării și negării celorlalte. Respectarea consecventă de către țările socialiste a acestor principii — apreciază Partidul Comunist Român — ar spori forța de atracție și prestigiul socialismului, prefigurînd prototipul viitoarelor relații internaționale. Soluționarea marilor probleme cu care este confruntată omenirea este posibilă numai cu concursul tuturor națiunilor, al tuturor statelor, pe baza principiilor cunoscute și promovate consecvent și de România.

În al patrulea rînd, tratarea dialectică, în unitate organică și armonioasă a generalului și particularului, a internaționalului și naționalului, determină și o anume atitudine față de aspectele ideologico-educative. Avem în vedere abordarea dialectică, în strînsă unitate, a patriotismului și internaționalismului. Nici ele nu pot fi eșalonate sau opuse, exacerbarea unuia ducînd la minimalizarea sau înlăturarea celuilalt. Nu poți fi patriot fără să fi internaționalist veritabil, solidar cu lupta pentru emancipare socială și națională. De asemenea, nu poți fi adevărat internaționalist fără să fi un mare patriot, nu în vorbe, ci în fapte, prin contribuția efectivă la ridicarea patriei, a propriei națiuni. Într-o lume a națiunilor — cum spuneam —, socialismul nu poate fi edificat decît sub faldurile steagului roșu îngemănat cu stindardul patriei. Iar de aici pornind, și educația pe care partidul comunist o face oamenilor muncii este concomitent patriotică și internaționalistă, profund umanistă, cultivînd marile idealuri de a trăi în lumină și demnitate, de a respecta alte națiuni și popoare. Grație acestei orientări, vocația poporului nostru de pace și conlucrare fertilă cu alte popoare este ridicată la cote tot mai înalte, iar marile sale valori — independența și suveranitatea națională, libertatea și dreptatea — sînt apărate cu strășnicie.

În fine, dar nu în ultimul rînd ca importanță, experiența istorică a înnoirii revoluționare a României învederează justețea tezei marxiste cu privire la primordialitatea — nu însă exclusivitatea — factorului intern în orice fenomen, în orice proces. Bizuirea pe forțele proprii — idee fundamentală ce revine tot mai stăruitor în lumea contemporană, mai ales în confruntarea cu marile probleme ale resurselor și energiei — nu contravine influenței favorabile a stimulului sau factorului extern, a conjuncturii internaționale, ci, dimpotrivă, se înrîuresc reciproc, interacționează.

Partidul Comunist Român a militat consecvent pentru punerea în valoare a energiilor revoluționare ale poporului nostru, pentru folosirea rațională, cît mai eficace a resurselor naturale materiale și umane, beneficiind de cadrul internațional favorabil, în solidaritate și sprijin reciproc cu forțele avansate ale contemporaneității. În același spirit, al mobilizării plenare a tuturor capacităților și energiilor creatoare de care dispune țara, Partidul Comunist Român acționează și va acționa spre a transpune în viață hotărîrile apropiatului său Congres al XII-lea — parte integrantă a Programului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare treptată spre comunism.

## DIALECTICA CREȘTERII ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI ȘI A DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

DE

VASILE RUS

Expresie elocventă a unei viziuni dialectice amplu integratoare, Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, precum și documentele ce vor fi dezbătute la apropiatul Congres al XII-lea al partidului, abordează problemele fundamentale ale revoluției și

construcției socialiste într-o *conexiune dialectică unitară*, puternic orientată spre viitor. Un loc important în acest proces revine dialecticii creșterii rolului conducător al partidului și dezvoltării conștiinței socialiste a oamenilor muncii. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Ridicarea rolului conducător al partidului și dezvoltarea continuă a democrației socialiste presupun creșterea nivelului politic-ideologic al cadrelor de partid și de stat, al tuturor comuniștilor, formarea unei înalte conștiințe socialiste a întregului popor, pentru a putea acționa în mod conștient în făurirea propriului lor destin" [1]. Este o concluzie de mare importanță teoretică și practică desprinsă din experiența țării noastre și ea ilustrează convingător faptul că sporirea rolului conducător al partidului și dezvoltarea conștiinței socialiste a întregului popor reprezintă *cerințe inseparabile*, fundamentale ale construcției socialiste.

Experiența țării noastre, practica făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate atestă că se întăresc temeiurile obiective ale creșterii rolului conducător al partidului odată cu înaintarea societății pe făgașul socialismului, și cu crearea premiselor materiale și spirituale ale trecerii spre comunism, odată cu lărgirea potențialului productiv al țării și cu dezvoltarea conștiinței socialiste a poporului, cu intensificarea inițiativei creatoare și a participării maselor la construcția economică și la conducerea vieții publice. Sporirea și întărirea continuă a rolului conducător al partidului este o *cerință legică* a procesului istoric de formare și dezvoltare a noii orînduiri, o lege a construcției socialiste și comuniste. Această legitate fundamentală a societății socialiste decurge din însăși esența construirii socialismului, societate care se înfăptuiește în mod conștient, și din însuși modul de a fi al partidului comunist, care își bazează întreaga activitate pe cunoașterea și folosirea legilor obiective de dezvoltare a societății. Partidul Comunist Român, ocupîndu-se în permanență de întărirea continuă a rolului său de conducător în toate domeniile de activitate politică, economică și social-culturală, aduce, implicit, o *contribuție prețioasă* la dezvoltarea teoriei socialismului științific cu privire la rolul partidului.

Pe măsura dezvoltării construcției socialiste, *rolul conducător al partidului crește*, exercitîndu-se în forme noi, superioare, *realizîndu-se dinăuntrul organismelor sociale, de stat și economice, al colectivelor de oameni ai muncii*. Caracteristic etapei actuale este faptul că acest rol se manifestă cu putere crescîndă în *toate* sferele vieții sociale. Conștient de înalta răspundere ce-i revine, partidul nostru perfecționează neîncetat modalitățile prin care își exercită rolul conducător în societatea socialistă. Tocmai capacitatea de a aplica creator socialismul științific, potrivit condițiilor specifice ale României, a generat și generează soluții teoretice noi date de partid multiplelor probleme pe care le ridică înaintarea țării pe calea socialismului.

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, Proiectul de Directive ale Congresului al XII-lea al partidului cu privire la planul cincinal 1981—1985 și liniile directoare pînă în 1990, Proiectul Programului de cercetare științifică și dezvoltare tehnologică pînă în 1990 și orientările principale pînă în anul 2000, Proiectul Programului de cercetare în domeniul energiei pînă în 1990 și orientările principale pînă în anul 2000, sînt rezultatul unei analize riguros științifice a tuturor condițiilor obiective și subiective care s-au creat în anii construcției socialiste, reprezintă o oglindire veridică a necesităților concrete ale dezvoltării țării noastre pe o treaptă superioară, un exemplu concludent de *oglindire conștientă* a cerințelor legilor obiective de dezvoltare a societății socialiste, un exemplu de necesitate istorică devenită conștientă.

Amploarea construcției socialiste, ridicată pe o treaptă superioară de aceste documente, complexitatea proceselor sociale, diversificarea vieții economice, științifice și culturale, dinamica conștiinței socialiste, participarea tot mai activă a întregului popor consolidează și amplifică rolul de forță conducătoare a Partidului Comunist Român în toate sferele vieții sociale.

Referindu-se la relația dialectică dintre partid și societate, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „Partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate și de la care radiază energia și lumina ce pun în mișcare și asigură funcționarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său, partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicule de energie și lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul națiunii noastre socialiste. Putem spune că partidul comunist îndeplinește rolul de centru vital al întregului nostru sistem social" [2]. Creșterea rolului conducător al partidului în socialism, în cadrul general al *sporirii rolului factorului subiectiv*, este *expresia cea mai pregnantă a schimbării fundamentale a raportului dintre spontan și conștient*, pe care o

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 643.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 314.

reclamă amploarea și complexitatea sarcinilor de făurire a noii orînduiri și de înfăptuire a obiectivului realist pe care și l-a propus țara noastră ca pînă în anul 1985 să depășească stadiul de țară în curs de dezvoltare și să se înscrie în rîndul țărilor cu un nivel mediu de dezvoltare economică, iar pînă în anul 1990 să se ridice la un nivel de dezvoltare economico-socială apropiat de cel al țărilor dezvoltate. Prin continuarea dezvoltării echilibrate și în ritm susținut a economiei, prin încorporarea rapidă a cuceririlor științei și tehnicii contemporane în producția materială, prin perfecționarea relațiilor de producție, ca și a întregii organizări a vieții sociale, partidul și statul nostru urmăresc să situeze economia națională pe acea treaptă în care societatea noastră, dispunînd de o bază tehnico-materială puternică, de o industrie și o agricultură modernă, să valorifice superior resursele naturale și umane, să realizeze o calitate nouă, superioară în întreaga activitate economico-socială, să obțină o înaltă productivitate a muncii, să devină considerabil mai bogată. Numai prin creșterea necontenită a bogăției sociale, care, cum se știe, reprezintă unul dintre atributele esențiale ale socialismului, condiționînd în cea mai mare măsură bunăstarea tuturor și însăși libertatea oamenilor și dezvoltarea personalității lor, poporul nostru va putea să se bucure de viața materială și spirituală pe care o merită.

Dezvoltarea ascendentă a țării noastre pe calea construcției socialismului, asigurarea unui caracter conștient, profund științific și realist acestei dezvoltări necesită : înțelegerea temeinică a cerințelor dezvoltării istorice a țării noastre spre socialism și, în același timp, a manifestărilor concrete ale acestor cerințe obiective pentru fiecare sector de activitate în parte ; stabilirea direcțiilor principale de dezvoltare a economiei naționale, pe baza unei analize profund științifice a condițiilor obiective și subiective existente ; îmbinarea principalelor sarcini economice, politice și organizatorice cu o clară viziune de perspectivă ; exercitarea unui control permanent și eficace asupra muncii organelor de stat și economice ; promovarea în toate domeniile de activitate a unor cadre de conducere competente, energice, harnice, organizatori buni care să înfăptuiască cu pricepere și cu consecvență sarcinile complexe ce le ridică înaintarea neabătută pe drumul construcției socialiste ; inițierea și aplicarea unor astfel de forme și modalități politice și organizatorice care să facă posibilă atragerea cît mai eficace a maselor la construcția economică și la conducerea treburilor obștești și de stat.

În elaborarea politicii sale, partidul pornește totdeauna de la interesele fundamentale ale poporului, de la studierea atentă a modului cum acționează legile economice obiective, de la analiza riguros științifică a condițiilor concrete din țara noastră, a sarcinilor construcției socialiste. Partidul unește dinamismul și perspectiva largă cu un realism profund și cu o fundamentare științifică, materialist-dialectică și istorică a planurilor pe care le elaborează. Într-o asemenea viziune este fundamentat și planul cincinal 1981—1985, al cărui *obiectiv fundamental* îl constituie, așa cum se arată în proiectul de Directive, continuarea înfăptuirii prevederilor Programului partidului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a țării spre comunism, intrarea societății românești într-o fază nouă, superioară a dezvoltării sale, în care vor avea loc afirmarea cu putere a revoluției tehnico-științifice contemporane în toate domeniile, accelerarea trecerii, pe baza acumulărilor cantitative obținute în cincinalele precedente, la o nouă calitate în întreaga activitate economico-socială, ridicarea pe o treaptă mai înaltă a gradului de bunăstare și civilizație al întregului popor, întărirea independenței și suveranității patriei noastre socialiste ; va continua procesul de dezvoltare armonioasă a întregii societăți, asigurîndu-se creșterea în ritm înalt a economiei naționale, a produsului social și venitului național, realizarea unui echilibru corespunzător între diferite ramuri și sectoare de activitate, amplasarea mai judicioasă a forțelor de producție pe teritoriu, înflorirea și mai puternică a științei, învățămîntului și culturii, perfecționarea tuturor raporturilor sociale, adîncirea democrației socialiste, afirmarea plenară a personalității umane. Pornind de la stadiul atins în dezvoltarea economiei românești, de la necesitatea asigurării tuturor mijloacelor și condițiilor pentru înfăptuirea neabătută a Programului partidului, planul cincinal pe perioada 1981—1985 are, totodată, în vedere fenomenele noi apărute în economia mondială — îndeosebi implicațiile prelungirii crizei economice și, mai ales, ale adîncirii crizei energetice —, precum și interdependența crescîndă dintre economiile naționale, rolul tot mai important ce revine în condițiile actuale extinderii cooperării economice și tehnico-științifice pe plan internațional.

Într-o concordanță deplină cu aceste cerințe legice obiective se afirmă realismul și profunzimea științifică a prevederilor proiectului de Directive care *reflectă cu fidelitate interesele vitale ale poporului* nostru.

Planul cincinal 1981—1985 este conceput tocmai într-o asemenea viziune, asigurînd continuarea pe o treaptă superioară a politicii de industrializare — factor hotărîtor al făuririi unei economii moderne, de înaltă eficiență, al valorificării superioare a întregului potențial material și uman al societății noastre. Este cert că dezvoltarea în continuare, în ritm susținut, a industriei va accentua influența ei pozitivă în toate planurile existenței

noastre sociale, implicit în domeniul dezvoltării noii conștiințe revoluționare a poporului. Remarcăm, ca element distinctiv al îmbunătățirilor de structură, dezvoltarea în ritm înalt a ramurilor de vîrf ale industriei, intensificarea procesului de restructurare a industriei, punîndu-se accentul pe sectoarele mici consumatoare de energie și materii prime. Pe ansamblu, industria se va dezvolta în ritmuri medii anuale de 9—10 la sută la valoarea producției nete și de 8—9 la sută la producție globală. Ramurile prelucrătoare de bază — metalurgia, construcțiile de mașini, chimia și industria bunurilor de consum vor deține la sfîrșitul cincinalului peste 90 la sută din producția industrială.

Aceste documente sînt însușite de milioane de oameni ai muncii din țara noastră ca o cauză vitală proprie, iar traducerea lor în viață, în mod liber, activ și creator, devine un scop al întregului popor. În felul acesta, necesitatea și libertatea în condițiile socialismului în țara noastră capătă o unitate indisolubilă, iar corelația dintre creșterea rolului conducător al partidului și dezvoltarea conștiinței socialiste capătă noi valențe,. mai ales de ordin practic, în sensul exercitării unei influențe mai puternice asupra dezvoltării și perfecționării continue a producției socialiste pe baza dezvoltării industriei și agriculturii.

Atît procesul de industrializare socialistă cît și dezvoltarea agriculturii oferă exemple clare de *interdependență dialectică* între condițiile obiective și factorul subiectiv. Planurile cincinale — expresie a politicii înțelepte și neabătute a partidului — evidențiază orientarea cu fermitate a societății noastre socialiste spre noi și însemnate progrese în direcția creșterii și modernizării aparatului de producție, a îmbunătățirii structurii economiei naționale, a ramurilor și subramurilor ei. Totodată, cunoscînd temeinic și folosind în mod conștient legile dezvoltării sociale, ținînd seama de dialectica modului de producție, de unitatea dezvoltării forțelor și relațiilor de producție socialiste, se va accentua procesul de dezvoltare intensivă, modernă a agriculturii, ca una din cele mai importante priorități ale viitorului plan cincinal, de care depinde însăși dezvoltarea industriei, a întregii economii naționale, ridicarea bunăstării întregului popor. Potrivit Proiectului de Directive, se va acționa cu fermitate pentru aplicarea cuceririlor științei agrozootehnice înaintate în vederea obținerii unor producții înalte în toate sectoarele vegetale și animale, pentru întărirea economico-organizatorică a tuturor unităților agricole și transformarea lor în puternice centre de producție organizate pe principii științifice. Statul manifestă o neslăbită preocupare pentru înzestrarea agriculturii cu mașini agricole moderne, îngrășăminte, semințe de soiuri valoroase, pentru pregătirea de cadre cu înaltă calificare și aplicarea cuceririlor științei în toate ramurile agriculturii. *Punerea în valoare a tuturor rezervelor de sporire a producției de care dispune agricultura, valorificarea condițiilor obiective, favorabile depind în măsură considerabilă de acțiunea factorilor subiectivi, de activitatea țărănimii, de organizarea temeinică, rațională pe baze științifice a muncii.* Aceste cerințe majore și-au găsit expresia în măsurile adoptate de conducerea partidului și statului nostru cu privire la îmbunătățirea organizării, conducerii și planificării agriculturii, a retribuirii muncii în unitățile agricole. S-au înființat consiliile unice agroindustriale de stat și cooperatiste, care au un rol hotărîtor în organizarea și desfășurarea unitară a întregii activități din agricultură în vederea accentuării caracterului intensiv al acesteia, a folosirii cu maximum de randament a mijloacelor de producție și a forței de muncă din această importantă ramură a economiei noastre naționale. Întreaga *energie creatoare* a țărănimii, a milioanelor de cooperatori, mecanizatori și a altor muncitori agricoli, a specialiștilor din agricultură, este concentrată spre accelerarea procesului de dezvoltare intensivă și modernizare a agriculturii, spre fructificarea mai largă a rezervelor de sporire a producției, pentru a asigura mărirea contribuției agriculturii la progresul întregii economii naționale, la creșterea venitului național și a nivelului de trai al poporului.

Reușita acestei acțiuni depinde în cea mai mare măsură de factorul subiectiv, de *îmbunătățirea și perfecționarea activității politico-economice și organizatorice* a organelor de partid și de stat, a organizațiilor obștești. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României din 4—5 iulie a.c. : „Am adoptat, într-o deplină unanimitate și unitate, toate documentele ce urmează să fie dezbătute în partid și de către întregul nostru popor ; am stabilit măsurile cu privire la pregătirea și desfășurarea Congresului al XII-lea al partidului. Acum este necesar să acționăm, în aceeași deplină unanimitate și unitate, în toate domeniile, pentru a asigura realizarea în cele mai bune condiții a sarcinilor ce ne revin" [3]. Acest lucru este pe deplin posibil

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare rostită la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, 4—5 iulie 1979, „Scînteia", nr. 11469, din 7 iulie 1979.

în condițiile în care, în ultimii ani, ca expresie a preocupărilor C.C. al P.C.R. pentru ridicarea permanentă a rolului conducător al partidului în construcția socialistă, *a crescut capacitatea organizatorică și educativă a organelor de partid și a consiliilor populare în conducerea economiei și culturii* și în rezolvarea problemelor locale în lumina intereselor generale ale economiei naționale, s-au îmbogățit experiența și calificarea cadrelor, s-a intensificat pe toate planurile activitatea de formare a omului nou în spiritul principiilor socialismului și comunismului, de dezvoltare multilaterală a conștiinței sale socialiste.

★

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră impune *dezvoltarea conștiinței socialiste* a oamenilor muncii, ridicarea ei pe o treaptă superioară, *caracteristică importantă a creșterii rolului factorului subiectiv, îndeosebi a rolului conducător al partidului.*

În actuala etapă a construcției socialiste, odată cu dezvoltarea și modernizarea bazei tehnico-materiale, odată cu maturizarea relațiilor de producție socialiste și cu perfecționarea formelor de conducere a vieții economico-sociale, cu adîncirea multilaterală a democrației orînduirii noastre, trebuie privită într-un mod *calitativ nou* și problema conștiinței socialiste, formarea și dezvoltarea acesteia constituind un proces complex, condiționat în desfășurarea sa de factori obiectivi și subiectivi. Un aspect esențial al acestei condiționări dialectice îl reprezintă faptul că sporirea rolului conducător al partidului se manifestă și prin activitatea din ce în ce mai intensă în direcția dezvoltării conștiinței socialiste a oamenilor muncii. Partidul nostru făurește concomitent atît premisele materiale cît și cele spirituale ale societății socialiste multilateral dezvoltate, premise aflate într-o unitate și interacțiune dialectică. Dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii reprezintă o legitate, impunîndu-se ca o caracteristică esențială a procesului construcției socialiste, *proces de creație istorică rațională*, care presupune participarea conștientă a celor mai largi mase ale poporului. „Dacă ne propunem să transformăm societatea, să transformăm omul, să cunoaștem tainele naturii și să o transformăm — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, apoi trebuie să ne propunem mai cu seamă să transformăm conștiința omului. Fără aceasta, nu putem transforma nici societatea" [4]. Prefacerile revoluționare sintetizate în victoria socialismului în țara noastră impun exigențe noi față de nivelul de conștiință și cultură al oamenilor muncii, generează cerințe noi de comportare în relațiile reciproce dintre oameni, în raportul dintre individ și societate, dintre cetățean și stat.

Partidul și statul nostru țin seama de faptul că în acest proces *factorul determinant* îl constituie *existența socială*. Ea este cea care determină *dezvoltarea conștiinței socialiste ca fenomen de masă*. Iar *veriga hotărîtoare* o constituie *activitatea socială, practica construcției societății socialiste multilateral dezvoltate*. Documentele partidului nostru subliniază necesitatea ca fiecare om al muncii să înțeleagă faptul esențial că fiecare în domeniul său de activitate trebuie să-și aducă din plin contribuția la dezvoltarea societății noastre, că nimeni nu poate trăi fără a participa cu întreaga sa capacitate la activitatea social-economică, culturală, politică. „Formarea omului nou — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să pornească de la adevărul binecunoscut după care munca, activitatea socială utilă constituie factorul determinant în formarea conștiinței socialiste, în educarea morală și politică a maselor" [5]. O însemnătate primordială în această privință are antrenarea maselor de oameni ai muncii la întrecerea socialistă. Întrecerea pentru creșterea productivității muncii, pentru o înaltă calitate a producției, pentru sporirea eficienței activității economice, grija pentru apărarea și dezvoltarea avutului obștesc, situarea pe primul plan a intereselor generale ale societății, creșterea răspunderii pentru angajamentul asumat și pentru munca întregului colectiv, conștiința datoriei obștești, tendința de autodepășire permanentă, spiritul critic față de activitatea proprie și față de activitatea celorlalți etc. toate acestea devin tot mai mult fenomene de masă.

Cointeresarea materială a oamenilor muncii în rezultatele activității lor constituie o mare forță în opera de făurire a conștiinței socialiste. Experiența țării noastre în construcția socialistă, în dezvoltarea industriei, agriculturii, în toate domeniile, demonstrează necesitatea respectării consecvente a principiului cointeresării materiale — pîrghie puternică pentru creșterea producției și productivității muncii, ridicarea pregătirii profesionale și întărirea disciplinei în muncă.

Întreaga activitate educativă a partidului are la bază principiile eticii și echității socialiste, conform cărora fiecare primește de la societate în raport cu contribuția concretă adusă la progresul patriei, combătîndu-se tendința unora de a subordona interesele generale

[4] *Ibidem.*

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 64.

ale societății intereselor particulare, înguste, de a da societății cît mai puțin și de a pretinde de la ea cît mai mult. În spiritul eticii și echității, partidul veghează permanent la realizarea unui raport just între veniturile diferitelor categorii de oameni ai muncii și, totodată, la aplicarea riguroasă, în toate sectoarele, a principiilor socialiste de cointeresare materială. Aplicarea consecventă de către partidul nostru a principiului socialist al repartiției după cantitatea și calitatea muncii depuse contribuie la dezvoltarea noii atitudini față de muncă, ajută la înrădăcinarea convingerii politice asupra unității dintre interesele generale ale întregii societăți și cele personale ale fiecărui om al muncii, contribuie la dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor populare. Concepția filozofică despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric — a pătruns adînc în conștiința poporului muncitor și acționează puternic asupra proceselor obiective de dezvoltare a societății socialiste, contribuie din plin la desfășurarea lor, la activizarea tuturor forțelor sociale în prefacerile revoluționare din țara noastră. Totodată, se afirmă și se dezvoltă tot mai mult *trăsăturile morale ale omului nou*, atitudinea socialistă față de muncă și față de proprietatea socialistă, patriotismul socialist și devotamentul nemărginit față de cauza socialismului. „În viziunea noastră — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — omul nou, constructor al socialismului și comunismului, trebuie să fie stăpîn pe cele mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuți politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creație, prin îndrăzneală în gîndire și acțiune, prin cutezanță în promovarea noului în întreaga viață socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii și echității socialiste, prin hotărîrea de a lupta cu abnegație și vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluționare, a integrității și suveranității patriei, a cauzei comunismului în patria noastră" [6].

★

O altă caracteristică deosebit de importantă a dialecticii creșterii rolului conducător al partidului și a dezvoltării conștiinței socialiste o constituie faptul că partidul nostru intervine în mod activ, prin *întreaga muncă politico-educativă* pe care o desfășoară, pentru a limita cît mai mult rămînerea în urmă a conștiinței socialiste și lupta pe toate căile pentru ca ea să fie la înălțimea cerințelor construcției socialiste. În această privință, tovarășul Nicolae Ceaușescu evidențiia, cu deosebită profunzime și actualitate, necesitatea ca în activitatea de dezvoltare a conștiinței socialiste „să nu ne mai închinăm în mod fatalist în fața tezei că conștiința rămîne în urma dezvoltării bazei materiale, ci să înțelegem că, dezvoltînd baza materială, avem posibilitatea — și trebuie să facem — ca conștiința să se ridice la nivelul bazei materiale, și chiar să devină ea însăși o forță materială mobilizatoare, în stare să călăuzească întrega noastră activitate, să lumineze calea poporului nostru spre societatea socialistă multilateral dezvoltată, spre comunism" [7]. Munca educativă politică, ideologică și culturală desfășurată de partid, de statul socialist, de organizațiile de masă, constituie un factor de însemnătate principială în dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii. „Iată de ce — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — activitatea politico-educativă, de formare a omului nou, este o problemă esențială; de aceea am și înscris-o în Directive. La Congres ea va trebui să-și găsească tratarea corespunzătoare. Și în activitatea în acest domeniu trebuie să se producă trecerea la o calitate nouă" [8]. În lumina programului partidului, a documentelor ce figurează pe ordinea de zi a celui de-al XII-lea Congres, partidul nostru se ocupă îndeaproape de dezvoltarea relațiilor noi socialiste dintre oameni, de înrădăcinarea principiilor eticii comuniste și echității socialiste, promovează un spirit combativ împotriva concepțiilor mistice, retrograde, a ideologiilor străine, a mentalităților înapoiate care contravin normelor de conviețuire în societatea noastră. Așa cum precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, „să fim mai activi în afirmarea concepțiilor noastre filozofice, revoluționare despre lume și societate, să fim mai combativi, să nu închidem ochii sau să lăsăm cale liberă diferitelor concepții retrograde, înapoiate" [9].

Dintre numeroasele aspecte și laturi ale educației socialiste vom sublinia, aici, cîteva pe care le socotim esențiale. Precizînd liniile directoare ale activității de educație revoluționară, socialistă, în noua etapă, documentele partidului nostru au subliniat în repetate rînduri faptul că nivelul actual al societății noastre impune ridicarea pe o treaptă și mai înaltă a cunoștințelor de cultură generală,

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. cit., p. 96—97.

[7] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, p. 442—443.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare rostită la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, din 4—5 iulie 1979, idem.

[9] *Ibidem*.

științifice și tehnice ale tuturor cetățenilor patriei, concomitent cu dezvoltarea conștiinței lor politice și etice, a civismului lor socialist. În condițiile în care întreaga activitate socială trebuie să se ridice la un înalt nivel calitativ, să fie în cel mai înalt grad social-eficientă, superficialitatea, nepriceperea și indisciplina sînt păgubitoare pentru întreaga societate și, prin urmare, intolerabile. În viziunea partidului nostru, mersul înainte al societății noastre este condiționat de competența și responsabilitatea, de priceperea și devotamentul cu care fiecare om al muncii își îndeplinește sarcinile ce-i revin în sistemul diviziunii sociale a muncii și în activitatea obștească. La baza acestei concepții stă ideea fundamentală că socialismul se bazează pe știință, pe cultură, că orînduirea noastră socială, spre a-și afirma în practică superioritatea asupra capitalismului, trebuie să-și integreze organic tot ceea ce este mai înaintat în creația umană contemporană, materială și spirituală. Pe bună dreptate accentua tovarășul Nicolae Ceaușescu, la Plenara C. C. al P.C.R. din 4—5 iulie 1979, că toți avem nevoie să învățăm, dacă vrem să ne îndeplinim în bune condiții sarcinile încredințate într-un domeniu sau altul, inclusiv în producție. „Fără a învăța — arăta secretarul general al partidului —, fără a fi la zi cu noile cunoștințe într-un domeniu sau altul, nimeni nu-și poate îndeplini cum trebuie datoria" [10].

Totodată, în cadrul activității ideologice trebuie să se demonstreze cu rigoare științifică, pe multiple planuri, că societatea capitalistă bazată pe exploatarea omului de către om, pe inegalitate, pe împărțirea lumii în bogați și săraci și-a încheiat misiunea istorică, nu mai corespunde stadiului actual de dezvoltare. În activitatea teoretică trebuie să se insiste mai mult, în spiritul unei abordări creatoare, asupra unor probleme cum sînt: fundamentarea căilor de transformare revoluționară a societății; perfecționarea continuă a raporturilor umane și general sociale, a instituțiilor și mecanismelor politice de stat și obștești, în spiritul democratismului și al umanismului socialist; îmbunătățirea activității școlii, a învățămîntului de toate gradele, care cuprinde practic întregul tineret și o parte a populației adulte etc.

În activitatea de formare a omului nou, a conștiinței socialiste, un rol deosebit de important revine literaturii și artei, chemate să contribuie la afirmarea, în forme specifice, a concepției noastre revoluționare despre lume și viață, precum și muncii cultural-educative în rîndul tuturor categoriilor sociale din țara noastră, inclusiv în rîndul naționalităților conlocuitoare, ținîndu-se seama de schimbările petrecute în structura socială, de ridicarea nivelului de cultură al populației, acordîndu-se o mai mare atenție atragerii largi a intelectualității la aceste acțiuni.

În fine, trebuie permanent avut în vedere faptul că întreaga activitate ideologică, politică, educativă are drept țel promovarea fermă a umanismului societății noastre, umanismul socialist. Acționînd pentru afirmarea deplină în viața socială a principiilor eticii și echității socialiste, pentru realizarea unor raporturi noi între oameni, bazate pe respect și colaborare, partidul asigură, totodată, pătrunderea în toate sferele vieții sociale, a înaltelor principii ale socialismului și comunismului, ale relațiilor noi dintre oameni, contribuind la omogenizarea orînduirii socialiste, la înaintarea fermă pe drumul comunismului.

Conducerea partidului subliniază necesitatea combaterii tendinței greșite de înțelegere unilaterală, simplistă a activității educative, respinge practica repetării unor teze politice schematice sau a unor lozinci cu caracter general, precum și reducerea acestei activități la însușirea unor cunoștințe tehnico-științifice, culturale. În această concepție, nivelul politic nu poate fi privit detașat de pregătirea cultural-științifică și profesională, care se împlinește în strînsă unitate cu calitățile politico-morale înaintate, cu făurirea unor atitudini și deprinderi comuniste de viață și de muncă. Cunoștințele de specialitate nu sînt suficiente în sine și nu ne conduc în mod spontan la o concepție științifică despre lume; ele se cer sădite în terenul fertil al unui mod de gîndire înaintat, al filozofiei noastre materialist-dialectice.

Ca urmare a transformărilor ce au loc în viața materială a societății, precum și a muncii ideologice și politico-educative desfășurate de partid se produc mari *schimbări în profilul spiritual al oamenilor muncii*. Politica partidului este pe deplin împărtășită de întregul popor, care muncește cu atașament și convingere pentru înfăptuirea ei, ceea ce permite partidului să-și exercite rolul său conducător cu o forță și o competență și mai mare. Profunda înnoire spirituală a societății noastre, conștiința nouă, socialistă, se reflectă în idealul de viață al poporului, în faptul că membrii societății noastre și-au legat pentru totdeauna destinul de idealul socialismului. Dealtfel, obiectivul fundamental pe care-l vizează întreaga muncă politico-educativă constă tocmai în intensificarea participării comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii, a întregului partid și popor la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, operă care presupune atît ridicarea gradului de civilizație materială a României, cît și formarea unui om nou, cu înaltă conștiință socialistă.

[10] *Ibidem.*

Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, rolul activității politice și ideologice nu este doar de a populariza și explica politica partidului, ci, în primul rînd, de *a mobiliza masele* la traducerea ei în viață. Devotamentul pentru cauza socialismului, avîntul în muncă, energia și abnegația în îndeplinirea sarcinilor, înaltul spirit de răspundere față de îndatoririle sociale, activa participare la rezolvarea problemelor obștești, frăția indestructibilă dintre oamenii muncii de diferite naționalități, au devenit trăsături caracteristice ale constructorilor societății noastre socialiste.

Rezultatul practic de o însemnătate extrem de mare al creșterii conștiinței și responsabilității oamenilor muncii este *sporirea continuă a activității și inițiativei lor creatoare* în rezolvarea sarcinilor pe care construcția socialistă le pune în fața lor. Aceasta înseamnă *creșterea continuă și impetuoasă a rolului factorului subiectiv*. Între nivelul de dezvoltare a conștiinței socialiste și întărirea rolului factorului subiectiv există o strînsă împletire, o condiționare și o influențare reciprocă. *Dezvoltarea conștiinței socialiste contribuie hotărîtor la creșterea și întărirea continuă a rolului factorului subiectiv, și în primul rînd la sporirea rolului Partidului Comunist Român.*

Creșterea rolului conducător al partidului și dezvoltarea conștiinței socialiste *se vor accentua și mai mult* în întreaga perioadă pe care o străbatem, iar în condițiile dezvoltării continue a formelor democratice de conlucrare a partidului cu masele largi ale poporului, de dezbatere politică a liniei sale politice, a programului său, *activitatea partidului se va împleti tot mai strîns cu viața și activitatea întregului popor*. În realizarea acestei perspective, un rol important revine dezvoltării puternice a conștiinței socialiste a poporului. Așa cum se precizează în Programul partidului: „Ridicarea treptată a conștiinței maselor largi populare la nivelul conștiinței și responsabilității sociale a membrilor partidului, contopirea pînă la urmă, din punct de vedere al conștiinței, a celor fără de partid cu membrii partidului vor duce la contopirea partidului cu masele. Aceasta va însemna un salt calitativ uriaș în dezvoltarea societății"[11]. Acest proces, care se va încheia în societatea comunistă deplină, trece în mod obligatoriu prin întărirea și dezvoltarea la cel mai înalt nivel a rolului conducător al partidului în societate, prin întărirea unității întregului popor în jurul partidului, prin ridicarea conștiinței generale a maselor populare și participarea tot mai activă a poporului la edificarea socialismului și comunismului în România.

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 112.

# DEMOCRAȚIA, UMANISMUL REVOLUȚIONAR, DREPTURILE ȘI LIBERTĂȚILE UMANE ÎN SOCIALISM

DE

ION FLOREA, ALEXANDRU TĂNASE, VICTOR DUCULESCU

Socialismul, democrația și umanismul formează o unitate dialectică indestructibilă. Lărgirea continuă a democrației socialiste, a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului reprezintă o coordonată esențială a perfecționării noii societăți, a modului de conducere a acesteia. Socialismul realizează în practică democrația reală și umanismul autentic, creează condițiile emancipării totale a omului și ale dezvoltării multilaterale a personalității sale, instituie o calitate superioară a vieții, făurește un nou sistem de valori care dau sens și umanizează relațiile sociale, omul și colectivitatea în care trăiește.

1. Noul tip de democrație instaurat de orînduirea socialistă este superior oricărui gen anterior de democrație, în primul rînd, prin conținutul relațiilor de producție și sociale, bazat pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producție, pe raporturi de alianță, radical diferite de cele antagoniste, între clase, între acestea și puterea de stat, pe principii și valori superioare, specifice socialismului. Lichidarea proprietății privat-capitaliste și, ca o consecință, a exploatării omului de către om conduce la instituirea unor relații superioare, profund umane de egalitate, colaborare și ajutor reciproc între

toți membrii societății, care, fiind deopotrivă producători, proprietari și beneficiari ai avuției naționale, făuritori ai progresului material și spiritual al țării, devin, pentru prima dată în istorie, conducători ai destinelor țării, ai propriului lor destin individual ca urmare a afirmării democratismului socialist, a garantării pe plan economic, social și juridic a drepturilor și libertăților de care se bucură.

Democrația socialistă este net superioară democrației burgheze prin însăși esența ei, ca *modalitate de realizare a puterii poporului*, prin trăsăturile pe care le afirmă. După cum se știe, democrația burgheză pune accentul îndeosebi pe *forma* de guvernare, iar nu pe *conținutul* puterii politice, cu scopul de a disimula caracterul său limitat de clasă, ca expresie a dominației politice și economice a clasei capitaliste. Reflectînd în mod specific aceste interese, ideologia și politologia burgheză dau prioritate, în plan teoretic, aspectelor formale ale exercitării puterii politice, făcînd abstracție de cele mai multe ori de conținutul puterii de stat, de esența și finalitatea de clasă a instituțiilor și organismelor sale.

Democrația socialistă se înfățișează, pe de o parte, ca *ansamblu de instituții și organizații sociale cu caracter statal și obștesc*, integrate structural și funcțional într-un sistem unitar — *sistemul democrației socialiste*, iar pe de altă parte, ca *ansamblu de principii și norme democratice* aflate la baza activității sociale în toate domeniile, cum sînt : centralismul democratic, autonomie locală, rolul conducător al clasei muncitoare, conducerea colectivă și participarea efectivă a maselor, a producătorilor la conducerea unităților economico-sociale, autoconducerea socialistă, unitatea indisolubilă dintre democrație, libertate, responsabilitate socială și legalitate, realizarea umanismului revoluționar.

Democrația socialistă se înfățișează totodată ca un *sistem larg de drepturi și libertăți cetățenești* în domeniul economic, politic, social-cultural și uman. Superioritatea democratismului socialist se exprimă prin garantarea acestor drepturi și libertăți, prin apărarea cetățeanului de orice forme de încălcare a drepturilor și libertăților sale. Prin aceasta, democrația socialistă are un caracter real, nemărginindu-se doar să proclame în mod formal drepturile și libertățile cetățenești, ci urmărește realizarea lor în fapt, asigurarea condițiilor materiale și organizatorice de înfăptuire și lărgire a acestora.

O caracteristică esențială a democrației noastre socialiste o constituie *unitatea dintre dimensiunea politică, economică și socială*. Aceasta o diferențiază, de asemenea, net de democrația burgheză, punînd în evidență superioritatea ei. Căci, oricît de evoluat ar fi regimul democratic dintr-o țară capitalistă sau alta, atît timp cît puterea economică se menține în mîinile claselor exploatatoare, nu este posibilă o democrație economică largă, oamenii muncii neputînd determina politica economică și finalitățile ei, chiar dacă această situație este mascată printr-un sistem de „coparticipare".

Democrația socialistă și participarea efectivă a maselor la conducerea societății nu se realizează însă de la sine ca un proces automat, ea nu rezultă nemijlocit din structura economică și socială a noii orînduiri, ci ca un demers istoric conștient, complex, fiind rezultatul unei vaste activități desfășurate de partidul revoluționar al clasei muncitoare pentru perfecționarea cadrului organizatoric și instituțional, pentru rezolvarea contradicțiilor sociale care apar, acționînd în direcția ridicării continue a nivelului de pregătire și de conștiință a oamenilor muncii, a activismului lor politic și a responsabilității acestora. Apar, de aceea, cu totul neîntemeiate aserțiunile diverșilor autori occidentali care opun știința și competența tehnică democrației și vorbesc despre o puternică incompatibilitate între raționalitatea tehnico-științifică și introducerea principiilor democratice în activitatea de conducere. Așa de pildă, adepții teoriilor elitiste și tehnocratice apreciază că civilizația tehnică actuală ar determina un caracter atît de complex și delicat al deciziilor, încît acestea ar fi dificil, ba chiar imposibil de luat cu participarea și consultarea maselor, iar obiectivul participării ar deveni în condițiile revoluției științifico-tehnice contemporane iluzoriu, imposibil de realizat. O asemenea pretinsă incompatibilitate este proprie, desigur, societății capitaliste, tendințelor ei de tehnocratizare și birocratizare continuă a vieții politice și economice. Socialismul a demonstrat cu prisosință că poate rezolva în mod optim o asemenea contradicție, care este, desigur, reală, și — potențial — poate pune în pericol participarea maselor la conducere. În orînduirea socialistă, factorii politici folosesc democrația atît ca o pîrghie a raționalizării și perfecționării activităților economico-sociale, cît și ca un mijloc pentru ridicarea nivelului general de pregătire și cultură al întregului popor, pentru perfecționarea stilului democratic în activitatea cadrelor de conducere.

Procesul rapid de modernizare și perfecționare continuă a economiei, a întregii vieți politice și sociale s-a desfășurat în țara noastră în deplină unitate cu cel al lărgirii cadrului de participare democratică a maselor la luarea deciziilor, atît la locul de muncă — în uzine, cooperative agricole de producție, instituții, cît și pe plan local, de ramură și la nivel național. Ca urmare a aplicării consecvente a strategiei partidului de atragere a clasei muncitoare, a țărănimii, a intelectualității, a tuturor cetățenilor la guvernarea țării, la conducerea și gospodărirea localităților și unităților econo-

mice și sociale s-a creat un larg sistem organizațional și instituțional democratic, original, unic în felul său, în care diferitele organisme democratice se îmbină într-un tot unitar, armonios și se completează reciproc, asigurînd participarea efectivă a oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, la conducerea societății socialiste la toate nivelele și în toate verigile ei micro- și macrosociale.

Ca expresie a acestei preocupări metodice și consecvente, în toate unitățile economico-sociale funcționează organisme de conducere colectivă formate în cea mai mare parte din muncitori, care au acumulat deja o bogată experiență, iar adunările generale ale oamenilor muncii s-au impus ca prestigioase forumuri ale democrației noastre socialiste în plan economic și social.

La nivel național s-au instituit în ultimii ani o serie de forumuri democratice naționale care se convoacă cu regularitate, cum ar fi: Congresul Consiliilor oamenilor muncii, Congresul consiliilor populare, Congresul consiliilor de conducere ale unităților agricole socialiste, al întregii țărănimi, Congresul educației și învățămîntului, cu organisme democratice permanente de conducere. Totodată, au apărut și funcționează în sistemul organizării noastre politice și democratice unele organisme care întrunesc atît caracteristicile unor organe de stat, cît și de partid și obștești, îndeplinind atît funcții politice pe linie de partid, cît și funcții executive pe linie de stat. Ele sînt, totodată, prin componența lor, forumuri democratice, larg reprezentative, cu caracter deliberativ, cum sînt: Consiliul Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale, Consiliul Organizării Economico-Sociale, Consiliul Central de Control Muncitoresc, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Consiliul Național pentru Știință și Tehnologie ș.a.

Întreg acest *sistem democratic complex* slujește aceluiași țel: *asigurarea celui mai larg acces al maselor la conducerea societății*, la luarea deciziilor, în fond la realizarea puterii politice de către popor nu numai prin reprezentanți, ci și printr-o participare directă la conducerea tuturor domeniilor vieții sociale. În acest fel sînt create condițiile de exercitare optimă a drepturilor și libertăților cetățenești, de manifestare multilaterală a personalității umane, de afirmare a principiilor socialismului, ale echității și umanismului. Problema care se pune în etapa actuală, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale, care a adoptat proiectele documentelor ce se vor dezbate la Congresul al XII-lea al partidului, este de a asigura perfecționarea și funcționarea în cele mai bune condiții a acestor organisme, pentru ca ele „realmente să poarte răspunderea deplină pentru întreaga activitate din fiecare domeniu, din fiecare unitate" [1].

Dezvoltarea democrației socialiste, concepută ca un proces continuu, constituie cadrul potențării rolului maselor populare în creația *istorică conștientă, în făurirea liberă a unui* viitor fericit, așa cum ele și-l doresc, al exercitării suveranității poporului atît în dimensiunile interne, cît și externe ale puterii sale în statul socialist. De aceea, *formele reprezentative ale democrației* trebuie să se împletească în modul cel mai strîns în viziunea partidului nostru, cu cele ale *democrației participative directe*, nemijlocite.

În același timp, democrația socialistă se afirmă ca un proces *multilateral*, cuprinzînd funcțional nu numai domeniul politic, al relațiilor sociale, al realizării egalității depline în drepturi, dar incluzînd ca o componentă esențială accesul nestingherit, fără nici o discriminare, la valorile culturii și științei, la întreaga viață social-politică și culturală a țării.

Pe planul culturii și învățămîntului, democrația se concretizează atît în accesul larg al maselor la valorile culturii, cît și în posibilitatea ca ele să devină creatoare de cultură.

În domeniul învățămîntului, de pildă, *domeniu principal al culturii și civilizației* socialiste, caracterul democratismului se afirmă atît prin gratuitatea acestuia, prin caracterul său *deschis* pentru toții fiii oamenilor muncii, cît și prin afirmarea în viața unităților de învățămînt de orice fel a principiilor democrației *socialiste, prin instituirea unor forme de* conducere colectivă a acestora, cu participarea largă a personalului didactic, a elevilor și studenților, a organizațiilor de tineret, a reprezentanților oamenilor muncii și părinților. Prin noua lege a educației și învățămîntului s-a instituit Congresul educației și învățămîntului ca un larg forum democratic în conducerea acestui domeniu al civilizației și culturii socialiste. Primul Congres al educației și învățămîntului, care urmează să aibă loc, va marca un moment important în viața democratică a țării, în instituționalizarea unui larg sistem democratic în întregul învățămînt.

O etapă importantă în evoluția democrației socialiste în țara noastră cu profunde implicații în toate domeniile vieții economice, politice și sociale o reprezintă trecerea, de la începutul anului 1979, la aplicarea sistemului *autoconducerii și autogestiunii întreprinderilor*,

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, 4—5 iulie 1979, București, Edit. politică, 1979, p. 24.

*a altor unități economice și administrativ-teritoriale.* Prin această măsură de importanță istorică pentru progresul nostru democratic și politic se rezolvă contradicția care apăruse la un moment dat între cadrul democratic larg realizat și mecanismul economic prea centralizat, rigid, învechit, foarte complicat. Instituirea autoconducerii și autogestiunii în țara noastră vor duce la creșterea puterii de decizie autonomă și a răspunderii directe a colectivelor de oameni ai muncii, a organelor colective de conducere în soluționarea diferitelor probleme începînd cu stabilirea planului, încheierea contractelor, alcătuirea bugetului de venituri și cheltuieli, participarea oamenilor muncii la beneficii. Adoptarea sistemului autoconducerii și autogestiunii în activitatea unităților economice, perfecționarea lui continuă în viitor, marchează o etapă superioară în dezvoltarea democrației socialiste, în lărgirea participării conștiente a clasei muncitoare, a țărănimii și a celorlalți oameni ai muncii la buna gospodărire a avuției materiale, la sporirea acesteia, la conducerea economico-socială.

Recenta Plenară comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României a adoptat noi măsuri menite să ducă la consolidarea democrației de partid și sociale, iar Congresul al XII-lea al partidului va marca un moment important în progresul și perfecționarea democrației socialiste în țara noastră, în perfecționarea întregii societăți. La Plenară s-au adoptat măsuri menite să adîncească democrația de partid, „creînd condiții pentru participarea largă a comuniștilor, a tuturor membrilor de partid, la adoptarea hotărîrilor, la înfăptuirea politicii generale a partidului în toate domeniile de activitate" [2]. Astfel, s-au adoptat criterii precise pentru alcătuirea Comitetului Central, prevăzîndu-se alegerea, la nivelul numeric actual al partidului, a unui membru al Comitetului Central la 12 000 comuniști și a unui supleant la 18 000 de membri ai partidului, asigurîndu-se o reprezentare proporțională în toate zonele și județele țării. Asemenea criterii s-au stabilit și pentru alegerea organelor județene, orășenești și comunale de partid, pentru a evita orice încălcare a normelor și regulilor democratice de partid.

2. Democrația socialistă reprezintă, totodată, cadrul politic al realizării în fapt a principiilor *umanismului revoluționar*, al construirii și funcționării unor relații economice, sociale și politice cu adevărat umane, care să situeze în centrul lor omul, libertatea și fericirea sa. Introducerea formelor și metodelor democratismului socialist în funcționarea tuturor organismelor sociale și de conducere și perfecționarea lor continuă constituie însăși modalitatea prin care se armonizează relațiile sociale dintre oameni, dintre indivizi și societate, dintre membrii colectivităților umane la nivel micro și macrosocial și conducerile acestora. Numai într-un cadru larg democratic se pot crea condițiile propice manifestării plenare a personalității umane, ale valorificării din plin a capacităților sale creatoare, ale înfloririi culturii, artei și științei, ale progresului multilateral al societății socialiste. „Democrația socialistă — arăta în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu — (...) este o expresie a umanismului revoluționar, care concepe realizarea fericirii personale în cadrul făuririi fericirii întregului popor" [3]. Democrația socialistă transpune în fapt umanismul în domeniul conducerii politice a societății, în funcționarea acesteia.

Noul umanism a apărut, cum se știe, mai întîi în plan ideologic, ca umanism teoretic marxist, ca resort și componentă a *conștiinței critice* în raport cu realitățile lumii capitaliste, ca proiect științific fundamental de reconstrucție viitoare radicală a lumii omului, a transformării ei dintr-o „vale a plîngerii" pentru cei exploatați, într-o lume mai dreaptă și mai umană. Noutatea umanismului revoluționar constă în depășirea acelei rupturi din cîmpul umanului și în îmbinarea, într-o unitate de nedespărțit, a laturii *individuale*, îndreptată împotriva oprimării individului, cu latura *socială, obiectivă, materială* și a conștiinței *morale* a mecanismelor necesității cu cele mai noi ipostaze ale *libertății*, a prosperității colectivității, cu bunăstarea și perfecționarea individului, cu prețuirea omului atît ca socialitate, cît și ca individualitate.

În viziunea partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, și în lumina practicii sociale din țara noastră, noul umanism depășește faza dezideratelor pioase, afirmate doar în sfera idealului, fiind simultan un *umanism al gîndului și al faptei*, socialismul *umanizînd* deopotrivă *lumea lucrurilor*, a relațiilor sociale și a *facultăților subiective* ale omului. Ca și democratismul orînduirii noastre, care se afirmă multidimensional, *umanismul revoluționar* este, în viziunea partidului nostru, un *umanism integral*, fiind un atribut al activității social-economice, politice și ideologice-culturale, într-un cuvînt, al întregii *practici sociale*. Noul umanism realizează depășirea radicală a antinomiilor civilizației capitaliste contem-

[2] *Ibidem*, p. 26.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul consiliilor populare județene și al președinților consiliilor populare municipale, orășenești și comunale*, 4 februarie 1976, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol 12, București, Edit. politică, 1976, p. 419—420.

porane, manifestate între *dezvoltarea economică* și *subdezvoltarea morală*, între *mediul tehnic* și *tabla de valori* ideală, între *puterile materiale ale tehnicii* și *forța spirituală* a omului, între *tehnicizarea omului* și *umanizarea tehnicii*. El presupune o nouă *realitate tehnică* și o nouă *realitate umană*.

*Umanismul socialist* se afirmă, desigur, în primul rînd ca un *umanism al muncii* și *al sistemului nostru economic*, dar fiind *integral* se afirmă *plenar* și în planul *relațiilor politice, sociale, al vieții culturale*.

Munca eliberată de exploatare realizează cel de-al doilea mare *salt ontologic* în istoria umanității, primul fiind realizat inițial tot datorită muncii și care a dus la apariția omului, a societății. Însești noțiunile de eficiență și randament dobîndesc un conținut calitativ nou, referindu-se nu numai la funcționarea optimă a *sistemului tehnic*, avînd ca rezultat cantitatea și calitatea produselor, dar și la instituirea unor modele optime de perfecționare umană, avînd ca rezultat calitatea materială și spirituală a vieții.

Umanismul revoluționar este un *umanism al scopurilor și mijloacelor în același timp*; mijloacele nu se mai opun scopurilor, armonizîndu-se și adecvîndu-se unele altora. El este orientat cu precădere spre prezent și viitor, prefigurînd și acționînd efectiv pentru perfecționarea continuă a omului și a societății, pentru realizarea fericirii și libertății umane.

Umanismul socialist se afirmă plenar și în domeniul relațiilor politice, pe tărîmul participării democratice a maselor la conducerea societății, la realizarea drepturilor și libertăților umane. Umanismul muncii și al relațiilor economice se armonizează cu umanismul relațiilor sociale, politice și internaționale.

Dar socialismul realizează, totodată, o revoluție a însăși esenței umane. Ideea de bogăție umană capătă un nou conținut, fiind emancipată de instinctul de posesiune și corelată cu o scară de valori care neagă înstrăinarea economică și morală, deschide calea dezalienării complete a omului. Această revoluție la nivelul esenței umane implică eliberarea omului de exploatarea și asuprirea socială și națională, dezalienarea economică, politică și religioasă, transformarea statutului existențial al omului, crearea unui nou mediu axiologic în permanentă îmbogățire și diversificare.

Progresul *economic, social* și *cultural* are ca efect și urmărește diferențierea și diversificarea polivalentă a oamenilor, manifestarea lor multilaterală, ca personalități creatoare.

Socialismul multilateral dezvoltat și mai ales comunismul ca etapă superioară vor duce la suprimarea condițiilor care îl obligă pe om să fie sclavul propriilor sale trebuințe materiale, al propriilor sale nevoi economice. Aceasta înseamnă că *bogăția sau mizeria, trebuința, nevoia, interesul* dobîndesc cu precădere o *semnificație etică*, de ordin spiritual. Căci omul *bogat* nu va mai fi, așa cum arăta încă Marx, cel ce *are* cît mai mult în sfera economicului ci cel ce *este* cît mai mult ca *personalitate* în sfera muncii creatoare, a spiritului. Sărăcia omului se convertește într-o sărăcie morală interioară, iar bogăția, dobîndind și ea o semnificație umană, socială și spirituală este condiționată de bogăția relațiilor sociale și interumane. Prinde tot mai mult contur în condițiile societății noastre, ca expresie a largului democratism al vieții social-politice și culturale, ideea marxistă despre realizarea „omului total", a formării unei personalități multidimensionale. Îmbinînd *democrația culturii*, ca acces liber și echitabil la valorile spirituale, cu *democrația participativă*, cu larga participare la însuși actul creator de civilizație și cultură, omul se creează pe sine, pe un plan superior, ca personalitate creatoare, — nu însă ca excepție, ca individualități rarisime —, ci în proporții sociale de masă.

Democratismul socialist constituie, din acest punct de vedere, cadrul de umanizare a relațiilor sociale și politice, de manifestare a încrederii și exigenței societății față de membrii ei, de potențare a calităților creatoare și de proliferare a valorilor pozitive, a celor care dau sens autentic utilității și vieții individului și activităților sale și deschide drum liber împotriva oricăror discriminări de ordin social, național sau de altă natură. Calitățile umane intrinseci — munca, creația materială și spirituală, contribuția efectivă la progresul și dezvoltarea socială, promovarea principiilor eticii și echității socialiste, a umanismului — spre realizarea cărora tinde socialismul ca umanism practic, real, devin criteriile de apreciere și promovare a omului în societate, indici ai calității vieții și civilizației socialiste, ai întregului progres.

3. În plan democratic, socialismul dă expresie umanismului deplin și prin aceea că garantează drepturile și libertățile cetățenești și umane fundamentale, fără de care dezvoltarea omului ar fi de neconceput. Democrația socialistă constituie tocmai cadrul afirmării și dezvoltării personalității, al drepturilor și libertăților umane.

În concepția Partidului Comunist Român, *conținutul nou al puterii politice*, precum și *relațiile sociale socialiste constituie principala garanție a înfăptuirii drepturilor și libertăților umane*, cadrul optim pentru afirmarea liberă a creativității umane, a demnității și valorii oamenilor, pentru manifestarea lor ca participanți activi și conștienți la opera de construire a socialismului și comunismului. În doctrina politică românească, marcată de contribuția hotărîtoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, *garan-*

*țiile de ordin economic, politic și social materializează conceptul socialist de drepturi ale omului*, proiectează multiplele lor semnificații și implicații pe planul vieții sociale și politice.

„Concepția noastră despre democrație — și, în acest context, despre drepturile omului — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în Expunerea ținută în fața activului central de partid și de stat la 3 august 1978 — pornește de la necesitatea asigurării deplinei egalități între oameni, a realizării unor relații economice și sociale echitabile, care să permită fiecărui cetățean să ducă o viață demnă, de la accesul liber la învățămînt, cultură, știință, de la posibilitatea participării directe a oamenilor, fără deosebire de naționalitate — și în primul rînd a maselor muncitoare — la conducerea întregii societăți. Numai o asemenea abordare practică a problemei democrației poate asigura afirmarea plenară a personalității umane, corespunde cauzei descătușării omului, care să fie cu adevărat liber, stăpîn pe destinele sale" [4].

Realizarea obiectivelor Programului de dezvoltare a României pe drumul edificării socialismului multilateral dezvoltat și al trecerii la comunism asigură lărgirea bazei de garanție a înfăptuirii drepturilor și libertăților democratice; Programul vizează o creștere fără precedent a forțelor de producție, dezvoltarea și modernizarea bazei tehnico-materiale, creșterea puternică a producției industriale și agricole, aplicarea rezultatelor cercetării științifice în producție și în întreaga viață socială, în relațiile de producție și sociale. Dezvoltarea și diversificarea activității economice și sociale, amplificarea diviziunii tehnice și profesionale, crearea de noi locuri de muncă, ca și condițiile tot mai bune de învățătură și instruire sînt factori de natură să asigure realizarea efectivă a libertăților cetățenești și umane. În același timp, ca urmare a preocupărilor partidului nostru se dezvoltă și se perfecționează continuu cadrul organizatoric și instituțional de participare tot mai largă și mai activă a maselor muncitoare la conducerea societății, de exercitare a funcției lor de proprietari și gestionari ai avuției naționale. Fără puternica dezvoltare economică și socială ar fi de neconceput asigurarea dreptului tuturor cetățenilor la muncă, realizarea plenară a personalității umane în domeniul creației materiale și spirituale. Or, în concepția românească drepturile omului și ale cetățeanului, presupun înainte de toate garantarea și asigurarea în fapt a dreptului la muncă, a dreptului la învățătură, la creațiile culturii, la o viață liberă și demnă în deplină și garantată securitate, participarea responsabilă la conducerea societății, asigurarea libertății de conștiință.

În același timp, individul nu-și poate realiza libertatea și fericirea fără asigurarea libertății și fericirii generale, naționale și sociale, a poporului și a colectivității în care trăiește și muncește.

Libertatea în genere, libertățile individului nu pot fi rupte, în viziunea partidului nostru, de responsabilitatea socială, de garantarea libertății și a dreptului la fericire a tuturor membrilor societății, condiția fericirii și libertății fiecăruia. Lărgirea continuă a drepturilor și libertăților cetățenești și asigurarea lor în fapt sînt strîns legate de creșterea răspunderii față de interesele generale ale societății, de dezvoltarea conștiinței datoriei și angajării fiecăruia de a face totul pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru a apăra independența și suveranitatea patriei, cuceririle revoluționare și a asigura victoria socialismului multilateral dezvoltat și a comunismului pe pămîntul României.

Democrația și libertatea reală sînt incompatibile, așa cum arăta cu deplină dreptate tovarășul Nicolae Ceaușescu, cu libertatea pentru fascism și terorism, cu manifestarea nestingherită a forțelor reacționare, a elementelor răufăcătoare, declasate, care pun în pericol viața și creația oamenilor, dezvoltarea armonioasă a societății, cu indisciplina și anarhia socială, cu orice manifestare a iresponsabilității în actele umane.

Asemenea manifestări, permise în cadrul democrației burgheze, amenință viața și securitatea cetățenilor, ale societății în ansamblu, drepturile și libertățile democratice cîștigate prin luptă de masele populare. Desigur, astfel de „libertăți", ca și propagarea concepțiilor rasiste, șoviniste, antiumaniste, a tuturor acelor viziuni care încalcă demnitatea umană și pun în pericol libertatea și munca pașnică a oamenilor, nu pot fi admise cu nici un chip în societatea noastră și nu ar trebui admise în nici o societate care pretinde că urmărește realizarea libertăților umane, deoarece ele sînt profund antiumane și trebuie curmate tocmai în numele apărării drepturilor umane și a valorilor umanismului.

În modul de înțelegere a problemelor libertății și democrației circulă concepții dintre cele mai diferite, care exprimă poziții ideologice și de clasă deosebite, modalități variate și chiar opuse de soluționare a problemelor dezvoltării sociale și umane în zilele noastre. Între concepțiile filozofice care se prezintă drept o filozofie a libertății și care, de fapt, mistifică înțelegerea problemei libertății umane și a căilor spre emancipare, se numără concepțiile nihiliste, anarhiste, care concep libertatea doar ca spontaneitate, ca eliberare a omului de normele și determinările sociale, ca pură posi-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat*, 3 august 1978, București, Edit. politică, 1978, p. 46.

bilitate a omului de a alege, nedeterminată de nimic exterior, nici de societate, de legile și normele ei, nici de rațiune sau de conștiință. Viciul fundamental al unor asemenea concepții este ruperea libertății de determinările ei sociale, neînțelegerea sensului real și a limitelor libertății omului în societate, fapt care duce la justificarea liberului arbitru.

O importanță esențială pentru garantarea drepturilor și libertăților are asigurarea unei *repartiții bazate pe echitate și utilizarea justă, în beneficiul întregii societăți, a venitului național*, perfecționarea principiilor repartiției socialiste, adaptarea continuă a pîrghiilor economice la cerințele dezvoltării mereu ascendente a societății socialiste românești. Înfăptuirea tot mai adîncă a principiilor și normelor *eticii și echității socialiste în procesul repartiției*, în stabilirea unor retribuții adecvate pentru personalul încadrat în muncă constituie o expresie nemijlocită a grijii față de om, o ilustrare a felului în care umanismul revoluționar se materializează în fapt prin măsuri concrete de realizare a drepturilor omului.

În teoria și practica politică românească drepturile omului se înfățișează ca un *complex de prerogative și de îndatoriri sociale*, de natură să asigure emanciparea reală a tuturor membrilor societății, garantarea dreptului lor la muncă, la un nivel de viață echitabil, la învățămînt și cultură, la o participare deplină și conștientă la conducerea treburilor publice. Drepturile economice și sociale, ca și cele politice, civile, se întregesc într-o concepție unitară, oferind imaginea unui sistem armonios de prerogative, cărora le corespund în mod necesar și anumite obligații ale individului către colectivitate și ale acesteia în raport cu fiecare individ în parte.

Orînduirea socialistă, construită prin opțiunea liberă și suverană a poporului nostru, creează condițiile afirmării plenare a personalității umane, într-un cadru social de promovare a egalității reale între oameni, în calitatea lor de producători, proprietari și beneficiari ai avuției naționale, de conducători ai tuturor proceselor social-politice. Pe măsură ce au fost rezolvate problemele fundamentale ale construirii noii societăți, au fost limitate și eliminate practicile discriminării dintre oameni, făurindu-se relații de colaborare de tip nou, întemeiate pe egalitate, pe încredere și stimă reciprocă, pe participarea activă și conștientă a tuturor la edificarea unei noi societăți. Constituția și legile statului și mai ales progresul economico-social, dezvoltarea învățămîntului și culturii, a democrației socialiste garantează în fapt, nu numai juridic, drepturile și libertățile multiple ale cetățenilor ce se împletesc armonios și se condiționează cu interesele întregii noastre colectivități socialiste.

O ilustrare dintre cele mai edificatoare a democratismului societății socialiste românești o constituie preocuparea permanentă a partidului și statului nostru pentru *realizarea deplinei egalități în drepturi a oamenilor muncii români și a celor aparținînd naționalităților conlocuitoare*, exprimată, în primul rînd, în grija pentru propășirea economică și culturală a tuturor zonelor și județelor țării, pentru asigurarea unor condiții demne de muncă și trai tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, ca și prin asigurarea dezvoltării învățămîntului și culturii în limba naționalităților conlocuitoare. Este pe deplin edificatoare în acest sens extinderea rețelei de școli, a publicațiilor, a formațiilor artistice în limbile naționalităților conlocuitoare, realități care creează condiții pentru o viață culturală intensă a acestora, pentru participarea egală cu ceilalți cetățeni la conducerea societății, la făurirea culturii și civilizației socialiste.

Faptul că scopul suprem al politicii partidului nostru îl constituie omul, bunăstarea și fericirea sa, dezvoltarea multilaterală a personalității umane, făurirea unei vieți bazată pe o înaltă civilizație materială și spirituală pentru întregul popor se concretizează în preocuparea sa statornică pentru ridicarea nivelului de trai material și cultural al oamenilor muncii. Față de anul 1950, retribuția medie reală a sporit de peste patru ori, iar veniturile medii pe o familie din fondurile sociale de consum — de circa 14 ori. Pe întregul cincinal 1976—1980 retribuția medie reală va crește cu 32,3 la sută, iar veniturile reale ale țărănimii cu 30 la sută, iar în cincinalul următor retribuția medie reală va spori cu 16—18 la sută, iar veniturile reale ale țărănimii pe o persoană activă vor crește cu 20—23 la sută.

Prin aplicarea politicii de repartizare rațională a forțelor de producție pe teritoriu, în anul 1980 se va realiza o producție industrială de cel puțin 10 miliarde lei pe fiecare județ. Proiectul Directivelor Congresului al XII-lea al partidului stabilește ca cincinalul 1981—1985 să adîncească acest proces de eliminare a discrepanțelor în dezvoltarea județelor țării, adoptîndu-se indicatorul *producției globale pe locuitor* drept criteriu principal al aprecierii nivelului de dezvoltare economico-socială a fiecărui județ, prevăzîndu-se realizarea la sfîrșitul acestei perioade a unei producții globale pe locuitor de cel puțin 70 000 lei anual. Aplicarea acestei concepții originale și echitabile în repartizarea teritorială a forțelor de producție va contribui la ridicarea generală a nivelului de trai material și spiritual al oamenilor muncii, la asigurarea egalității în fapt a tuturor locuitorilor țării, fără deosebire de naționalitate, egalitate concretizată în condițiile materiale

de viață, de instruire și de lărgire a orizontului cultural, de valorificare plenară a capacităților creatoare ale individului.

O altă caracteristică a abordării problemei drepturilor omului în practica și concepția românească constă în legătura indisolubilă dintre *drepturile* și *îndatoririle fundamentale* ale cetățenilor. Îndeplinirea cu conștiinciozitate a îndatoririlor ce revin cetățenilor într-un domeniu sau altul lărgește posibilitatea asigurării garanțiilor de ordin material și social-politic și juridic, a instituirii unui climat de legalitate și securitate. Drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor în țara noastră formează un tot interdependent, asigurarea lor condiționîndu-se reciproc. Astfel, dreptul nelimitat la învățătură se împletește strîns cu garantarea dreptului la muncă, cu asigurarea pentru toți absolvenții diferitelor forme de învățămînt a unor locuri de muncă sigure.

Adîncirea crizei societății capitaliste contemporane, care are un caracter atotcuprinzător afectează profund însăși democrația burgheză tradițională, garantarea drepturilor și libertăților fundamentale ale maselor deteriorează grav condiția umană a celor ce muncesc. În zilele noastre se adîncește prăpastia dintre „deontologia" democrației burgheze și realitatea ei. Criza democrației burgheze, ca o componentă a crizei societății capitaliste, se caracterizează atît prin golirea de conținut a drepturilor și libertăților cetățenești, cît și prin punerea în pericol a funcționării cadrului democratic burghez existent, a realizării libertăților și drepturilor fundamentale ale omului, afectează profund condiția acestuia, în primul rînd a oamenilor muncii, accentuîndu-se precaritatea condiției sale sociale și umane, formele alienării individului, integritatea și securitatea sa fiind la tot pasul amenințate, periclitate. Teama și insecuritatea pe care le trăiește și le resimte la tot pasul individul în societatea capitalistă contemporană este legată nu numai de consecințele crizei economice pentru cei ce muncesc, ci și de intensificarea fenomenelor de terorism, de recrudescență a organizațiilor fasciste și cu caracter rasist în diferite țări. Adeseori, asemenea fenomene sînt admise, chipurile, în numele „democrației", a „drepturilor" și „libertăților" umane. Or, libertatea și democrația autentică nu pot avea decît un sens constructiv, de cultivare a valorilor pozitive, progresiste ale societății, a aspirațiilor spre emancipare, creație, pace și fericire, a tot ceea ce contribuie la umanizarea și apărarea omului.

Acțiunea pentru apărarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului, care s-a înscris și în preocuparea unor organisme internaționale, precum O.N.U., are un caracter progresist. Ea se corelează cu lupta oamenilor muncii și a popoarelor pentru deplina egalitate dintre oameni și dintre state, pentru o societate lipsită de exploatare, pentru instaurarea unei noi ordini economice și politice internaționale, pentru o lume mai bună și mai dreaptă. Ca țară socialistă, România promovează *cooperarea internațională pe scară largă pentru protecția drepturilor omului* în lumea de astăzi. Fundamentînd în mod strălucit *noul* concept revoluționar al drepturilor omului, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a pus în lumină în mod științific *interdependența dintre protecția și respectarea drepturilor omului pe plan național și în cadrul cooperării internaționale* și a arătat cu deosebită claritate că direcțiile majore asupra cărora trebuie să se concentreze eforturile comunității internaționale sînt acelea care privesc în mod vital interesele tuturor popoarelor, viața lor liberă și demnă, în interdependență și suveranitate.

Elementele definitorii ale concepției românești cu privire la direcțiile majore ale cooperării internaționale a statelor în domeniul protecției drepturilor omului constau în : *a*) necesitatea concentrării eforturilor fiecărei țări și ale comunității mondiale asupra problemelor esențiale care afectează condiția umană și nu asupra unor probleme colaterale, marginale și neesențiale ; *b*) eliminarea politicii de dominație și dictat, a tendințelor de reîmpărțire a lumii în zone și sfere de influență ; *c*) lichidarea subdezvoltării, ca o condiție esențială a afirmării libertății și demnității popoarelor și a omului în societate ; *d*) eradicarea unor fenomene nocive care poluează climatul moral și uman, precum fascismul, rasismul, politica de apartheid. România socialistă insistă asupra cerinței elaborării unui cod de conduită internațional al statelor, care să fundamenteze bazele principiale ale colaborării în condiții de deplină egalitate a tuturor statelor, inclusiv a apărării drepturilor și libertăților umane. În aceste condiții, România pune accentul asupra inadmisibilității folosirii problemelor umanitare ca un *mijloc* de amestec în treburile interne ale statelor, de reeditare a practicilor „războiului rece", contrare spiritului nou al colaborării internaționale.

Realizarea unei condiții umane eliberată de exploatare, de spectrul foamei, de violență și arbitrar, solicită în viziunea conducerii noastre politice, un efort sporit pe linia înțelegerii și promovării adevăratului sens al principiilor umanitare, a comandamentelor apărării demnității și libertății omului, a

garantării drepturilor sale economice, politice și juridice, ca membru al colectivității. În concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu, respectarea marilor principii umaniste trebuie să dea expresie grijii reale față de om, soluționării problemelor majore, înfăptuirii marilor aspirații de libertate, bunăstare și fericire, de independență și pace.

Amploarea și seriozitatea problemelor ce se pun în momentul de față pe planul vieții fiecărui popor, ca și pe plan internațional, cu privire la asigurarea și traducerea în viață a drepturilor fundamentale ale omului, la promovarea principiilor umaniste, demonstrează cît se poate de clar că nu au nimic comun cu umanismul încercările de a deplasa problemele drepturilor omului spre aspecte marginale sau formale, tentativele de a crea „false probleme umanitare", abătînd atenția popoarelor de la anomaliile și discrepanțele economice și sociale, de la fenomenele profund negative care mai persistă astăzi în lume și a căror eradicare se cere înfăptuită tocmai în numele grijii și respectului față de om. Scoasă în afara realităților social-politice și economice concrete, a cadrului național statal respectiv, această problemă este folosită de unele cercuri reacționare ca motiv de amestec în treburile interne ale statelor socialiste, pentru a instiga pe unii cetățeni din aceste state împotriva orînduirii socialiste. O asemenea practică în interpretarea problemei drepturilor omului este străină spiritului de colaborare internațională, principiilor coexistenței pașnice, suveranității și independenței tuturor statelor.

Mai mult ca oricînd, problematica drepturilor omului trebuie orientată în direcția *rezolvării unor probleme prioritare care afectează în cel mai înalt grad și amenință condiția umană astăzi*, să cuprindă măsuri eficace de colaborare internațională pentru eliminarea stării de subdezvoltare în care mai trăiesc numeroase popoare — situație care reprezintă o sfidare flagrantă a drepturilor fundamentale ale omului — , pentru înfăptuirea dezarmării și eliberarea omenirii de coșmarul conflagrațiilor militare, pentru concentrarea energiilor creatoare ale oamenilor spre asigurarea unei conviețuiri pașnice, a unei lumi mai bune și mai drepte. Eradicarea politicii de forță și dictat, de inegalitate între state, a fascismului, rasismului și neocolonialismului constituie comandamente politice și umanitare de bază ale întregii comunități internaționale, la realizarea cărora sînt chemate să colaboreze toate statele lumii.

În această ordine de preocupări, tovarășul Nicolae Ceaușescu a atras în repetate rînduri atenția asupra *necesității interpretării și aplicării în mod unitar a documentelor semnate la Helsinki*, în litera și în spiritul lor, înlăturînd cerința de a se acționa cu bună credință pentru aplicarea în practică a hotărîrilor convenite. Președintele României s-a pronunțat pentru intensificarea colaborării statelor în rezolvarea problemelor fundamentale ale păcii, cooperării pe continent și pentru abordarea întregii problematici a drepturilor omului în contextul măsurilor privind accentuarea procesului destinderii și înfăptuirea cooperării între state cu orînduiri sociale diferite, pentru crearea unor relații noi bazate pe încredere între statele continentului, care să garanteze înfăptuirea schimbului de valori materiale și spirituale, extinderea și diversificarea acțiunilor de colaborare în toate domeniile.

În același timp, în concepția României, problemele drepturilor și libertăților omului sînt direct condiționate de *profundele mutații care se petrec astăzi pe plan mondial, de afirmarea forțelor progresiste și revoluționare din lume* care acționează pentru pace, independență națională, pentru transformări sociale profunde, în interesul maselor muncitoare, împotriva politicii de dominație și dictat, a tendințelor de împărțire a zonelor și sferelor de influență. Promovarea și respectarea drepturilor omului sînt organic legate de cauza păcii, dezarmării, afirmării libere a popoarelor, de ideea eliminării oricăror manifestări de forță și amenințarea cu forța în viața internațională de soluționarea pașnică, pe calea tratativelor, a unor conflicte care amenință viața și buna conviețuire între state, ca și de promovarea unor noi norme de conduită internațională, democratice, care să asigure independența, suveranitatea, și egalitatea tuturor statelor.

Promovarea democratismului socialist consecvent și a umanismului revoluționar, în virtutea cărora omul reprezintă în fapt cea mai înaltă valoare, este ridicată la rang de politică de stat în România. Respectînd și garantînd pe plan național înfăptuirea drepturilor și libertăților cetățenești, lărgirea acestora, promovînd valorile autentice care înalță și dau măreție puterii creatoare a omului, partidul și statul nostru militează, pe plan internațional, pentru respectul dreptului tuturor popoarelor la o viață liberă și independentă, la progres și prosperitate, la pace și fericire.

# PRINCIPIUL MORAL ÎN DINAMICA ISTORICĂ A ETOSULUI

DE

NICULAE BELLU

*„Trebuie să avem, în aceasiă chestiune, înaintea ochilor că e o mare deosebire între expunerile ce pornesc de la principii și cele ce urcă spre principii"*[1].

## I. ELEMENTE PENTRU DEFINIREA PROBLEMEI

### 1. CU PRIVIRE LA NATURA ȘI CONTRADICȚIILE PRINCIPIULUI ÎN PROCESUL CUNOAȘTERII DE SINE A OMULUI. PERSPECTIVĂ ONTOLOGICĂ

Înțelesul și locul principiului în structura fenomenului moral rămîne o problemă deschisă. „Aceasta a fost doar și problema pe care a ridicat-o cu drept cuvînt și a cercetat-o Platon, anume dacă drumul pornește de la principii sau merge spre ele..." [2]. În soluționarea acestei dileme, Aristotel se distanțează de Platon optînd pentru perspectiva ontologică, care „urcă spre principii" și nu plasează principiul ca un «în sine» apriori, de la care ar porni toate celelalte. „Am mai putea întreba însă — spune Aristotel — ce înțeleg ei în adevăr prin acel „*în-sine*", pe care-l adaugă la toate, căci în omul în sine și în om se repetă unul și același concept, cel al omului... Atunci, însă, e același lucru și pentru binele în sine și pentru bine" [3]. Ceea ce se vizează în cercetarea aristotelică a eticului este observarea faptului că natura moralității, definită prin căutarea binelui, nu decurge în virtutea unui principiu a priori și în-sine al binelui, că binele „nu este nimic comun, ceva ce ar cădea sub o idee" [4]; că, deci, nu pornirea de la un în-sine al binelui sau al virtuții ar putea descifra înțelesul mobilurilor umane, nici dimensiunea lor morală, ci — dimpotrivă — abia pornirea de la aceste mobiluri reale, așa cum sînt, și de la raportul viu al oamenilor față de mobilurile lor ar putea oferi indicații asupra constituirii principiilor și în cele din urmă asupra particularităților moralei, ca moment interior și necesar al vieții în complexitatea felului ei de a fi. Căci, „ar fi straniu să ne întrebăm ce i-ar folosi unui țesător sau timplar pentru meseria sa să cunoască binele în sine, sau cum ar deveni cineva un medic mai bun, dacă ar întui ideea binelui. Și medicul, pare-se, nu dă atenție sănătății în sine, ci celei a omului, sau mai bine zis celei a omului *in concreto*" [5].

Rezultă, astfel, că în fiecare activitate binele derivă din chiar natura acesteia, că este diferit potrivit particularității îndeletnicirilor și modului de trai corespunzător, încît în orice acțiune binele ar urma să fie „voirea scopului", întrucît „pentru acesta se fac toate celelalte". „Dacă, deci, pentru tot ce cade sub acțiunea omenească există o țintă comună, atunci aceasta este binele ce poate fi atins prin acțiune..." [6]. Binele nu poate sta ca principiu absolut înaintea acțiunii care-l anticipează și-l face posibil.

Și, astfel, în-sinele binelui ca un principiu a priori al moralei se destramă, își pierde valoarea explicativă de fundament, lăsînd locul unei dimensiuni ontologice: *activitatea specific umană*, care devine matricea oricărei geneze în planul moralității. „Rămîne, deci, numai o viață activă... în mod actual și real activă...",dar implicînd — prin chiar natura ei — „activitatea sufletului, rațională sau nu lipsită de rațiune" [7]. Ceea ce

---

[1] Aristotel, *Etica Nicomahică*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 29.

[2] *Ibidem, loc. citat.*

[3] *Ibidem*, p. 33.

[4] *Ibidem*, p. 34.

[5] *Ibidem*, p. 35—36.

[6] *Ibidem*, p. 36.

[7] *Ibidem*, p. 39. (Această formulare nuanțată : *rațională sau nu lipsită de rațiune* implică admiterea unor moduri diferite de raționalitate, după gradul de universalitate și după conștiința-sa-de-sine, căci nu-i lipsită de rațiune nici spontaneitatea, care nu se interoghează asupra cauzelor și efectelor sale, deși deci diferă profund de cea dintîi).

duce la concluzia: „...noi considerăm ca făptuire specifică a omului o anumită viață, anume activitatea sufletului însoțită de rațiune și acțiune corespunzătoare ca făptuire a omului bun, dar chiar aceasta cu adaosul: bună și dreaptă; dacă, în sfîrșit, e considerat ca bine ceea ce se săvîrșește potrivit cu virtutea sau destoinicia specifică a celui activ, noi dobîndim după toate acestea rezultatul: *binele uman* este activitatea sufletului potrivită cu *virtutea*, iar dacă există mai multe virtuți: *activitatea potrivită cu cea mai bună și mai perfectă virtute*. La aceasta trebuie însă să se mai adauge ca aceasta să dureze o viață plină..." [8].

Abia acum, după această stăruitoare confruntare cu presupoziția unui *în-sine* ca fiind principiul binelui, cînd a devenit evident că matricea binelui (ceea ce trece drept *binele* [9]) nu poate fi decît *activitatea specific umană*, ca **negația** oricărui *în-sine a priori*, Aristotel avansează (în Capitolul VII, Cartea I) tema principiului, a limitei și funcției sale în cîmpul moralității.

Într-o primă aproximare, principiul apare aici ca designînd *linia fundamentală* în determinarea cîmpului problematic al eticii; o linie fundamentală care designează instituirea și ființarea moralității ca un produs natural și necesar al activității specific umane, un proces viu, el însuși deschis și lucrînd ca un moment interior al existenței specific umane, care este „o viață în mod actual și real activă". Or, ca proces deschis, ne-finit ci mai curînd infinit în dezvoltările sale posibile, potențiale, el nu poate fi definit decît sub semnul mișcării și dezvoltării sale, ceea ce Aristotel nu indică, dar i se impune ca o limită: „să nu cerem exactitate la toate obiectele în aceeași măsură, ci totdeauna numai potrivit cu materia dată..."; „nici nu trebuie să întrebăm pretutindeni fără discernămînt după cauză" [10].

Dar, care este — deci — sensul acestei confruntări: binele-în-sine și principiul moral? Cercetarea încheia un prim stadiu al examinării binelui, la capătul căruia *în-sinele* își pierduse legitimitatea pe care i-o atribuise Platon, fără să i se poată, totuși, opune o entitate de același grad de elementaritate, de tipul consacrat al unui principiu prim, un alt (sau contra) principiu, *acceptabil fără nici o demonstrație*. Căci, a asimila conceptul: *activitatea specific umană* cu un adevăr prim, nedemonstrabil, dar nesolicitînd nici o demonstrație pentru recunoașterea lui ca adevăr prim, așa cum se cere unui principiu pe care se fundează o cunoaștere, echivala nu numai cu răsturnarea unui întreg sistem de gîndire asupra naturii eticului, impregnat de spiritul mitologiei, dar punea în discuție înțelesul general al principiului însuși, ca evidență nedemonstrabilă, de vreme ce *Etica Nicomahică* începe (iar *principiu* înseamnă tocmai *începutul*) cu demonstrația legitimității *activității specific umane* ca principiu de fundare, ca și a non-legitimității unui *în-sine* ipostaziat în această poziție.

Este un nod gordian.

Iar Aristotel îl taie, găsind soluția pe care o oferea însăși natura problematicii etice.

Înainte de toate, să nu pretindem exactitate la toate obiectele în aceeași măsură, ci totdeauna numai potrivit cu materia dată. Această deschidere metodologică eliberează gîndirea de cătușele sau prejudecățile dogmei. Cunoașterea eticului, ca o materie dată cu totul specifică prin natura ei, nu poate fi obținută prin limitarea la aparatul noțional al altor discipline științifice, luate ca model absolut, ci prin dezvoltarea, diversificarea și nuanțarea specifică a acestuia, ajungîndu-se la elaborarea unor noi instrumente de cunoaștere potrivit cu materia dată. Din această perspectivă, nici statutul recunoscut al principiului, ca adevăr prim nedemonstrabil, deci nici forma conținutului său și funcția sa n-ar urma să mai fie considerate tabu.

## 2. ȘTIINȚA „FAPTULUI" ȘI ȘTIINȚA „CAUZEI"

Dificultatea problemei, ca și soluția ei sînt, dealtfel, anticipate de Aristotel încă în *Analiticele secunde*, unde cercetează pluralitatea formelor sau căilor de cunoaștere. A nu cere *aceeași exactitate* în cunoașterea tuturor obiectelor înseamnă nu o renunțare la rigoare, ci o acceptare a faptului că extinderea cîmpurilor de cunoaștere, respectiv aducerea unor noi cîmpuri în atenția unei cunoașteri riguroase solicită *o adaptare a demersului cognitiv* la natura obiectului, angajarea unui fel de dialog cu obiectul în termenii proprii acestuia, chiar dacă — uneori — rezultatul pare a fi mai puțin strict în raport cu un model de cunoaștere imaginat ca absolut. Acest „mai puțin strict" nu este o non-cunoaștere, căci el constituie, totuși, un mod de pătrundere în densitatea unei materii altfel inabordabilă, care se ascunde în spatele propriei sale complexități și își păstrează astfel secretul nepătruns și (aparent) insondabil al naturii sale. Ceea ce pare a fi, așadar, o dare înapoi a demersului cognitiv cînd se renunță la *aceeași exactitate* în cercetarea oricărei materii constituie, dimpotrivă, o înaintare încă mai tăioasă, întrucît este singura eficientă, prin adecvare progresivă la legea interioară a materiei de cunoscut. La acest domeniu problematic,

---

[8] *Ibidem*, p. 39—40.

[9] „Ce este, deci, binele propriu al fiecăruia? Se vede că este **ceea pentru ce** *în fiecare activitate se fac toate celelalte*" (*Ibidem*, p. 36).

[10] *Ibidem*, p. 40.

propriu extinderii demersului cognitiv asupra unor materii mai complexe, cum este *eticul*, se referă propoziția lui Aristotel: nici nu trebuie să întrebăm pretutindeni fără discernămînt după cauză. Căci, deși numai *cunoașterea prin cauză* poate fi considerată completă, mai există și modul cunoașterii mai directe: a *faptului*, în ciuda limitei pe care i-o conferă incompletitudinea acesteia. „La unele lucruri — spune Aristotel în *Etică* — ajunge desigur să demonstrăm bine «că» așa ca și la principii, căci «că» este elementul prim și principiu" [11]. Teza este reluată din *Analitica secundă*, unde este cercetată „Diferența dintre știința faptului (a lui „că") și știința cauzei (a lui „pentru ce")" [12]. Aici se pune accentul pe diferență, în sensul că numai cunoașterea prin cauză este completă, în timp ce cunoașterea faptului e necompletă [13]. Confruntată cu materia eticului, însă, cercetarea este pusă în fața relevanței *faptului*. Aici — și nu oriunde în altă parte — ajunge uneori — adeseori să se demonstreze bine „că", fundînd cunoașterea pe **știința faptului**, la fel ca la principii, căci știința faptului (respectiv „că") este elementul prim și principiu.

Această identificare este relevantă pentru determinarea valorii euristice a științei faptului în granițele incompletitudinii ei. În recapitularea pe care o face la sfîrșitul *Analiticei secunde*: „Cum ajungem să cunoaștem principiile" [14], Aristotel pune în lumină atît necesitatea principiilor în orice proces cognitiv („nu putem cunoaște nimic prin demonstrație, dacă nu cunoaștem primele principii nemijlocite"), cît și limita acestui moment al cuncașterii nemijlocite, care nu poate fi depășită decît prin cercetarea cauzelor, devenită însă posibilă abia pe temeiul celor dintîi.

Este o conlucrare. O conlucrare întîi spontană, în urmă spontană și deliberată, care face posibil drumul cunoașterii. În cadrul conlucrării, principiile se diferențiază înăuntrul propriei lor sfere; are loc o deplasare a lor spre nivele mai profunde ale „începutului" (*principium*), o ierarhizare care acreditează ideea unor principii prime (sau de fundare, adevăruri prime). Apar mai multe principii prime, potrivit cu materia dată, cu disciplina științifică care o cercetează, înmulțindu-se în procesul diferențierii științelor, dincolo de care rămîn și se descoperă unele principii universale (principii *comune* față de principiile *proprii*). Se conturează, astfel, distincția implicată dintre principiile teoretice și principiile practice atît la nivelul universalelor, cît și la acela al sistemelor proprii disciplinelor științifice particulare.

## 3. APELUL LA DIMENSIUNEA EXPERIENȚEI ÎN CUNOAȘTEREA ETICĂ

Se poate observa că principiul însuși devine, în procesul dezvoltării, un produs al **cunoașterii mijlocite**, nu numai al celei nemijlocite, inductive, ca în știința faptului; după cum, ca și în cazul principiului, știința faptului nu rămîne inducție pură a faptului ca întîmplare, ca accident gol de orice altă semnificație și generalitate. Aristotel nu dezvoltă această implicație în *Analitica secundă*. Ceea ce rămîne, însă, esențial este ponderea pe care o capătă **dimensiunea experienței**, parte nemijlocit practică, parte teoretică, în această dinamică a funcției și înțelesului principiului în dezvoltarea demersului cognitiv. Mircea Florian reține și subliniază faptul că Aristotel vede geneza posibilă a principiului în experiența umană. Astfel, la pasajul recapitulativ din *Analitica secundă* asupra modului în care se naște experiența înăuntrul procesului cognitiv, și ca moment calitativ al acestuia, nota de subsol relevă:

„În acest pasaj găsim trei afirmații însemnate: 1. Experiența nu este ceva fugitiv, ea cuprinde în sine universalul care persistă, care este «în repaus», adică nu se schimbă, cum se constată la individual; 2. Universalul se află în individual, nu deasupra lui, ca Ideile platonice. Totuși universalul, fără a fi separat, este deosebit de individual; 3. Din experiență decurge o ultimă etapă a cunoașterii: principiul artei și științei; prima se referă *la devenire, la producerea lucrurilor prin artă*, a doua la știința care cunoaște existența. ...Aristotel este deci partizanul experienței: oricît de generale ar fi cunoștințele, originea este experiența cea mai umilă, senzația, fiindcă în senzație se exercită facultatea de a discrimina, «deprinderea critică»" [15].

Dificultatea în elaborarea unui răspuns satisfăcător la întrebarea: *cum ajungem să cunoaștem principiile*? pare a fi fost, astfel, depășită. Dar Aristotel nu încheie aici, ci continuă, preocupat de *încă ceva*, după cum va sublinia și Mircea Florian în notă, ceea ce-l determină pe comentator să ajungă la presupoziția unei încrederi insuficiente — la Aristotel — în virtuțile cognitive ale experienței, de unde ambiguitate, echivoc în examinarea căilor de cunoaștere a principiilor. „Dacă Aristotel nu ar fi împărtășit, în bună măsură, neîncrederea lui Platon în experiență, el nu ar fi fost nevoit să recurgă

[11] *Etica Nicomahică*, p. 40—41.

[12] Aristotel, *Organon* III, București, Edit. științifică, 1961, p. 52 și urm.

[13] *Ibidem*, loc. citat, nota Mircea Florian.

[14] *Ibidem*, p. 186.

[15] *Ibidem*, p. 189 (subl. ns. Nic. B.).

la « intuiția intelectuală », pentru a da o garanție supremă, dar în sine fără putere constrîngătoare, principiilor" [16].

Dar această insuficientă încredere în virtuțile cognitive ale experienței indică — dincolo de influența lui Platon — persistența unui moment obscur în cunoașterea modului de a se constitui al experienței însăși, cu deosebire acolo unde cunoașterea investighează nu numai *ceea ce este*, existentul finit, ci și **ceea ce devine** (producerea lucrurilor prin acțiune, meșteșug — artă, practică), ceea ce este în curs de a se produce ca existent, dar nu poate fi încă surprins decît în această ființare de fapt, ca o știință a faptului, înainte de a se putea trece la o știință a cauzei, căreia să i se poată determina principiul de fundare, adevărul care îl legitimează. Complexitatea acestui moment obscur nu este decît parțial depășită de Aristotel, dar echivocul încheierii la *Analitica secundă* este martorul stăruinței asupra acestui punct, el însuși ambiguu. Căci, dacă cunoașterea științifică (considerată ca fiind completă) nu se poate funda decît pe principii, dar principiile (primele principii) nu se pot funda, la rîndul lor, pe o știință a cauzei fără primele principii ale acesteia din urmă, rămîne ,,evident că trebuie să cunoaștem primele principii cu ajutorul inducției" [17]. Dar, întrucît inducția oferă adevăruri incerte, supuse erorii (opinia, raționamentul), aceasta este supusă unei critici antedemonstrative înăuntrul experienței, care-și verifică practic erorile; este o anticipare a demersului raționaldeductiv și se instituie, în vederile lui Aristotel, ca *intuiție intelectuală, intelect intuitiv, Nous*, principiul principiului științei [18]. El nu este anterior experienței, ceea ce ar reprezenta un pas înapoi spre *în-sinele* platonian, ci se instituie ca un moment interior relativ distinct, mai înalt al acesteia.

Problema nu este, astfel, definitiv tranșată, după cum textul aristotelic pare (numai) a sugera prin enunțul unui principiu al principiului (științei)*.

[16] Ibidem, *Introducere*, p. XVII.

[17] *Ibidem*, p. 190.

[18] *Ibidem*, p. 191.

* Ar fi de discutat, dar într-un alt context, dacă este cazul să fie interpretat în sens strict includerea *intelectului intuitiv* printre *facultățile intelectului*, în sensul unei condiții a priori (din afara oricărei experiențe) a demersului cognitiv, ceea ce ar indica o reminiscență platoniană de tipul unui raționalism deductiv-intuiționist; sau, dacă nu există suficiente temeiuri să se observe că — la Aristotel — intelectul intuitiv se instituie ca o facultate cîștigată a intelectului și anume în cuprinsul experienței, ca un produs cu funcții critic-selective al acesteia și rezultînd cu necesitate din ,,îndelungata familiaritate cu fenomenele".

Ceea ce devine, însă, evident este că ține de natura demersului cognitiv să-și producă, să-și diversifice și să-și nuanțeze principiile travaliului său, să le instaureze și să le depășească după materia pe care o cercetează și în consens 1. cu gradul de dezvoltare a obiectului de cunoscut, și 2. cu gradul de dezvoltare a științei obiectului, care întrunește în proporții diferite știința faptului și știința cauzei. În această conexiune și din coliziunea momentelor sale principiul își depășește propria sa limitare strict cognitivă și devine totodată — în cunoaștere și prin intermediul acesteia — un instrument, o unealtă reală în elaborarea atît a practicii umane nemijlocite, cît și a teoriei care în același timp o face posibilă și o exprimă.

## 4. MOMENTUL SUBIECTIV AL OPINIEI ÎN DISCIPLINELE UMANISTE

Acest curs al devenirii și valorizării instrumentale a principiului își capătă primele sale contururi în cercetările întreprinse asupra naturii existenței umane, cum ar fi — înainte de toate — comunitatea politică și eticul. Astfel, Platon pune principiul justiției la baza elaborării republicii sale ideale, ca model imaginar, dar nu în sens de ficțiune, ci de anticipare a unei practici pe care ar putea-o determina. Dar, o asemenea înțelegere a puterii unui principiu este pur speculativă, nu se fundează pe o sondare a vieții reale, cu tendințele și limitele acesteia, nu se raportează la fenomenul social real ca măsură, ci se claustrează în sfera imaginarului anulîndu-și, astfel, orice putere de influențare și ecou. În schimb, Aristotel, fundînd principiul nu pe o idee-în-sine, fie ea cît de înaltă și atrăgătoare, ci pe cercetarea experienței, deschide o altă perspectivă teoretică asupra forței potențiale a unui principiu și îi atribuie abia pe un asemenea temei un sens și putere de determinare în mersul practic al evenimentelor. ,,Pentru legiuitor și pentru aceia care vor să fundeze un guvernămînt democratic, a institui acest guvernămînt nu este nici singura, nici cea mai mare greutate — scrie Aristotel în *Politica*; ci ea (dificultatea — n.ns., Nic. B.) este mai curînd aceasta, cum să-l facă să trăiască. Un guvernămînt, oricare ar fi, poate oricînd dura două sau trei zile, însă studiind, cum am făcut mai sus, pricinile ruinei și mîntuirii statelor, se poate încerca a scoate din cercetarea aceasta... principiile pe care se bazează durata statelor" [19].

Aici accentul cade explicit pe necesitatea unei cunoașteri tinzînd să depășească simpla

[19] Aristotel, *Politica*, București, Edit. Cultura națională, 1924, p. 265—266.

constatare a unor fapte și cu atît mai mult întemeierea pe o idee *în-sine* de bine sau justiție; temeiul nou este cercetarea cauzelor ruinei sau consolidării și dezvoltării statelor, din care „se poate încerca" deducerea principiilor pe care se bazează așezarea de durată, viabilă a comunităților umane, ca și a prefacerilor pe care le parcurg.

Dar aici intră în jocul forțelor care se confruntă sfere existențiale complexe: *interese, obiceiuri, aspirații, pasiuni, surse de conflicte individuale sau de grup*, care țin de natura ființării umane și de condițiile sociale în care aceasta se formează și dezvoltă.

Un loc preponderent îl capătă, așadar, aici, **momentul subiectivității, al opiniei** și reprezentării, obiceiurile — și ele ținînd de o fixare subiectivă a unor condiții obiective, dar depășind și decalînd această concordanță și creînd, pe acest fond, o cauză de inadaptare și coliziune. Încît, desconsiderarea opiniei și reprezentării ca neexprimînd decît simpla accidentalitate, nesemnificativă pentru cunoașterea a ceea ce este general, suprimă — în acest caz — orice posibilitate de cercetare și cunoaștere, condamnînd gîndirea la speculativitate și credință în oracole. Încă Platon, îndeosebi în *Republica*, se confruntă cu aceste dificultăți noi, cînd indică știința ca o primă diviziune a cunoașterii, gîndirea discursivă — a doua, credința — a treia și imaginația — a patra, apoi unește credința și imaginația sub denumirea de opinie, știința și gîndirea discursivă sub aceea de inteligență, *atribuie opiniei* — ca obiect — **devenirea,** iar inteligenței — esența [20]. Analitica secundă stabilește strict distincția între știință, care este o determinare esențială, și opinie — determinarea accidentală; *prima* recurge la propoziții necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decît este, în timp ce *a doua* este numai „prinderea unei premise nemijlocite, dar nu necesare" [21].

Această *prindere a unei premise nemijlocite*, „ca o simplă constatare de fapt" — cum notează Mircea Florian [22] va deveni la Aristotel, în cercetările sale de etică, un termen indicativ al particularităților acestui obiect, atît întrucît el reprezintă o stare de fapt a practicii umane, cît și ca exprimînd — fie și într-o formă contradictorie — tendințe și potențialități care aproximează prefacerile, devenirea, căutările și sensurile activității umane, care circumscriu și definesc cîmpul real al fenomenului moral.

[20] Platon, *La République, Oeuvres complètes*, Tom 4, Paris, Garnier Frères, p. 273.

[21] *Organon* III, p. 119 și urm.

[22] *Ibidem*, p. 121.

## 5. CONEXIUNEA ORIGINARĂ A OPINIEI CU PRINCIPIUL MORAL

Reevaluarea opiniei și integrarea ei ca moment necesar în cercetarea etică ține de opoziția care se instituie între principiul binelui (în sine) ipostaziat ca punct de plecare al fenomenului moral și, de altă parte — cum apare la Aristotel — *principiul activității specific umane*, ca adevăr prim al arborescenței eticului. Nu este greu, evident, să se întrevadă în această opoziție ecoul transfigurat al confruntărilor multiple dintre tradiția gentilică, întemeiată pe legături încremenite și sacre, insensibile la prefaceri, ostilă reformelor și — în polaritate — tendințele de schimbare și reevaluare a vechilor așezări, care-și întemeiau propria lor legitimitate pe merit individual, spirit întreprinzător, activitate umană eficientă, putere economică, inițiativă și vizau să asigure acestor principii existențiale noi o recunoaștere corespunzătoare în detrimentul binelui (în sine), rămas în urma timpului, steril acum și neputincios. Dar, pe acest fond al coliziunilor sociale și politice, în conexiune cu el, problematica care se instituie aduce la lumină un sens nou al existenței umane, care scoate sau tinde să scoată faptul ființării umane și notele acestei ființări din anonimatul și desconsiderarea în care se aflau. La antipodul binelui în-sine sau chiar al binelui pur și simplu, căci ambii termeni nu spun decît unul și același lucru [23], practica socială scoate la iveală *faptul activității specific umane*, iar prin mijlocirea acesteia: *omul ca principiu al acțiunilor.*

Faptul este pur existențial, iar perspectiva deschisă în acest sens de Aristotel este de ordin ontologic. Este ceea ce se desemnează prin adevăr prim, principiu, *începutul* unei noi perspective asupra vieții, descoperirea condiției umane ca stare problematică nu în sine, ci pentru sine, pentru om. Pînă aici nu se face însă nici o judecată de valoare, ci numai una de existență. Dar, chiar prin aceasta o primă valorizare se instituie, întrucît este o opțiune; o opțiune între non-sensul suspendat în mit al binelui abstract, insensibil, străin de problematica nouă a omului și recunoașterea omului ca principiu al acțiunii, recunoaștere care restituie sensibilității drepturile sale, parte nedescoperite, parte pierdute

[23] *Etica Nicomahică*, p. 33: ...„doar în omul în sine și în om se repetă unul și același concept, cel al omului".

în condițiile de existență vegetativă și nesesizare-de-sine ale stărilor de sclavie gentilică*.

Ceea ce se întreprinde în *Etica Nicomahică* devine, astfel, sondarea gradului de legitimitate al acestei opțiuni, iar reperele pentru această sondare — întrucît totul se centrează pe om — sînt căutate într-o **analitică a ființării omului,** ca o cunoaștere discursivă a comportamentului uman considerat în relația sa multiplă cu mediul social, cu situațiile de viață și cu propria raportare a omului la sine și la ceilalți. Materia unui asemenea cîmp de cercetare se constituie, așadar, din fapte, reprezentări și opinii. Opinia însăși apare, aci, ca fapt, indiferent dacă este falsă sau adevărată, căci în falsitatea, ca și în adevărul ei, ca și în împletirea acestora, ea constituie un moment integrat al acțiunii umane practice și dă expresie felului uman de raportare la condițiile și avatarurile vieții. **Opinia** devine un indicator, ca și obiceiul, ca și faptul; dar mai mult încă decît obiceiul — care ține de o fixare, și mai mult decît faptul însuși — care ține adeseori de stricta accidentalitate și nu devine relevant decît într-o perspectivă statistică, opinia este un tip de judecată în parte asemănătoare cu modelul judecății științifice, în sensul că este deschisă spre cauze, nu rămîne la știința faptului; în parte distinctă și opusă judecății științifice, întrucît „are ca obiect contigentul, adică existența care poate să fie altfel decît este" [24].

Ceea ce este contigent, adică existența care poate să fie altfel decît este, implică starea de incertitudine asupra reprezentării sale în opinie, adevărată sau falsă; cînd adevărată, cînd falsă; parte adevărată. parte falsă. Dar, de aici nu rezultă: 1. că probabilitatea adevărului sau a unui anumit grad de adevăr este exclusă ca posibilitate a opiniei; nici: 2. că acest anumit grad de adevăr al opiniei poate fi surprins și cunoscut într-un alt mod decît acela al interogării acesteia; nici: 3. că structura opiniei — unitate de adevăr și fals în proporții diferite — îi anulează acesteia statutul de moment integrat al practicii umane și influența, inegală dar constantă asupra acesteia.

Încît — cum arată Aristotel — întrucît principiul se cunoaște parte prin inducție, parte prin percepție, parte printr-un fel de obișnuință, cercetarea lui nu poate fi limitată „numai în temeiul concluziei și al premiselor conceptuale, ci tot așa în temeiul opiniunilor enunțate despre el" [25].

Dar, această implicare a opiniei în descifrarea înțelesului și a originalității principiului moral nu vizează numai solicitarea unei surse suplimentare de cunoaștere, luarea în atenția cercetării a părerilor, opinia asupra moralei și a principiului (sau principiilor) ei; ci vizează — prin observarea modului de a se comporta al opiniei față de determinațiile moralei — descoperirea **conexiunii originare** dintre opinie și morală, implicîndu-se aici presupoziția că opinia nu-i neutră în raport cu morala, cum ar fi cunoașterea științifică, de pildă, ci că *participă la ceea ce este și tinde să fie morala*; ea nu este exterioară, ci se constituie ca un moment interior necesar al acesteia, deci marcat de subiectivitatea modului de a fi al ființării umane, dar tocmai prin aceasta originînd relativ continuu cîmpul problematic al moralității și imprimîndu-i în anumite limite amprenta acestei particularități subiective a opiniei.

În capitolul *Știința și opinia* din *Analitica secundă*, întrucît problema este centrată asupra cunoașterii, conexiunea dintre opinie și morală nu devine vizibilă. Vizibil este însă faptul că analitica aristotelică distinge pentru opinie *facultatea de a determina într-un anumit sens o stare a lucrurilor, care ține de contigența acesteia.* Căci, dacă cunoașterea științifică este universală și recurge la propoziții necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decît este, există totuși încă „multe lucruri care sînt adevărate și reale și totuși ele pot fi și altfel decît sînt" [26]. Deci, cum notează Mircea Florian, știința și opinia exprimă „diferențe ale existenței", nu simple puncte de vedere subiective. Diferența opiniei constă, astfel, în faptul că în subiectivitatea și contingența naturii sale ea nu se raportează la realitate numai ca la ceva dat, dar *și ca la ceva care este posibil să fie altfel.* Acest *posibil de a fi altfel* apare evident numai ca opinie. Dar ca opinie, ea dă expresie unei posibilități actualizate sau de perspectivă mai îndepărtată, parte obiectivă, parte subiectivă și impunîndu-se fie ca solicitare socială, fie ca trebuință subiectivă sau aspirație ideală; demersul opiniei este, ca atare, modelator prin lanțul conexiunilor și al medierilor pe care le instituie, iar cursul evenimentelor este marcat de această dimensiune în același timp contingentă și necesară.

Această particularitate afectează întregul cîmp al acțiunii umane, inclusiv natura ca spațiu al acesteia, inclusiv natura sensibilă

---

* Cînd Aristotel scrie: omul este deci, cum s-a spus, principiu al acțiunilor, trimiterea la „cum s-a spus" îl poate avea în vedere, cel mai probabil, pe Protagora, sau — mai larg — se poate referi la enunțul sofist: omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt întrucît sînt, a celor ce nu sînt întrucît nu sînt, care contestă astfel statutul platonian de adevăr prim și principiu al binelui în-sine.

[24] *Organon III*, p. 120, nota lui Mircea Florian.

[25] *Etica Nicomahică*, p. 41.

[26] *Organon III*, p. 120

și spirituală a omului ca fiind, în această unitate complexă, subiectul întregului proces; inclusiv natura activității specific umane, care este — prin ponderea pe care *contingentul* o deține în desfășurarea ei — cel mai adînc afectată de înrîurirea opiniei.

Căci contingentul acțiunii ține — în jocul împrejurărilor — nu numai de ceea ce este dinainte determinat cu necesitate și *nu poate fi altfel decît este* (legitimînd pe acest temei posibilitatea științei și știința însăși, care recurge la propoziții necesare [27]), ci totodată de opinie, care este *prinderea unei premise nemijlocite*, fie adevărată, fie falsă, sau despre care nu se poate spune cu necesitate cît este de adevărată și cît este de falsă, dar exprimă tocmai **situația în care raportarea la un lucru** aflat într-un *anumit fel* întrevede posibilitatea ca acest lucru să devină *altfel* [28]. Opinia este gîndul acestui posibil, gîndul trecerii de la **cum este** la **acel altfel** încă imaginat numai, dar avînd ca implicația sa punerea acelui altfel ca **scop**, dacă opinia va înclina din motive suficiente mai mult spre acel altfel, decît spre **cum este.**

## 6. OPȚIONALIZAREA ACȚIUNII UMANE ȘI PRINCIPIUL MORAL

Dar, mișcarea spre scop este tocmai acțiunea, întrucît ea este guvernată parte de știință, parte de opinie; și, întrucît partea opiniei ține în mai mare măsură de sensibilitate, înclinație, interes, satisfacție, plăcere, ea dă expresie mobilurilor și constituie imboldul spre acele scopuri care par să le corespundă, să fie deci cît mai potrivite acestora. Prin aceasta, opinia este față de știință, o cunoaștere care exprimă nu cauza acestora, ci simplul fapt al mobilului sensibil, preferința unor scopuri în detrimentul altora și energia spontană a acestor preferințe; iar prin această nemijlocire a exprimării care le dă curs, în *spontaneitatea manifestării lor*, acțiunea ca atare devine posibilă și este inițiată punînd la încercare, prin chiar acest fapt, validitatea sau gradul de validitate al opțiunilor care au declanșat-o. E o cunoaștere directă, neconceptuală, niciodată completă, care tatonează prin limitele experimentărilor repetate; o cunoaștere practică, sensibilă, guvernată de subiectivitatea opiniei, dar deținînd chiar prin aceasta un plus de vitalitate, de cutezanță oarbă, dar concretă și inovatoare atît prin prospectarea necunoscutului, asimilarea unor noi experiențe, cît și prin deschiderea opiniei spre un alt posibil.

Începutul oricărui demers este, astfel, o expresie a trebuințelor, nu a unei cunoașteri apriori, dar a unor trebuințe prelucrate, transfigurate de opinie. În schimb acțiunea, ca *mișcare spre scop* — care este împlinirea trebuințelor transfigurate de opinie — supune unui proces de validare—invalidare gama acestora, de nuanțare, diferențiere și ierarhizare, acționînd invers asupra sistemului trebuințelor și al opiniei, unde introduce — îndeosebi sub forma deprinderilor — *o scară a gradului lor de preferință* afectiv-sensibilă, **o scară de valorizare** în chiar spațiul opiniei, ca opinie selectivă, critică în determinarea mobilurilor, a stimulilor acțiunii.

Începutul însuși se află, astfel, sub guvernarea spontană, dar nu absolut oarbă — ci întrevăzînd sub clar-obscurul experienței — a opiniei, întrucît opinia stă la rîndul ei sub guvernarea acțiunii umane. Iar acțiunea umană devine *specifică* prin această opționalizare a demersurilor sale, dezvăluindu-se ca atare drept *principiul prim* al ființării umane (specifice). Și numai întrucît este acest principiu existențial, ontologic, acțiunea umană se instituie totodată ca principiul de fundare a moralității, corolarul necesar al vieții umane active care-și determină *constante orientative, obiceiuri, norme, valori*, în cele din urmă opinia, rațiunea practică a vieții și își conturează *principiile secunde*, practice, ale trăirilor cotidiene, principiile acțiunii care dau activității specific umane un caracter determinat, orientat spre scop și distilîndu-și în această geneză aptitudinea și forța-voința necesară acestui caracter determinat al acțiunii.

Acțiunea umană își produce, așadar, legile ființării sale posibile originînd, astfel, morala ca unul din principiile sale dinamice de autofundare: ghid și sursă de energie totodată; **voința** acestui demers.

Iar morala însăși apare ca *forța motrică specific umană a caracterului determinat al acțiunii*, **principiul nuclear al energiei umane** care angajează și asigură desfășurarea acțiunii, o menține și o amplifică potrivit unei legități proprii și unei cauzalități specifice, care legitimează conceptul kantian al *cauzalității din libertate* și face din om și din acțiunea sa specifică rezultatul convergent al interacțiunii dintre necesitate și libertate, dintre posibilitate și voință.

## 7. CARACTERUL DETERMINAT AL ACȚIUNII UMANE ȘI EMERGENȚA FORȚEI SALE MOTRICE CA VOINȚĂ ȘI PRINCIPIU MORAL

*„De aceea trebuie să ne dăm silința de a da activității noastre un caracter determinat; căci după acest caracter se formează habitus-ul"* [29].

Rămîne un punct ferm faptul, avansat de Aristotel, că „activitățile hotărăsc asupra

[27] *Ibidem*, p. 119—120.
[28] *Ibidem*, p. 121.
[29] *Etica Nicomahică*, p. 59.

vieții'' [30]. Niciuna din virtuțile etice nu este dată omului de la natură. Ci, pe temeiul activității umane specifice, ,,noi avem dispoziținea naturală să le primim în noi, realitate devine această dispoziținue prin deprindere'' [31]. Ceea ce se numește aici ,,dispoziținue naturală'' este în fond, după vederile lui Aristotel, o dispoziținue *cîștigată*, ca efect al activității, căci virtuțile ,,le dobîndim după activitatea precedentă, cum aceasta este cazul și la arte. Căci cele ce trebuie să facem... le învățăm făcîndu-le'' [32].

Acest fel de învățare nemijlocit practică, prin erori și corectări succesive ține parte de simpla spontaneitate sub impulsul nevoii, parte de obișnuința născută sub imperiul simplei spontaneități (**habitus**), care devine rudimentul unei raționalități și totodată criteriul cîștigat, format al opțiunilor implicate în orice activitate umană; rudiment de raționalitate și criteriu (cîștigat) al opțiunilor privind, înainte de toate, *activitatea însăși*, modul de raportare a individului la activitatea sa; iar de aici felul de trăire al acesteia, gradul de identificare sensibilă a fiecăruia cu ceea ce face sau rămînerea insensibilă și în afară a individului față de activitatea sa; iar de aici ponderea activității în modul-de-a-fi-trăită-viața în virtutea unei asemenea întrebuințări active a potențialităților ei, care devine într-o măsură sau alta o *trebuință umană a vieții* și originează un nou *mobil* al acesteia, produs al activității și stimulul ei.

De reținut, aici, că epoca lui Aristotel nu produsese încă decît o diversificare și multiplicare limitată a cîmpurilor de activitate, din rîndul cărora Aristotel distinge cu predilecție treburile polisului, artele (fie ca produse imaginare, fie ca meșteșug), relațiile comerciale, războaiele, navigația. Înăuntrul acestora diversificarea este, însă, mult mai nuanțată atingînd acel punct în care conceptul activității este adus la suprafață, devine actual, se instituie ca un principiu al virtuții, ca un mod de trăire activ-determinată a vieții și aspirînd ca atare la exemplaritate, ca ceva care urmează să fie urmărit, vizat, realizat în mod deliberat, conștient, voit. Și cum pentru Aristotel virtutea este un habitus, habitus-ul ca virtute ține de această deliberare, alegere și opțiune voită. ,,Virtutea este deci *un habitus al alegerii... determinat de rațiune...*'' [33]. Acest habitus nu este detașat de afecte (poftă, mînie, frică, nădejde, invidie, bucurie, dragoste, ură, dor, gelozie, milă, în general tot ce e legat de plăcere și durere [34]), nici de ceea ce Aristotel numește facultățile omului de a simți mînie, durere, milă [35]; dar stă deasupra acestora întrucît s-a instituit ca un *habitus al alegerii*, al cumpănirii cugetate, voite și capătă sensul **mijlociei** între opusele (extremele) fiecărei situații implicate [36] în decursul acțiunilor. Critica lui Kant împotriva *mijlociei* aristotelice*, îndreptățită în logica ei pură, nu reține totuși că Aristotel este condus aici de ceea ce el a numit atît de original și surprinzător pentru epoca sa: *principiul activității specific umane*, că virtutea devine abia în acest context un *habitus al alegerii*, o deprindere de a supune *situațiile concrete ale activității* unui examen critic, iar prin aceasta *de a domina pe temeiul rațiunii* situațiile activității și a nu se lăsa — omul — sub oarba dominație a acestora. Mijlocia este **posibilul** în situațiile concrete ale activității și virtutea este **puterea, forța de a domina o situație,** de a cugeta asupra ei (de a o *mijloci*) și de a decide în cunoștință de cauză, în orice caz **de a acționa în sensul voit** (dacă ,,cunoștința de cauză'' nu este de atîtea ori sau nu se dovedește pînă la urmă decît cînd îndoielnică, cînd simplă aparență). Mijlocia este căutarea posibilului real, *voirea* posibilului. Iar prin aceasta se definește înțelesul caracterului *determinat* al acțiunii umane, care este sau tinde să fie *acțiune voită*; **voința** acțiunii concrete constituie forța ei motrică și sensul de *exemplaritate — virtute* al semnificației sale.

Aristotel nu-și duce gîndul său, în mod explicit, pînă la acest punct, care va deveni pivotul cercetărilor etice ale unor etape încă îndepărtate cu un mileniu sau încă mai mult ale dezvoltării civilizației. Cu atît mai concludentă pentru gîndirea critică apare, de aceea, limita sau mai curînd ezitarea în fața căreia pare a se fi oprit anticiparea aristotelică.

Căci *voirea* la Aristotel se conturează mai curînd ca un atribut al cunoașterii (rațiunii) decît al afectului sau al facultății.

**Notă.** O asemenea presupoziție urmează a fi luată sub rezervă, dacă se ține seama că

---

[30] *Idem*, p. 49.
[31] *Idem*, p. 57.
[32] *Idem*, p. 58.
[33] *Idem*, p. 69.
[34] *Idem*, p. 65.
[35] *Idem*, p. 66.
[36] *Idem*, p. 71. ,,În expunerile care privesc acțiunea propozițiile generale sînt cele mai goale, pe cînd cele particulare au un conținut mai mare de adevăr. Căci acțiunile se mișcă în jurul particularului și cu el trebuie să concorde afirmațiile''.

* ,,...principiul atît de lăudat (al lui Aristotel) de a face să consiste virtutea din mijlocia între două vicii este fals''. Imm. Kant, *Die Methaphisik der Sitten*, Zweiter Teil, *Metaphisische Anfangsgründe der Tugendlehre*; în *Sämtliche Werke*, Dritter Band, editat de Karl Vorländer, Leipzig, p. 247).

etica aristotelică nu disprețuiește domeniul afectelor (al simțurilor), nici al facultăților (subiective), fără de care cîmpul moralității nu se poate constitui. ,,Genul nostru uman nu are nimic așa de propriu ca plăcerea... Și pentru virtutea etică pare a fi de cea mai mare însemnătate ca omul să manifeste față de lucrurile potrivite iubire și ură. Căci aceste sentimente își întind influența asupra tuturor împrejurărilor de trai, deoarece sînt atît de însemnate și hotărîtoare pentru virtute și fericire. Dorim doar ceea ce procură plăcere și fugim de ceea ce este dureros. Un obiect de această importanță nu trebuie, deci, desigur să fie trecut sub tăcere, mai ales că asupra lui domnește o mare ceartă a opiniilor" [37]. Asertînd că ,,dorim doar ceea ce procură plăcere..." Aristotel implică faptul că plăcerea este sau poate fi, în cazuri determinate, o stare activă a simțurilor întrucît incită la acțiune, activitate. Într-o primă abordare, plăcerea s-ar manifesta ca o *cauză finală*. ,,Fiecare simț are anume plăcerea sa și tot așa există o plăcere a cugetării și contemplării, iar cea mai înaltă plăcere stă în activitatea cea mai perfectă... Plăcerea este deci desăvîrșirea activității" [38]. Mai important este însă faptul că, plecînd de aici, Aristotel ajunge să observe că ,,fiecare plăcere este înrudită cu activitatea pe care o desăvîrșește" : ,,Căci activitatea sporește prin plăcerea ce îi este înrudită"; iar ,,sporirea vine de la plăcere" [39]. Încît, ,,și poftele, cînd sînt îndreptate spre binele moral, sînt lăudabile" [40].

Această *sporire* a intensiunii activității, care vine de la plăcere (dorință), nu-și capătă, astfel, încă, un concept propriu. *Voirea* apare la Aristotel ca ceea ce este făcut cu bună știință, voluntar. ,,Involuntar fiind ceea ce se întîmplă din constrîngere (exterioară — n.n., Nic. B.) sau neștiință, atunci *voluntar* ar fi lucrul *al cărui principiu se află în făptuitor* și anume așa ca *el să cunoască* și condițiile particulare ale acțiunii" [41]. Această aptitudine se exprimă ca *alegere voită* sau hotărîre (opțiune). ,,Alegerea voită pare a constitui nota caracteristică a virtuții..." [42]. Este cumpănirea în cunoștință de cauză și este alegere *voită* întrucît decurge nu spontan, ca *mînia* sau *pofta*, deci sub *imperiul* simțurilor, ci sub cenzura reflexiei. În acest sens, alegerea voită nu este *voință* ,,deși pare a fi înrudită cu dînsa". ,,Căci nu există o alegere a imposibilului... dar există o voire a imposibilului, de exemplu a nu muri" ... ,,Mai apoi, voința e îndreptată mai mult spre scopul final, alegerea spre mijloacele pentru scop" [43]. ,,Alegerea voită se face doar cu inteligența și rațiunea..." [44]

Se poate, astfel, observa — în postularea diferenței dintre voit-voluntar-alegere voită și **voință** o evaluare mai puțin determinată, ca mai puțin semnificativă pentru sistemul eticului a **voinței** (întrucît mai puțin rațională sau lipsită de o geneză rațională) în raport cu sensul *alegerii voite*: inteligență și rațiune. Această *minus-evaluare* a voinței apare cel mai evident prin absența problemei însăși în analitica fenomenului moral, așa cum apare ea în *Etica Nicomahică*, necompensată de perechea de categorii voluntar-involuntar, care — cum s-a văzut — pune în lumină luciditatea necesară a acțiunii ca o condiție a moralității ei înalte (a virtuții), fără să se mai ridice întrebarea asupra izvorului de energie și a forței pe care le implică orice acțiune, cu atît mai mult cînd este o alegere voită și trebuie, ca atare, să înfrîngă eventuala putere de atracție a unor alternative.

O asemenea minus-evaluare a voinței pare a fi o măsură a epocii și — în cele din urmă — o măsură a activității, limitată înăuntrul *unui cerc închis al posibilităților* sondate — experimentate într-o lume care-și înscrie aspirațiile și eforturile în limita acestei imagini despre sine, orientată (întoarsă) asupra sa însăși, introvertită și căutîndu-și mai curînd izvoarele de rezistență în acest univers închis, decît cele de forță vizînd o deschidere a perspectivei. Se exprimă astfel epoca sclavagistă cu luminile, umbrele și limitele ei inexorabile. Se poate avansa, în acest context, teza că — înăuntrul acestei epoci — conceptul voinței nu poate să apară decît sau ca *energie rezistentă*, împotriva tendințelor de schimbare și în acest sens ca *alegere voită*: sau ca ceva indeterminat — vag determinat ,,îndreptat mai mult spre scopul final" (acesta însuși nedeterminat dacă este altceva decît vizarea perfecțiunii-în-sine a ființei umane văzută în lumina epocii; altceva decît perfecțiunea legilor menite să asigure echilibrul statului și al situațiilor existențiale, astfel conservate), ori — cum mai spune Aristotel — ,,o voire a imposibilului, de exemplu a nu muri"; iar la Epicur, deplina împăcare, liniștea sufletului — *ataraxia*, la stoici (după Cicero) o stare ,,în afara oricărei pasiuni a sufletului, a dorinței și a spaimei ca și a necazurilor, a plăcerii ca și a mîniei pentru ca sufletul să fie cuprins de liniștea și asigurarea pe care le aduc cu ele constanța și demnita-

[37] *Idem*, p. 327.
[38] *Idem*, p. 337.
[39] *Idem*, p. 339—340.
[40] *Idem*, p. 341.
[41] *Idem*, p. 85.
[42] *Idem*, p. 86.
[43] *Idem*, p. 87.
[44] *Idem*, p. 89.

tea"[45]. De ținut seama că Cicero, în spiritul stoicilor, definește în acest anume fel „sufletul curajos", căci „adevăratul curaj comportă reflexia"[46], ceea ce rămîne un cîștig al cunoașterii-de-sine a omului, dar aici reflexia vizează detașarea de simțuri și sensibilitate, de dorință și plăcere, marcîndu-se o involuție în acest punct față de momentul aristotelic, care rămîne o anticipare, o previziune fără ecou în lungul secolelor care urmau, confirmîndu-se astfel o inaderență a epocii la ceva mai mult decît *alegerea voită*, absența, neinstituirea, nematurizarea, neridicarea la conștiință a unei alte nevoi în acest plan al activității. ...„Rațiunea este făcută ca să comande, înclinația ca să asculte"[47]. Chiar cînd se recunoaște că înclinația „împinge omul spre cutare sau cutare scop"[48], nici stoicii, nici Epicur, nici Cicero nu se opresc asupra temei, măcar atît cît o făcuse Aristotel în analitica plăcerii. Și mai este de consemnat că această distanțare doctrinară multiseculară de cîmpul viu al trebuințelor umane sensibile este simetrică cu accentuarea antagonismelor sociale și cu activarea spiritualității sclavagiste. Dacă, astfel, Aristotel se putea mulțumi cu enunțarea, la indicativ, a faptului că: „Fericirea nu o atribuie nimeni unui sclav..."[49], căci numai „Cît se întinde deci cugetarea, atît se întinde și fericirea..."[50], la Cicero (în spiritul stoicismului) întrega problematică implicată aici (privarea sclavului de aptitudinea cugetării, deci de demnitatea necesară fericirii) este extinsă, dincolo de sclav, asupra unor categorii largi după criteriul meseriei, împărțite în nedemne (înjositoare) și onorabile. Cele nedemne încep cu cămătăria, întrucît alimentează ura; urmează: „sînt nedemne de un om liber și înjositoare cîștigurile tuturor salariaților...; a primi un salariu înseamnă a se angaja în servitute"; urmează negoțul; apoi meșteșugul, cu observarea că „Toți meseriașii exercită o profesiune abjectă; un atelier nu are nimic corespunzător (convenabil) unui om liber; ...micul comerț trebuie considerat abject, dar marele comerț... nu trebuie să fie blamat în mod absolut..."[51]. Tuturor acestora le este contrapusă agricultura tradițională („nimic nu este mai fecund, mai agreabil, mai demn de omul liber") dincolo de care — evident — conservarea relațiilor sclavagiste devine dificilă, în orice caz problematică; dincolo de care cercul închis al existenței agrare într-o perpetuitate a sistemului capătă fisuri, meșteșugul deschide spre un alt univers, solicită în alt fel energia umană, abilitatea, diferențiază individualitățile, stimulează înclinațiile, incită la vizări mai înalte, la căutări febrile și autodepășiri, face resimțită necesitatea voinței, o formează, maturizează și călește.

În acest sens, Aristotel este un precursor timpuriu și deci utopic cînd scrie: „de aceea trebuie să ne dăm silința de a da activității noastre un caracter determinat, căci după acest caracter se formează habitus-ul"; impulsul democratismului său, care distila tocmai dezvoltarea meșteșugurilor și a comerțului, diversificarea activităților și pe acest fond un început abia perceptibil de diferențiere și dezvoltare a individualității în rîndurile demosului explică sensul profund al acestei anticipări, care îngăduie astăzi să fie surprinsă, în starea sa încă embrionară, *geneza voinței ca moment necesar în structura nucleară a principiului activității specific umane*, **înțeleasă ca activitate determinată.**

## 8. INSTITUIREA CA VALOARE A VOINȚEI DE A ACȚIONA

Voința de a acționa se instituie, în istorie, ca un produs îndelung mediat al activității umane, dar este un produs relativ tîrziu, derivînd din procesul de diferențiere al activităților umane și din multiplicarea trebuințelor pe fondul noilor posibilități, care particularizează activitățile și totodată le conexează în această particularizare a lor, le intersectează, le face dependente una de cealaltă (interdependente); iar în această dependență, fiecare devine *scopul* celeilalte. Încît, *scopul* în această segmentare devine *sensul* fiecăreia, după cum atingerea scopului în fiecare activitate parțială se substituie scopului activității umane cu un grad mai mare de generalitate, altfel mereu mai îndepărtat și neaparent, care scapă indivizilor și comunităților restrînse, dar scapă în ultimă instanță chiar gîndirii celei mai cuprinzătoare a unui timp istoric determinat, încredințată că îl controlează și realizează ca atare.

Această fragmentare a scopurilor, ca efect al diferențierii și particularizării activităților, înscrie scopul în universul sensibil și posibil al vieții indivizilor, în măsura în care propria lor activitate este cuprinsă în acest curent al multiplicării și concretizării activităților. Indivizii fac să coincidă, în grade diferite, intensitatea activității lor cu însemnătatea pentru ei a scopului pe care îl cunosc și îl vizează, încît scopul *cunoscut, vizat*

---

[45] *Les Stoïciens*, Gallimard, 1962, p. 518—519.

[46] *Ibidem*, p. 529.

[47] *Ibidem*,

[48] *Loc. citat.*

[49] *Etica Nicomahică*, p. 346.

[50] *Ibidem*, p. 353.

[51] *Les Stoïciens*, p. 547—548.

și *dorit* trece în modul de a trăi intensiunea activității. Nu se exclude, prin aceasta, ceea ce Aristotel numea: *voire a imposibilului*; nici presupoziția că: *voința e îndreptată mai mult spre scopul final*; se pune în lumină numai faptul că *voirea imposibilului* sau *îndreptarea* **mai mult** *a voinței spre scopul final* denotă o abordare încă abstractă a activității și absența unei dezvoltări ontologice a acesteia, suficient de maturizată încît să o facă vizibilă, aptă de o analitică la obiect, sau cel puțin de o consemnare a fenomenului, fie ea și critică în forma unei condamnări morale drastice, așa cum apare în filipica ciceroneană. Căci, se poate ușor întrezări în atit de nestăpînita indignare a stoicului întîrziat, care era Cicero, împotriva proliferării meseriilor și a micului comerț, reacția patriciană față de această alternativă — în sine emancipatoare — a unor activități care apăreau de sine-stătătoare și încurajau, prin chiar posibilitatea lor, părăsirea latifundiilor de către sclavi, acest fenomen de refuz al sclaviei, care anunța nu atit o conștiință, cît o voință embrionară a nonsclaviei ca libertate devenită posibilă, dar imposibilă înainte vreme decît accidental și fără de perspectivă. Încă Aristotel, în ciuda democratismului său*, observă ca ceva de la sine înțeles „că el (sclavul) n-are nevoie decît de puțină virtute, anume numai de atita, ca să nu-și părăsească treburile fie din neînfrînare, fie din lene" [52].

Pentru influențarea și angajarea sclavului să nu-și părăsească treburile, Aristotel recomandă să li se ofere un scop (mereu înaintea ochilor), libertatea ca finalitate a muncii lor. Se implică, astfel, prezența unei voințe de libertate, iar prin aceasta o *voință a scopului* atit de reală și eficientă, încît ar putea determina acceptarea de bunăvoie a unei situații imediate radical opuse, nonlibertatea, sclavia în vederea atingerii scopului final, chiar dacă îndepărtat. Dar, această repetată și îndelungă aminare produce o uzură și degradare a voinței de libertate, voința scopului, încît din această punere mereu înaintea ochilor a libertății (scopului) aminat sclavagismul mai mult cîștigă, decît pierde; și cîștigă datorită uzurii, degradării acelei voințe embrionare de libertate, de auto-determinare, care se instituie ca o *voință proprie a unui scop determinat* numai cu condiția angajării în acțiunea care o înfăptuiește, fie și parțial și nu a aminării care o dezamorsează și dezorientează pînă la transformarea ei în nostalgie și neputință.

Iar nostalgia (și, în fond, neputința) este întoarcerea la natură, apologia agriculturii ca singura ocupație demnă de omul liber, agreabilă și fecundă totodată; întoarcere la natură care se încarcă, în contextul ciceronean, de o semnificație morală prioritară vizînd înainte de toate demnitatea, păstrarea naturalității ei în condițiile ocupației în agricultură, în opoziție cu „angajarea în servitute" ca meseriaș, lucrător de atelier, salariat sau în negoț. Demnul și nedemnul par a sta, astfel, în această alternativă; voința embrionară de schimbare care denotă rațiunea unei căutări apare ca artificială, nefirească și rea, în opoziție cu ceea ce ar fi voința de a rămîne la naturalitatea tradițională, voința însăși purtînd semnul acestei închideri-în-sine persistentă și introvertită, fundată pe inerția obișnuinței și a datinei, pe conexiunea dorinței cu datina, care ar fi în această mărginire sacră [*demnul, virtutea, binele*. Din perspectiva voinței reale, de acțiune și de împlinire umană, așa cum se va contura ea în lunga succesiune a acumulărilor infinitesimale din secolele mileniului următor, aceasta apare mai curînd ca o non-voință, ca absența *manifestării* ei. În timp ce voința embrionară de schimbare, deși apare numai prin angajarea într-un act al cărui gînd rămîne inexprimat (și invizibil) altfel decît prin actul care îl implică, anunță o altă instituire posibilă a voinței. O altă instituire considerată și înfățișată ca sacrilegiu în răstimpul lung al acestei coexistențe și indeterminări, dar care va constitui — în neexprimarea și invizibilitatea ei — lucrarea cea mai profundă a omului (ca subiect al istoriei) asupra propriilor sale însușiri și aptitudini subiective, care explică revoluționarea încetă și tenace a mijloacelor de producție și a modului de trai, în cele din urmă însăși civilizația contemporană.

Această naștere grea găsește în Hegel un interpret pe măsura dificultății problemei însăși:

1: „Voința naturală este voință a dorinței, a înclinației care vrea ceea ce e *nemijlocit*, care încă nu vrea *acest* lucru, fiindcă pentru aceasta este nevoie ca ea să fie voință rațională, ca ea să-și dea seama că legea este raționalul".

2. „Altceva este conceptul voinței; atîta timp cît omul mai există ca voință naturală, el este numai voință-în-sine, încă nu este voință reală, ineă nu există ca spirit" [53].

---

* Un democratism care nu-i exclude cu totul pe sclavi: „să le punem mereu înaintea ochilor libertatea ca preț al muncilor lor" (*Politica*, lucr. citată, p. 167) și pe care-i eliberează în mare parte, după cum reiese din testamentul său (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Edit. Acad. R.S.R., 1963, p. 261).

[52] Aristotel, *Politica*, lucr. cit., p. 47.

[53] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 472.

Hegel pune în lumină, astfel, diferența instituită între *voința naturală* și *conceptul voinței*, făcînd direct inteligibil gradul de maturizare al acestei diferențieri. Dar elaborează această expresie cristalizată aflîndu-se nu numai în posesia bogatei experiențe istorice a timpului său, cînd *voința* revoluției franceze aducea în primul plan și făcea vizibil gradul de maturitate, caracterul tranșant și eficient al voinței raționale ridicată la concept; ci deținînd totodată experiența de cunoaștere acumulată cel puțin de la Spinoza la Kant, care reprezentau fiecare termenul opus (polar) în descoperirea și cercetarea **valorii voinței** în structura activității umane.

„Nu există în suflet voință absolută (care să nu depindă de nimic), adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru, datorită unei cauze care, la rîndul ei, este determinată de altă cauză..."[54] — va consemna Spinoza, indicînd prin aceasta tendința timpului său de a descifra natura voinței prin luarea în considerare a unui lanț de conexiuni cauzale determinate, iar pe această cale prin scoaterea voinței de sub imperiul simplei subiectivități, a accidentalului și miracolului. „...Înțeleg prin voință facultatea de a afirma sau nega, și nicidecum dorința; adică, prin voință înțeleg facultatea prin care sufletul afirmă sau neagă ce este adevărat și ce este fals, și nu dorința prin care sufletul năzuiește spre lucruri sau se depărtează de ele"[55]. Este o reluare a demersului aristotelic în termenii noilor stadii ale dezvoltării istorice și umane, dar răsturnîndu-l, ceea ce solicită o interpretare, căci acum voirea nu mai este a scopului final (*alegerea voită* vizînd, dimpotrivă, mijloacele), nici a imposibilului: „În suflet nu există o facultate absolută de a voi și de a nu voi, ci numai voințe particulare, anume cutare sau cutare afirmație, cutare sau cutare negație", derivînd din situații concrete și din ideile prin care acestea sînt receptate și interpretate.

Prin respingerea ipotezei unei „facultăți" absolute de a voi este implicată întreaga tradiție post-aristotelică, care a abuzat de „facultățile sufletului" mult dincolo de sensurile originale. Iar, conexiunea necesară a voinței cu ideile, deși păstrează momentul raționalității ca inerent voinței, este tranșantă în modul cel mai radical față de orice urmă de dualism platonian, căci „Voința și intelectul sînt unul și același lucru" în sensul că „Voința și intelectul nu sînt decît voințele și ideile particulare". „Iar voința particulară și ideea particulară sînt unul și același lucru", întrucît unul și același lucru le dă viață guvernîndu-le, totodată, evoluția și raporturile reciproce. Căci sînt manifestări ale substanței, considerată sub atributul cugetării[56].

Acest monism spinozian urmează a fi înscris în limitele sale, ca existență umană sensibilă și totodată conceptualizantă, fără a se deschide — însă, încă — asupra unei practici sociale și fără s-o integreze ca atare în dinamica sa. Din această cauză, dimensiunea istoricității, inclusiv a procesului de umanizare, este absentă. Rămîn, totuși, de reținut momentele unei ontogeneze a voinței, care oricît ar fi corectate și depășite de o cunoaștere psihologică ulterioară, beneficiind de cercetări experimentale ample, indică pentru epoca acelui început de ev modern gradul în care gîndirea descoperă voința ca valoare și inițiază un prim demers semnificativ pentru cunoașterea ei, menit să-i dezvăluie marea ei putere de determinare și profunda ei actualitate.

Ontogeneza voinței este văzută ca avînd punctul ei de plecare în *năzuință*... „Orice lucru năzuiește, atît cît depinde de el, să-și mențină existența"[57]. Ceea ce înseamnă că „Din esența dată a oricărui lucru urmează cu necesitate ceva, iar lucrurile nu pot avea decît ceea ce urmează cu necesitate din natura lor determinată. De aceea, puterea sau năzuința oricărui lucru prin care, singur sau împreună cu altele, lucrează sau tinde să lucreze, adică... să-și mențină existența, nu e nimic în afară de esența dată sau actuală a lucrului însuși"[58].

Al doilea moment va fi considerarea sufletului omenesc din această perspectivă. „Sufletul, și întrucît are idei clare și distincte, cît și întrucît are idei confuze, năzuiește să-și mențină existența pe o durată nedeterminată și este conștient de năzuința sa"[59]. Se observă, aici, că Spinoza nu ajunge la punctul în care devine vizibilă diferența dintre a) voința naturală și b) conceptul voinței (Hegel). Apare, totuși, distincția dintre *năzuință* și *poftă*, ca și aceea dintre *poftă* și *dorință*. „Această năzuință, cînd e raportată numai la suflet, se cheamă *voință*; iar cînd e raportată în același timp și la suflet și la corp, se cheamă *poftă*". ...„Apoi, între poftă și dorință nu e nici o deosebire, afară de aceea că dorința se referă la oameni mai ales întrucît sînt conștienți de pofta lor și, prin urmare, poate fi determinată astfel: *dorința este pofta însoțită de conștiința de sine*"[60].

Această fundare în sensibilitate a voinței, care continuă dorința (iar prin intermediul acesteia: pofta), dar raportate acum la suflet,

[54] Spinoza, *Etica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 134.

[55] *Ibidem*, p. 135—136.

[56] *Ibidem*, p. 151.

[57] *Ibidem*, p. 152.

[58] *Ibidem*, p. 153.

[59] *Ibidem*, loc. cit.

[60] *Ibidem*, p. 60.

la spirit, guvernate de raţiune, explică izvorul de *putere* şi *sensul de putere* pe care îl desemnează voinţa; putere instaurată a sufletului în raport cu afectele din care se instituie ca o altă calitate a acestora, iar ca fiind această nouă însuşire (facultate), **putere de a acţiona,** deci **virtute** în spiritul definiţiei lui Spinoza: ,,Prin virtute înţeleg acelaşi lucru ca şi prin putere; cu alte cuvinte virtutea, întrucît se referă la om, este însăşi natura sau esenţa sa, întrucît el are puterea de a săvîrşi anumite lucruri, care pot fi înţelese numai prin legile naturii sale" [61].

S-a conturat, astfel, o primă expresie — de astă dată ţinînd de naşterea epocii moderne — a voinţei ca valoare, faptul că o nouă lege lăuntrică a vieţii s-a dezvoltat pînă în acel punct în care raţiunea practică a putut-o separa şi recunoaşte, iar raţiunea teoretică încearcă să-i surprindă particularităţile şi să le descrie, cu lacunele şi ezitările fireşti ale unui asemenea demers. Dar, această valoare a voinţei devine, este ea însăşi indiciul unui nou început, valoarea princeps a unei noi dezvoltări, punct de cotitură în istoria civilizaţiei. Căci, ce este o valoare altceva decît ,,ceea ce merită să fie voit, scop al voinţei". ,,Este scopul « valabil » al voinţei ca voinţă... O valoare este reprezentarea a ceea ce vrei să fii" [62].

## 9. CONVERGENŢA ŞI DIVERGENŢA (NON-COINCIDENŢA) VOINŢEI DE A ACŢIONA CU PRINCIPIUL MORALITĂŢII

> *„În ce priveşte voinţa, s-a spus mai înainte că ea este îndreptată spre scop. Dar unii cred că ea este îndreptată spre bine, alţii că spre* **ceea ce pare bun"** [63].

Spinoza cercetează valoarea voinţei şi îi dă o primă expresie, ridică voinţa la valoare, într-o formă în acelaşi timp cuprinzătoare şi, totuşi, numai parţial conceptualizată, dacă se ţine seama că nu ajunge la avansarea unei definiţii directe, stricte; că se foloseşte de un număr relativ mare de noţiuni pentru desemnarea aceluiaşi cîmp problematic al voinţei: puterea sufletului, puterea afectelor, tăria de suflet, dorinţa ş.a.; că definind *dorinţa*: ,,poftă însoţită de conştiinţa de sine", iar voinţa: ,,năzuinţa cînd e raportată numai la suflet", înlătură prin aceasta sau face să se atenueze distincţia dintre *voinţă* şi *dorinţă*, optînd pentru acest din urmă termen în propoziţii şi definiţii care-i atribuie — prin întrebuinţare — sensuri apropiate sau identice cu cele ale voinţei (ale puterii sau tăriei de suflet). Preferinţa spinoziană pentru *dorinţă* survine din considerarea *voinţei* ca fiind *năzuinţa* cînd este raportată numai la suflet (la spirit), nu — deci — şi la sensibilitate, afecte; în timp ce înţelege prin dorinţă: ,,toate năzuinţele naturii omeneşti pe care le exprimăm prin cuvintele de poftă, voinţă, dorinţă sau impuls" [64], aşadar această totalitate în unitatea ei afectivă şi raţională, în această unitate contradictorie dar vie. ,,Înţeleg deci aici prin cuvîntul dorinţă toate năzuinţele, impulsurile, poftele şi voinţele omului, care diferă.. şi adesea, se opun unele altora, aşa încît omul este tirit în direcţii diferite şi nu ştie încotro să se îndrepte" [65]. De aceea va recurge la ,,puterea sufletului asupra afectelor", care constă înainte de toate în *cunoaşterea* acestora prin *ideile adecvate* asupra cauzelor şi naturii lor. Lipsa de putere a sufletului sau *sufletul pasiv* corespunde situaţiei în care *ideile neadecvate* au preponderenţă asupra celorlalte, aşa încît ,,îl recunoaştem mai mult după ce suferă, decît după ce face"; în schimb *sufletul activ* ,,este acela ale cărui *idei adecvate* constituie cea mai mare parte a lui, aşa încît, deşi are tot atîtea idei neadecvate ca şi celălalt, este totuşi recunoscut mai mult prin ideile atribuite virtuţii omeneşti, decît prin acelea care arată slăbiciunea omenească" [66].

Urmează, astfel, de reţinut că *sub dorinţă*, care nu instituie diferenţe între impulsuri, pofte, năzuinţe, voinţă, omul este tirît în direcţii diferite şi nu ştie încotro să se îndrepte; este suflet pasiv, recunoscut mai mult *după ce suferă,* **decît după ce face;** sub *puterea sufletului,* în schimb, care este un mod al voinţei — întrucît e raportată *numai* la suflet şi se defineşte *numai* prin cunoaştere, sufletul devine activ sub efectul ideilor adecvate, care capătă preponderenţă, fără înlăturarea — totuşi — a ideilor neadecvate derivînd din dorinţă, dar distingîndu-se mai mult prin ,,puterea de a săvîrşi anumite lucruri" (după definiţia spinoziană a virtuţii), deci **după ce face,** nu după ce suferă (suportă).

Acest întreg corp problematic demonstrează coerenţa demersului spinozian de ridicare la valoare a voinţei, ca o legitate nouă a epocii care tocmai îşi producea (şi îşi descoperea) izvoarele de energie care tindeau să o propulseze. Pentru noua direcţie a dezvoltării *voinţa* devenea, constituia de fapt un *a fi* sau *a nu fi*; a face, a iniţia, a întreprinde sau a suferi, a suporta, a accepta pasiv fixitatea ipostaziată ca sacră a stărilor existente. Totul se concentrează în această sinteză,

---

[61] *Ibidem*, p. 219.

[62] Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Les Editions de Minuit, 1965, p. 205—206.

[63] *Etica Nicomahică*, p. 92 (subl. ns., Nic. B.).

[64] Spinoza, *Etica*, p. 197.

[65] *Ibidem*, loc. citat.

[66] *Ibidem*, p. 303.

care devine înțelesul însuși al virtuții și care smulge de fapt, dintr-o inerție milenară, modul de viață și condiția umană. Dar acest nou izvor de forță umană creatoare nu este în sine un panaceu, nu este lipsit de propriile sale contradicții și mai ales nu este o categorie neutră în jocul forțelor sociale și umane care tocmai se instituiau. Încă Aristotel distinge, în înțelegerea voinței ca *îndreptare spre scop*, că unii cred că aceasta înseamnă ,,spre bine", alții că numai spre ceea ce *pare* bun. Dar, dacă voința este în-sine îndreptare spre bine întrucît scopul e voit, scopul s-ar legitima ca bun numai prin această determinație și s-ar trece cu vederea că o alegere voită poate fi atît potrivită, cît și nepotrivită, iar scopul, deci, cînd bun, cînd rău, după ideile (adecvate sau nu — Spinoza) care i-au stat ca temei [67]. Obiectul voirii ar fi, așadar, mai curînd ceea *ce pare bun*; cînd — deci — *bun* nu este ceva *întrucît este voit*, ci pentru fiecare și în fiecare caz: ceea ce *pare a fi așa*[68]. Spinoza va implica, aici, raportul de preponderență a ideilor adecvate cu cele neadecvate punînd alternativa nu în primul rînd între bine și rău, ci între *activ* și *pasiv*, sufletul pasiv fiind chiar prin aceasta lipsit de virtute (rău), iar cel activ — în limitele acestei calități — fiind bun sau rău funcție de ponderea raționalității în determinarea opțiunilor sale.

Voința este o **condiție necesară,** dar **insuficientă** a binelui.

Regăsim la Kant confruntarea, mai decisă de astă dată, cu complexitatea aceleiași dificultăți. Dar, între timp, devenirea valoare a voinței pare să-și fi încheiat lungul ei drum al genezei, îndeosebi ca diferențiere, separație și distingere netă față de dorință, a cărei subordonare este acum tranșată din perspectiva teoriei morale. Voința, gîndită de Spinoza în naturalitatea matricială a sensibilității ca un moment spiritual al acesteia (raportare la suflet), este acum dislocată, emancipată, cordonul ombilical este tăiat.

Voința este postulată ca autonomă și în această nouă determinare îi este atribuită însușirea de a fi **principiul suprem al moralității** [69].

Postulatul kantian al autonomiei voinței ca principiu suprem al moralității reprezintă o soluție extremă și evident utopică, dar în același timp cutezătoare prin asimilarea fermă a valorii voinței în spațiul moralității și prin conceptualizarea — pe această cale — a unui nou înțeles istoric al moralei. Acest înțeles nou apare ca o reîntoarcere la principiul aristotelic al *activității specific umane* întemeiat pe *alegerea rațională*, dar vizînd de astă dată să exprime un nou stadiu al dezvoltării istorice, la orizontul căruia se profilează posibilitatea, *libertății ca autodeterminare de-sine a omului*, inconceptibilă în antichitate.

Autodeterminarea de-sine a omului se conturează, la Kant, ca autonomia voinței și abia datorită acestui conținut determinat, autonomia voinței poate deveni principiul suprem, cum accentuează Kant, al moralității. Kant întreprinde această demonstrație, care pune în același timp bazele moralei contemporane, ca și pe acelea ale umanismului contemporan, fără însă să conexeze sau fără să conexeze suficient de explicit autonomia voinței cu procesul producerii istorice a acesteia, și anume ca un corolar al producerii istorice a condițiilor de autodeterminare-de-sine a omului și a conștiinței-de-sine a acestei posibilități de autodeterminare-de-sine. Din această cauză modelul interpretativ kantian, care deschide spre o abordare dialectică, aptă de adecvare la noile coliziuni morale, determinate de direcția atît de acut contradictorie a dezvoltării epocii, este respins. Hegel devine executorul testamentar al acestei respingeri, reținînd din modelul kantian numai latura sa negativă (între altele: insuficienta sa fundamentare și explicitare, aparenta absență a acestui conținut) și imputîndu-i ,,abstracția absolută de orice conținut", ,,de orice materie a voinței"; ...,,în consecință este în sine contradictoriu să căutăm o legiferare morală (fiindcă aceasta ar trebui să aibe un conținut) la această rațiune practică absolută, deoarece esența ei este aceea de a nu avea nici un conținut" [70].

Or, Kant distinge — într-o perspectivă *ideală*, ca o năzuință a epocii — un conținut al autonomiei voinței (ca principiu suprem al moralității) în ceea ce desemnează prin ,,imperiul scopurilor", care este ,,socialitatea". Se produce ,,o unire sistematică a ființelor raționale prin legi obiective comune, adică un imperiu care, fiindcă aceste legi au ca obiect tocmai relația acestor ființe între ele ca scopuri și mijloace, poate fi numit un imperiu al scopurilor (care nu este desigur decît un ideal)" [71]. Din această unire și din legile obiective comune, care o determină, se constituie posibilitatea și sensul unei *voințe proprii*, autonomă în sensul acestei auto-determinări,

---

[67] Aristotel, *Etica Nicomahică*, p. 92.

[68] Aristotel, loc. cit.

[69] Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Edit. științifică, 1972, p. 59.

[70] G. W. F. Hegel, *Studii filozofice*, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 273—274. (De consultat: *Etica lui Kant*, București, Edit. științifică, 1974, p. 164—177: ,,Autonomia ca principiul moralei și controversa asupra conținutului ei").

[71] Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 52.

întrucît este voință legislatoare. Astfel, în locul unei *voințe supreme*, divină, sacră, impusă omului din afară și care-i striveşte substanța propriei sale ființări : raționalitate, voință, creativitate, Kant întrevede o voință umană emancipată, în măsură să-și elaboreze *legislația* auto-guvernării sale, născută din însușirea umană cîștigată de a și-o concepe și înfăptui. În aceste limite ale subiectivității, cauza acestei legislații în universul scopurilor, care este un univers al libertății, ,,trebuie să se găsească în orice ființă rațională și trebuie să poată izvorî din voința ei, al cărei principiu este deci următorul : să nu acționăm decît conform maximei care poate fi înălțată la rangul de lege universală, și deci numai astfel încît *voința, prin maxima ei, să se poată considera pe sine însăși totodată ca universal legislatoare*'' [72].

Această considerare-de-sine a voinței *prin maxima ei* (*maxima* este principiul subiectiv), prin valorile pe care le vizează, ca universal legislatoare, deci instituind principii obiective (practice) care fac posibil un imperiu al scopurilor (al libertății) conferă voinței un conținut determinat, care i se impune voinței însăși.

Încît, voința supunîndu-se propriei sale autonomii, ceea ce ar părea reductibil la un *liber arbitru absolut* (Hegel), nu înseamnă de fapt, la Kant, decît :

1. că ,,nu este supusă nici unei voințe străine'' [73] ;

2. că ,,o ființă rațională aparține ca *membră* imperiului scopurilor, dacă, deși e universal legislatoare în el, este și ea însăși supusă acestor legi'' [74], căci caracterul de universalitate al maximei voinței autonome, ca legislatoare, se impune de la sine voinței (voințelor) care îi dă naștere, definind abia în această conexiune însuși sensul autonomiei ;

3. că ,,ființele raționale sînt supuse, toate, legii conform căreia (în virtutea autonomiei voinței lor — n.ns., Nic.B.) fiecare dintre ele trebuie să nu trateze *niciodată* persoana lor și pe aceea a tuturor celorlalte *numai ca mijloc*, ci totdeauna *în același timp ca scop în sine*'' [75].

Voința nu se poate, astfel, defini, nici la Kant, prin lipsa oricărui conținut, sau printr-un liber arbitru absolut, cînd — dimpotrivă — totul se centrează pe autodeterminarea ființei umane ca ființă în măsură să se desprindă din nedeterminarea ei anterioară, din anonimatul existenței dependente (ne-autonome) abia pe calea des-legării sale de sub imperiul unei voințe străine, descoperindu-se ca scop în sine și ca umanitate (socialitate) liberă, ca voință liberă *.

Dar, reținînd acest conținut bogat, incomparabil în bogăție cu orice alt temei moral, se conturează totodată că nu *în-sinele autonomiei voinței* este acel principiu căutat de Kant pentru fundarea unei morale pe măsura noilor tendințe (parte reale, parte încă utopice) ale timpului său și ale secolului pe care îl anticipa. Temeiul nu era în-sinele voinței, ci în-sinele omului, omul ca scop în-sine-însuși. ,,Moralitatea este condiția care singură poate face ca o ființă rațională să fie scop în sine... [76]. Kant descoperă, de fapt, în autonomia voinței o alternativă subiectivă nouă, în formare, dar viguroasă, exprimînd în planul facultăților sau al disponibilităților umane simptomul unei creșteri semnificative a disponibilității spre acțiune, a energiei și spiritului de inițiativă care scoteau din inerție așezările, relațiile și starea de dezumanizare tradițională. În această perspectivă, moralitatea nu mai poate fi definită prin alternativa dintre bine-rău, căci ambii termeni defineau starea de sacralitate a trecutului, care era tocmai pus în discuție ca fiind, în totalitatea sa, imoral și impropriu pentru moralitate. Termenii polari ai moralității se instituiau, astfel, din 1. conexiunea contradictorie dintre trecut-prezent, și 2. alternativa care urma să o înlăture și înlocuiască ; confruntare dintre inacțiune și acțiune ; dintre omul activ, cutezător și demn, apt, manifestînd voință să se dezlege de trecut și de sine însuși ca ținînd de trecut — în opoziție cu omul încătușat în inerția trecutului și a propriei sale ființări trecute, nepăsător, temător, pasiv, sceptic, lipsit de voință proprie și pierzîndu-și cite ceva din propria sa umanitate prin acest refuz de a se raporta liber și voluntar la viața reală. Fiindcă, numai prin moralitate, ,,este posibil ca o ființă rațională să fie membră legislatoare în imperiul scopurilor. Astfel, moralitatea și umanitatea, întrucît aceasta din urmă este capabilă de moralitate, sînt singurele care au demnitate'' [77]. Iar demnitatea, care ține de auto-situarea omului ca scop, este corolarul necesar al dreptului pe care și-l ia ființa rațională de *a participa ca legislatoare* în universul scopurilor.

---

[72] *Ibidem*, p. 52—53.

[73] Loc. citat.

[74] Loc. citat.

[75] Loc. citat.

* În termenii lui Kant, autonomia voinței nu este ,,a alege după plac'' (*Ibid.*, p. 38). ,,Voința nu este deci numai supusă legii, ci este supusă astfel ca să trebuiască a fi considerată și ca legislatoare și tocmai din această cauză abia ca supusă legii (a cărei autoare se poate considera ea însăși'' (*Ibidem*, p. 50).

[76] Loc. citat.

[77] Loc. citat.

Voința este astfel autonomă ca fiind liberă, autonomă ca determinîndu-și legislația căreia i se subordonează, dar neautonomă ca determinată să se supună propriei sale legislații, și anume întrucît vizează pe această cale omul ca scop și face din omul ca scop principiul prim al autonomiei sale.

★

Această devenire deliberat autonomă a voinței dă expresie unor profunde mutații tendențiale la nivelul structurilor ontologice ale existenței umane, cînd — deci — deliberarea și autonomia tind spre complementaritate și definesc din această perspectivă un nou stadiu istoric al demersului moral. Ceea ce aduce în planul reflexiei filozofice necesitatea reconsiderării corespunzătoare a înțelesului actualizat al principiului moral, în contextul propriu al schimbărilor istorice în curs și vizînd avansarea unor premise pentru o teorie a principiului moral contemporan.

# VIAȚA SOCIALĂ ȘI PROCESUL INTEGRĂRII MORALE ÎN SOCIALISM

DE

VASILE POPESCU

Transformările structurale pe care le aduce socialismul în viața socială oferă noi soluții, calitativ superioare, permanentei probleme a raportului de ansamblu individ—societate, precum și a raporturilor derivate: ins—grup, persoană—colectivitate, conștiință individuală—conștiință socială, aspirații personale—cerințe sociale, cetățean—comunitate națională și statală. Socialismul înseamnă, așadar, o reconstrucție nouă a fiecăruia dintre raporturile menționate, prin modificarea nu numai a sensului relațiilor respective, dar și prin semnificarea deosebită pe care o conferă termenilor aflați în legătură. În general, aceasta s-ar putea exprima prin formula sintetică potrivit căreia procesul unor asemenea transformări presupune, în același timp, „socializarea" individului și „individualizarea" societății; altminteri spus, raționalitatea socială a existenței și acțiunii individualității umane este *complementară* rațională umane și finalității individuale a societății. Astfel, contradicțiile explicațiilor oferite anterior acestor raporturi (contractualiste, organiciste etc.) și puse, în genere, în slujba asigurării dominației unor grupuri minoritare (caste, clase, pături ș.a.), contradicții care, de fapt, reflectă opozițiile fundamentale reale de la nivelul existenței și relațiilor nemijlocite între oameni proprii orînduirilor presocialiste, se văd a fi depășite prin însăși modificarea revoluționară a societății: realizarea efectivă a unei reale unități dialectice între individ și „spațiul" social cuprinzător în care trăiește și acționează.

În acest sens, raportul individ—viață socială înseamnă, în orînduirea noastră, afirmarea tot mai deplină a unei reciprocități stimulative funciare, prin mijlocirea căreia, așa cum se arată în Programul P.C.R., fiecare individ este semnificat drept o „ființă socială, aflată în strînsă legătură și interdependență cu semenii săi, cu masele largi populare" și acționînd „în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor"[1].

Rezolvarea socialistă a raportului individ-viață socială ridică pe prim-plan problema modului în care, pe de o parte, persoana se integrează în ansamblul cerințelor, normelor și valorilor pe care le afirmă noul mod de viață, iar pe de altă parte, societatea resimte pozitiv participarea angajată a fiecăruia dintre membrii săi. Aceasta presupune o integrare *activă*, în care individul, suferind o influență determinantă din partea „spațiului social" integrator, prin însuși acest fapt conferă realitate dezvoltînd sau, dimpotrivă, contestînd — în numele trecutului sau viitorului — condițiile existențiale în care se află. Marx și Engels au observat aceasta încă de la începuturile elaborării concepției materialiste despre societate, relevînd faptul că deși indivizii pornesc *„de la ei înșiși"*, nevoile lor

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 716.

silesc să intre în relaţii reciproce ; dar, ,,deoarece nu intrau însă în relaţii reciproce ca nişte Euri pure, ci ca indivizi aflaţi pe o anumită treaptă de dezvoltare a forţelor lor productive şi a nevoilor lor şi, deoarece, la rîndul lor, aceste relaţii *determinau producţia şi nevoile*, tocmai *comportarea personală, individuală a oamenilor*, comportarea lor reciprocă ca indivizi *a creat relaţiile existente şi le creează din nou în fiecare zi*'' [2]. Socialismul conferă, în plus, acestei creaţii a relaţiilor sociale prin comportarea indivizilor un caracter *conştient, coordonat* şi *direcţionat de partid*. Astfel, existenţa însăşi, zona ontologică a determinărilor esenţiale pentru om, devine, într-un proces complex, multilateral şi de lungă durată, cadru unic de dezvoltare a personalităţii şi, în acelaşi timp, mediu continuu şi conştient modelabil de către însăşi această personalitate în cursul propriei sale dezvoltări.

## 1. INTEGRAREA SOCIALĂ ŞI MORALĂ A INDIVIDULUI

Integrarea individului în viaţa socială presupune participarea lui comportamentală, atitudinal motivată din interioritatea propriei personalităţi, la realizarea scopurilor fundamentale ale comunităţii, conformarea lui la sistemul valorico-normativ care acţionează în toate sferele societăţii. În ultimă instanţă, integrarea individului desemnează o participare *condiţionată valoric*. Valoarea joacă în cadrul acestei condiţionări (sau *ar trebui* să joace) un rol *supraordonat* [3] faţă de normă : norma nu este altceva, decît uneori, *particularizarea în termeni prescriptivi* a valorii, iar alteori — *simpla transcriere* a evaluării în limbajul indicativităţii. De aceea, reducerea permanentă sau, mai bine spus, relevarea substratului valoric, propriu oricărei prescripţii, constituie criteriul fundamental de apreciere a *calităţii* procesului de integrare, precum şi a cadrului integrator însuşi. Iată de ce, sistemul de valori promovat în acel cadru integrator în care individul participă ca subiect activ măsoară şi moralitatea acţiunii şi moralitatea situaţiei existenţiale determinante.

Potrivit conţinutului, funcţiilor şi domeniului principal de acţiune, integrarea socială poate fi considerată din diverse unghiuri : integrare *culturală*, integrare *normativă*, integrare *consensuală şi comunicativă*, integrare *funcţională*, integrare *obiectivă*, integrare *subiectivă*, integrare a *schemelor de comportament*, integrare *instituţională* [4] ş.a.

Se observă cu uşurinţă că integrarea morală, componentă particulară, dar şi relativ autonomă a integrării sociale, poate fi considerată din multe dintre unghiurile expuse mai sus, detaşîndu-se însă caracterul ei specific de a fi în acelaşi timp o integrare *normativă* (articularea modelelor normative cu procesele motivaţionale), *funcţională* (interdependenţa şi sincronizarea subpărţilor specializate prin stabilirea şi menţinerea unor relaţii complementare şi a unei coordonări valorice unice), *obiectivă* şi *subiectivă* (proprie atît grupurilor inserate obiectiv în raporturi de producţie determinate, cît şi indivizilor care acceptă structurile de conducere, de autoritate, valorile şi normele grupului dominant, care a stabilit raporturile de producţie respective). Fără a intra într-o analiză detaliată, remarcăm doar principalele aspecte morale care, credem, merită a fi reţinute : ca integrare normativă, scopul final al integrării morale constă în *interiorizarea* valorilor şi normelor etice în conştiinţa morală de sine ; ca integrare funcţională — conduce la realizarea interacţiunii armonioase între domeniile vieţii morale individuale şi sociale, asigurînd *unitatea* morală a vieţii individului ; prin caracterul său obiectiv *şi* subiectiv — asigură unitatea între conformarea vizibilă, exterioară, practic-constatabilă, pe de o parte, şi atitudinea subiacentă comportamentului, pe de altă parte.

---

[2] Karl Marx şi Friedrich Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 458 (subl. ns.).

[3] În această problemă abundă, totuşi, părerile şi concepţiile cele mai diverse, chiar opuse. Ne raliem însă acelora care atribuie valorii locul central şi rolul de punct analitic ,,terminus'' în cunoaşterea unei culturi. În acest sens, nu putem fi decît de acord cu formularea : ,,...normele şi preceptele sînt *căile de acces, condiţiile* care se impun atitudinii şi comportamentului ca *cerinţele valorilor morale să fie satisfăcute* şi individul să se manifeste în calitate de participant la viaţa morală'' (Stelian Stoica, *Prelegeri de etică*, vol. I, Tipografia Universităţii din Bucureşti, 1974, p. 86 — subl. ns.). În acelaşi sens, o grupare a componentelor acţiunii individuale şi mai ales colective, a determinantelor comportamentului, în funcţie de generalitatea şi centralitatea lor pentru obţinerea integrării sociale, ierarhizează : 1. Valori ; 2. Norme ; 3. Roluri organizate ; 4. Facilităţi situaţionale (John H. Barnsley, *The social reality of ethics. The comparative analysis of moral codes*, Routledge and Kegan Paul, London and Boston, 1972, p. 23).

[4] Pentru definiţii detaliate, vezi : W. S. Landecker, *Les types d'intégration et leur mesure*, în *Vocabulaire des sciences sociales*, F. Chasel, R. Boudon edt., Mouton et Co, Paris—La Haye, 1965, p. 37, ş.u. ; S. Malet, *Intégration objective et intégration subjective*, în vol. *Sociologie des mutations*, Editions Anthropos, Paris, 1970, p. 332.

Acest ultim unghi de abordare a integrării morale are, după opinia noastră, implicații esențiale și asupra primelor două : în fapt, atît sensurile integrării normative, cît și cele ale integrării funcționale pot fi examinate potrivit gradului de realizare a unității comportament-atitudine. După cum vom vedea, caracteristicile concrete ale spațiului existențial al individului determină, în cea mai mare măsură, posibilitatea sau, dimpotrivă, imposibilitatea obținerii unității despre care am vorbit.

Caracterul activ al integrării asigură deplinătatea relației inverse care se instituie între mediul integrator și persoana ori colectivitatea asimilată : avem în vedere influența ultimelor asupra spațiului social în care acționează. Viața socială în toate coordonatele ei va fi marcată de prezența activă a subiecților integrați, iar înrîurirea lor asupra mediului integrator conduce la *întărirea și dezvoltarea progresivă a acestuia, mărirea capacității lui de influențare, îmbunătățirea subsistemelor din care este format* ș.a.m.d. Cu alte cuvinte, existența socială însăși, prin medierea procesului de integrare activă, oferă progresiv condiții și situații de viață superior diversificate și mai bine adecvate realizării cerințelor sociale. Integrarea socială și morală a individului, prin permanența participării angajate pe care o presupune, constituie o determinantă fundamentală atît a forței reale pe care o exercită viața socială asupra comportamentului concret al indivizilor, cît și a posibilităților de progres creator și diversificat ale acestei vieți sociale într-o structură economico-socială și culturală dată. Înaltele ritmuri ale dezvoltării economice socialiste, perfecționarea continuă a relațiilor socialiste, îmbogățirea și diversificarea permanentă a culturii noastre noi sînt exemple de netăgăduit ale caracterului funciar activ propriu integrării socialiste.

Pe de altă parte, integrarea morală autentică în planul societății globale trebuie să țină seama, însă, și de imensa varietate a situațiilor de viață specifice acestui spațiu, precum și de aceeași varietate a conștiințelor și voințelor individuale. La acest moment apar o serie de probleme care țin atît de latura „tehnică" a integrării, cît și de tipul structurii sociale proprie spațiului integrator.

## 2. SISTEMUL NORMATIV AJUTĂTOR ÎNTEGRĂRII. CONFORMARE ȘI DEVIANȚĂ

Integrarea în universul valoric instituit de spațiul social se realizează prin mijlocirea normelor. În măsura în care sistemul normativ *coincide ca sens* cu ceea ce viața *îi obligă* pe oameni să facă, cu ceea ce situația în care se găsesc *le determină* opțiunile, procesul de integrare morală nu va avea dificultăți insurmontabile de depășit. Dacă însă cerințele sociale, viața socială în ansamblu se află într-un raport contradictoriu cu sistemul principiilor morale, datorită intereselor opuse ale claselor sociale, realizarea conformității cu norma impusă de grupul dominant se realizează doar atunci cînd ea devine *gratifiantă pentru individ în ea însăși*[5]. În cazul normelor morale, aceasta înseamnă, de fapt, *mutarea accentului valoric de pe conținutul prescris pe rigiditatea prescrierii însăși* : conformarea la normă nu mai este un mijloc de apropriere a valorilor, ci devine ea însăși valoare totalizatoare. Din acest punct de vedere, de pildă, în locul conținutului organizator, mobilizator, dar subordonat cerințelor dezvoltării umane, propriu disciplinei, supunerea absolută, ascultarea oarbă, „disciplina de fier" devin scopuri în sine, „gratifiante prin ele însele", apreciate înalt la nivelul relațiilor sociale exploatatoare. Spațiul social însuși, în principalele sale „puncte nodale" (muncă, familie, conviețuire etc.) este modelat în vederea multiplicării acelor situații existențiale, care îi obligă pe oameni să aleagă un asemenea mod de rezolvare a alternativelor „propuse" alegerii. Această transformare a normativului în axiologic este, se poate ușor constata, o trăsătură distinctivă a tuturor tipurilor de morală proprii societăților împărțite în clase antagoniste, care oferă cadrul social optim *înlocuirii valorii prin prescriere*. Relațiile sociale specifice proprietății private existente la nivelul realității nemijlocite cu care se confruntă și în care este integrat individul, *situația de fapt* obligă înlocuirea valorilor umane prin restricția și subordonarea ridicată la rangul de principiu.

Modificarea normativității pe care o realizează socialismul se exercită de „jos în sus", prin transformări structurale la nivelul existenței nemijlocite, a situațiilor practice de viață din toate ariile spațiului social care apoi, prin sintetizare, la început spontană și parțială, iar mai tîrziu sistematizată, generalizată și teoretizată dau substanță și conținut noilor norme propuse individului pentru integrare. La acest nivel al teoretizării tendințelor înaintate ale vieții sociale (la care se adaugă privirea prospectiv-ideatică potrivit cunoașterii legităților dezvoltării) se înscrie elaborarea Codului principiilor și normelor vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, adoptat de Congresul al XI-lea al P.C.R. Și nu întîmplător, în Hotărîrea Plenarei C.C al P.C.R. din 18 decembrie 1974 se subliniază tocmai reîntoarcerea spre

[5] J. W. Thibaut, H. H. Kelley, *The Social Psychology of Groups*, Wiley and Sons, New York, 1959, p. 128.

practică a cerințelor statuate, reîntoarcere care „va determina un puternic avînt al activității politico-educative, de ridicare a conștiinței socialiste, va contribui la accelerarea procesului de formare a omului nou, constructor al socialismului și comunismului, cu o morală superioară, o atitudine avansată față de muncă, față de interesele generale ale societății" [6]. Astfel, în socialism, normele sînt într-adevăr doar *mijlocitoare* împlinirii valorilor autentic umane și nicidecum norme ridicate la rangul de valori sau restrictivitate „gratifiantă prin ea însăși".

Realizarea integrării morale și sociale implică atît obținerea unei aprobări a comportamentului efectuat din partea *celorlalți*, cît și o aprobare *personală*, deci se pune în mișcare opinia pozitivă a grupului social în cauză, precum și conștiința de sine morală. Dar obținerea unei conformări a comportamentului nu este lăsată niciodată numai pe seama opiniei grupului sau propriei conștiințe: interesele personale, imediate ori de perspectivă, caracterul sau temperamentul individului, circumstanțele speciale în care se găsește etc. își grupează adesea acțiunea împotriva direcțiilor de conduită prescrise social. Iată de ce, obligațiile morale și sociale a căror realizare o cere integrarea sînt întărite prin existența unui *sistem ajutător de recompense și pedepse*. Fapta, în nuditatea ei, devine, așadar, rezultanta nu numai a indicativității normei propriu-zise, ci și a sistemului stimulativ atașat, adică a unui anumit gen de „cointeresare" și „răspundere" personală [7]. În consecință, acceptarea integrală a normelor sociale de către un individ va constitui, totodată, și *acceptarea la fel de integrală a sistemului ajutător de recompense și pedepse*, lucru care, în practică, nu este deloc lipsit de contradicții [8].

Sistemul ajutător care facilitează respectarea normei are un caracter, în general, constrîngător, represiv, ceea ce a fost subliniat de toți marii moraliști, filozofi și sociologi din ultimele secole, de la Hobbes și Kant la Freud și Parsons. În general, toate sistemele ajutătoare specifice orînduirilor anterioare socialismului sînt centrate în jurul *constrîngerii*, pedepselor, orientării negative; după cum arătau încă Marx și Engels, conținutul esențial al acestor sisteme îl constituie acea „libertate" denaturată, impusă prin „forța negativă de *a evita un lucru sau altul*" [9]. După opinia noastră, această observație este întărită de faptul că în asemenea sisteme ajutătoare, pedepsele sînt clar și precis definite în funcție de gradul încălcării unei norme sau a alteia, în timp ce recompensele sînt întotdeauna vagi și generale. În esență, puterea acestei motivații negative constă în faptul că forțează individul să facă o alegere între două alternative de nedorit [10], dar prin însăși aceasta își dovedește și slăbiciunea sa în raport cu cerințele unei integrări în același timp obiective și subiective: într-adevăr, alegerea între două alternative negative, prezente într-o situație de viață, conține în sine, pe de o parte, posibilitatea mimării comportamentale și a conformismului, iar pe de altă parte, germenii diferitelor forme de devianță și anomie.

Introducînd conceptul de „sistem sancțional ajutător normei" s-au introdus, implicit, și cele de *conformare* și *devianță*: sancțiunea pozitivă recompensează afirmarea parțială sau integrală a normei (conformarea la normă), în timp ce sancțiunea negativă pedepsește nonconformismul (în sensul său sociologic general — abatere de la comportamentul prescris, devianță). Pentru afirmarea autentică a normei *morale*, sensul atitudinii devine însă fundamental în modul de realizare a conformării: dacă aceasta s-a obținut numai prin folosirea stimulentelor externe, termenul de „conformare la normă" s-ar putea înlocui foarte bine cu acel de „supunere" [11]; după părerea noastră, acest tip de comportament iese din cîmpul actului moral, putînd fi considerat, în cel mai bun caz, „proto-moral". În schimb, conformarea la normă prin interiorizarea „pură" sau prin împletirea motivațiilor intime cu cele exterioare rămîne singura care se definește drept autentic morală

---

[6] *Hotărîrea Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 18 decembrie 1974*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 815.

[7] Vezi, mai larg, Vasile Popescu, *Cointeresare și conștiință*, București, Edit. politică, 1972, p. 17—26.

[8] Putem întîlni diverse situații particulare cînd acceptarea normei și valorii subiacente este paralelă cu respingerea parțială sau integrală a sistemului ajutător sau a modului său de aplicare; cercetările sociologice concrete au relevat numeroase deosebiri între indivizi care, chiar dacă considerau că într-un caz anumit s-ar impune, de pildă, folosirea sancțiunii, se diferențiau mult în ceea ce privește felul și mărimea pedepsei (V. Popescu, *Atitudinea morală și stimulentele materiale*, București, Edit. Academiei, 1969, p. 131—133).

[9] Karl Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în vol. K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, București, ESPLP, 1958, p. 146 (subl. ns.).

[10] W. G. Scott, *Human relation in management*, Richard D. Irwin Inc., Homewood, Illinois, 1962, p. 44.

[11] H. Kelman, *Compliance, Identification and Internalisation*, în „Journal Conflict Resolue", 1958, nr. 2, p. 57—60.

și care face obiectul unei veritabile integrări. În acest sens, viața socială proprie societății noastre degrevează normativitatea de servitutea disimulării, degrevare care decurge din *autenticitatea consensului enunțurilor prescriptive cu conținutul vieții cotidiene*[12]. În locul „libertății negative" de „evitare a unui lucru sau a altuia", ceea ce duce deschis la conformism, scopul integrării socialiste în viața socială constă în participarea cît mai deplină la procesul creșterii bunăstării materiale și spirituale a oamenilor, la autoperfecționarea și emanciparea lor. Astfel, în documentul fundamental de acțiune al partidului nostru se statuează „libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor. Umanismul socialist presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor"[13]. Aceste principii generale ale socialismului sînt realizate practic în toate zonele vieții sociale, iar măsurile care s-au luat continuu, mai ales după Congresul al IX-lea al partidului, au avut ca scop promovarea cît mai deplină a noilor valori, eradicarea acelor experiențe sau situații particulare contrare relațiilor socialiste, lipsindu-se din ce în ce mai mult de baze obiective posibilitatea apariției conformismului, atitudinilor duplicitare, mimării comportamentale. În consecință, practica construcției noastre socialiste a demonstrat și demonstrează permanent faptul că adevărata integrare socială și morală a individului nu se poate realiza fără transformarea radicală a conținutului spațiului social, fără modificarea calitativă a sensului și direcțiilor relațiilor fundamentale între oameni, fără transformarea normativității și a sistemelor sancționale ajutătoare în direcția întăririi rolului valorilor autentice și a motivațiilor pozitive ale personalității.

## 3. PARTICIPAREA LA VIAȚA SOCIALĂ CA MODALITATE ESENȚIALĂ A REALIZĂRII UMANE ÎN SOCIALISM

Integrarea socială și morală a individului este, s-a arătat, întotdeauna activă, ceea ce vrea să însemne că subiectul se înscrie în sens propriu, cu aptitudinile, aspirațiile și observațiile sale căpătate în urma experienței de viață de pînă acum, în realizarea finalităților recomandate sau în înfruntarea tentațiilor ori modelelor de comportament respinse social. Ansamblul trăsăturilor personale conferă participării individului la viața socială, într-un anume sens, un caracter de *unicat*. Firește, această unicitate a răspunsului personal în raport cu ceea ce îl înconjoară și îl obligă, în raport cu posibilitățile ce i se deschid și cu cerințele care i se adresează, este *relativă*. Cu alte cuvinte, ea se poate grupa în tipuri de conduită, între ale căror limite comportamentele „unice" sînt asimilate social într-o categorie precisă, determinată, apreciată conform unui criteriu comun. Variația dezvăluie bogăția incomensurabilă a conduitelor posibile și realizabile individual; tipul de conduită înmănunchează elementele generale și comune ale acestei bogății comportamentale și-i determină — normativ și valoric — *sensul ei major*.

Societatea capitalistă, polarizînd interesele umane fundamentale după criterii de clasă și încercînd să subordoneze toate sferele vieții sociale acelorași criterii concurențiale, conduce la o anumită *unilateralizare valorică* a conduitelor. Marx vorbea despre „sărăcia absolută" a ființei umane care, datorită efectelor negative ale proprietății private, își înstrăinează toate simțurile fizice și intelectuale, înlocuindu-le cu „simțul posedării", al folosinței fizice nemijlocite. Prin aceasta, viața socială proprie capitalismului îngustează spațiul de mișcare valorică al individului, îi limitează posibilitățile de acțiune, *reducînd la numitorul comun al unei valori exterioare* — proprietatea privată și banii ca semn al ei distinctiv — întreaga gamă a calităților, aptitudinilor și idealurilor personale, precum și domeniile de manifestare ale vieții umane. Viața socială însăși devine acel *cadru limitativ* care, prin *unilateralizarea trebuințelor și scopurilor*, produce o *standardizare a mijloacelor*: munca și cultura, prietenia și mijloacele de informație, dragostea și politica, religia și sportul etc., etc. oricît de diversificate sînt aparent, nu constituie, în fapt, decît mijloace standardizate pentru punerea în valoare a scopului suprem al societății capitaliste: proprietatea privată.

Socialismul, desființînd polarizarea în clase antagoniste, își propune ca scop implicit și explicit tocmai lichidarea unilateralității valorice produsă de societatea burgheză contemporană, limitarea și, în final, desființarea acțiunii valorilor exterioare omului și punerea în locul lor a ființei umane ca scop, a realizării personalității ca direcție permanentă a ascendenței istorice și ca obiect al unui proces practico-educativ conștient. Așa cum arăta la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste tovarășul Nicolae Ceaușescu, socialismul nu își propune și nici nu își poate propune o uniformizare a omului ci, dimpotrivă, acționează „pentru formarea unui om de omenie, cu o

---

[12] Niculae Bellu, *Ipoteze pentru o tipologie a normativității în etosul socialist*, în „Revista de filozofie", tomul XXIV, nr. 3/1977, p. 294.

[13] *Programul Partidului Comunist Român* . . ., în vol. cit. p. 716.

pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. Urmărim crearea condițiilor celor mai propice ca *omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățile, personalitatea și felul său de a fi..* "[14]. Este semnificativ faptul că tezele secretarului general al partidului nostru sintetizează, în același timp, esența transformărilor pe care le produce socialismul în raportul ,,individ-viață socială" și deschide cimp larg inițiativelor practice în acest domeniu definitoriu pentru veritabila condiție a individului în noua orînduire.

În acest sens, participarea la viața socială înseamnă o *participare la crearea diversității*. Domeniile principale ale vieții sociale valorează, în condițiile socialismului, prin *ele însele*, prin cuantumul de umanitate propriu, prin gradul în care servesc procesul realizării individului și dezvoltării societății. Ele solicită în mod real *diferitele* calități individuale puse nu în slujba unui scop exterior, cumulativ și standardizat (transformate, deci, în *mijloace*), ci pentru propria lor afirmare și îmbogățire (constituindu-se, așadar, în componente ale scopului suprem — dezvoltarea multilaterală a personalității sociale). Fără a intra în detalii, este evident faptul că în diversele domenii fundamentale ale vieții sociale (în sfera muncii, a activității obștești; a vieții familiale, a exercitării drepturilor și libertăților democratice, ale cotidianului, ale modului general de viață etc.) s-au născut și se dezvoltă continuu noi situații existențiale care determină modalități anticoncurențiale, socialiste de opțiune și de rezolvare a alternativelor. În fapt, prin înmănuncherea tuturor acestor modalități și subordonarea lor unor valori-scopuri autentice, se înfăptuiește procesul integrării în viața socială considerată ca un *spațiu omogen*. Omogen nu prin subordonare la restrictivitate, ci prin afirmarea multilaterală a inițiativelor; omogen nu prin duplicitatea generalizată, ci prin autenticitatea participării la procesul realizării personalității proprii și a fericirii comunității; omogen, în sfîrșit, nu prin dilema totalizatoare ,,conformism-deviață", ci prin înțelegerea necesității conformării la norme — mereu deschise și continuu perfectibile —, ca mijloc de organizare a activității comune în vederea transpunerii în fapt a idealurilor umaniste.

Participarea la viața socială constituie, prin urmare, nu o cerință exterioară, o datorie impusă individului ,,din afară", ci, în primul rînd, o obligație intimă, fără împlinirea căreia însăși realizarea propriei personalități este de neconceput; ea asigură multilateralitate și profesionalitate, autodezvoltare și punerea în act a aspirațiilor și inițiativelor, posibilitatea concretă a îndeplinirii idealurilor și afirmarea tot mai deplină a principiilor și valorilor noii etici sociale în viața cotidiană a insului și comunității. În al doilea rînd, participarea la viața socială este criteriul valoric fundamental al adeziunii și angajării individului la transpunerea în realitatea de zi cu zi a idealurilor societății fără clase, la afirmarea politicii partidului de realizare a bunăstării și fericirii întregului popor; ea necesită dezvoltarea spiritului colectiv, respingerea fermă a atitudinilor individualiste sau neangajante, responsabilitatea față de propria realizare în corelație și în prelungirea responsabilității față de realizarea umană a membrilor întregii comunități socialiste. Din acest punct de vedere, atitudinea morală ca și comportamentul efectiv își multiplică cîmpul de acțiune și de cuprindere, devenind într-un sens *asimilabil* și *reprezentativ* pentru atitudinea și comportamentul politic, pentru atitudinea și comportamentul profesional, pentru atitudinea și comportamentul cetățenesc etc. Este locul în care se poate observa, credem, cel mai bine interacțiunea și autotransformarea formelor, nivelurilor și domeniilor conștiinței sociale a căror acțiune comună și unitară se răsfrînge pozitiv și stimulator asupra cîmpului existențial, ontologic al vieții cotidiene. La aceasta contribuie, fără îndoială, în mod semnificativ și măsurile luate permanent de către partid în vederea creșterii modalităților efective de participare a oamenilor muncii la decizia socială și economică, la autoconducerea unităților din care fac parte, la dezvoltarea vieții culturale, profesionale și tehnice, la asigurarea sănătății și formării armonioase, fizice și psihice a tineretului.

Firește, procesul practic de integrare a individului în viața socială nu este un proces linear, lipsit de contradicții, după cum nici spațiul integrator nu este lipsit de opoziții interne, de situații conflictuale în care se înfruntă alternative structural opuse valoric. În toate tipurile de integrare expuse în primul paragraf apar încă disfuncții particulare. În cadrul integrării normative, de pildă, se poate afirma că societatea noastră nu a ajuns încă la stadiul unei complete omogenități valorice, vechile sisteme normative mai constituind încă un îndreptar pentru unii indivizi în rezolvarea alternativelor pe care le ridică noile situații de viață, în alegerea unui anumit tip de comportament.

[14] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste. Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului*, București, Edit. politică, 1976, p. 111 (subl. ns.).

De asemenea, în teritoriul integrării funcționale se mai întîlnesc contradicții puternice, uneori chiar cu totul surprinzătoare: astfel, diversitatea rolurilor pe care le îndeplinește un individ (de părinte, soț, vecin, prieten, om al muncii, șef față de unii — subordonat față de alții, activist politic, cetățean etc.) mai fundamentează citeodată și o diversitate *sui-generis* a sistemelor de valori și norme acceptate în cadrul acestor roluri; de aici, cazuri în care corectitudinea la locul de muncă se înlănțuie cu viața particulară dezordonată, aprecierea corectă a colegilor de instituție sau întreprindere se alătură desconsiderării propriei soții, grija față de bunurile proprii se corelează cu risipa avuției sociale și încă multe altele. În asemenea cazuri, integrarea funcțională este, evident, contradictorie și parțială, anumite domenii ale vieții sociale (de exemplu, cel familial) oferind, relativ, mai puține situații concrete în care alegerea este ghidată de noile valori. Astfel de situații neintegrative se pot întîlni și în ceea ce privește raportul obiectiv-subiectiv, atitudine-comportament etc. Esențial este însă, credem, că în toate aceste cazuri (a căror importanță negativă nu trebuie deloc neglijată), structura generală a societății noastre le lipsește de acea bază obiectivă a structurilor de clasă antagonice, care le alimenta continuu și le permitea în vechea societate să fie net majoritare. Dimpotrivă, cîmpul lor de acțiune este, pe măsura dezvoltării sociale, din ce în ce mai limitat, impunîndu-se (dacă se acceptă acest termen) acele contradicții de „creștere", în care noul și vechiul sînt ambele componente ale aceluiași tip de valori proprii societății noastre (diferă doar prin gradul de emancipare pe care îl presupun) și care nu mai contrapun finalității umane socialiste alte finalități, ci pun în opoziție doar mijloace și înțelesuri diferite, dar de același sens, ale modului de viață socialist.

★

După cum s-a arătat, integrarea socială și morală a individului în spațiul existențial socialist asigură, într-un proces complex, nu lipsit de contradicții particulare, dar continuu ascendent, premisele obiective și subiective și, în același timp, afirmarea unui nou etos în evoluția spiritualității și acțiunii umane. Fără îndoială, problemele concrete ale integrării morale în viața socială sînt extrem de variate, iar rezolvarea lor se realizează treptat în cursul progresului istoric. „Rețetele" universale sînt aici mai mult decît oriunde lipsite de eficiență. Totodată, însă cercetarea teoretică are sarcina și posibilitatea reală de *a clarifica* mai adecvat și mai profund *mecanismele intricate ale procesului de integrare*, modul în care spațiul social al vieții socialiste cotidiene se instituie în factor determinant al dezvoltării noii morale și etici sociale, și în același timp, rolul, ponderea și valoarea influențelor pozitive ale acestora din urmă asupra perfecționării structurilor existențiale. Studiul de față nu își propune să fie decît un prim început în abordarea acestor importante probleme teoretice.

# ORIGINALITATEA VALORILOR ETICE BURGHEZE ȘI NATURA INERENT CONTRADICTORIE A STRUCTURII LOR*

DE

FRED MAHLER, VASILE MORAR

În studiul de față sînt examinate aspectele sintetice ale evoluției vieții morale tradiționale ca proces al afirmării valorilor burgheze, laice în coliziune cu cele ale moralei feudal-religioase, în orizontul istoric general și în principal european, și cu particularitățile necesare specifice evoluției României. Se va insista în acest sens asupra problemei *originalității valorilor etice burgheze și a naturii inerent contradictorii a sistemului lor*, încercînd să relevăm ambiguitatea și duplicitatea conținutului acestui sistem odată cu trecerea de la *funcția emancipatorie*, deși limitată, pe care o avea ca instrument al unei clase deținînd inițiativa istorică împotriva forțelor medievale, la *funcția legitimatorie și represivă* de armă a clasei stăpînitoare a erei capitaliste.

* Capitol prescurtat din *tratatul de etică* (lucrare în curs de elaborare în cadrul Institutului de filozofie).

Procesul istoric la care ne referim constituie doar un fragment al lungii și contradictoriei *evoluții a moralității practice* care, în societățile bazate pe antagonismul de clasă, *se dedublează din interior, pe de o parte, ca element al procesului civilizator, sedimentînd achizițiile progresului moral în fapte de comportare morală cotidiană umanizatoare, iar pe de altă parte, ca element al dominației și represiunii, acționează în sens dezumanizant.* Spre a evita însă atit o posibilă tendință apologetică (ce consideră nașterea și dezvoltarea etosului burghez ca proces total pozitiv, și în consecință, reduce întreaga morală emancipatorie contemporană la cea burgheză), cît și o tendință nihilistă (care neagă orice pozitivitate etosului burghez și, în general celui tradițional, considerînd că noua etică emancipatorie se naște *ex nihilo*), se impun de la sine cîteva lămuriri în legătură cu relația dialectică dintre pozitivitate și negativitate în etosul tradițional și în dezvoltarea acestuia. Căci, dacă pozitivitatea și negativitatea constituie trăsături permanente ale existenței și dezvoltării etosului tradițional, este evident că preponderența pozitivității moralei burgheze reprezintă, deși nu liniar și fără contradicție, expresia rolului revoluționar al clasei burgheze în epoca ascensiunii sale antifeudale, tot astfel cum preponderența negativității sale, mai precis dezvăluirea tot mai deplină a contradicțiilor interne, însoțește și se manifestă tot mai sistematic, deși de asemenea nu liniar, odată cu devenirea sa ca clasă dominantă și cu accentuarea caracterului ei conservator și retrograd.

*Ambivalența proprie moralelor practice* (ca, dealtfel, și expresiilor lor în planul sistemelor normative și, în general, teoretice) presupune astfel atît ca, în faza preponderenței pozitivității, să nu se omită și laturile negative, cît și ca, în faza predominării negativității, să nu se nege prezența oricăror laturi pozitive.

Procesul de geneză a valorilor morale burgheze are o istorie a sa, care nu debutează ca un moment precis de *separație* față de valorile preburgheze, feudale și religioase. Decantarea noilor cuante valorice ce se nasc din cîmpul existențial schimbat — lumea industriei și comerțului care reclamă alte calități și disponibilități ale omului — se produce prin fluxuri și refluxuri succesive. Fluxurile echivalează cu prospectarea de către noua clasă burgheză în formare, ce este pe cale să devină tot mai conștientă de sine, a unor atitudini active și transformative în fața universului natural și social. Iar refluxurile echivalează cu dezactivarea energiilor orientate prioritar spre viața practică, spre cunoaștere și acțiune, prin presiunea exercitată de forța de autoapărare a societății feudale și prin inerția relativă a proceselor sociale și morale, precum și datorită contradicțiilor interne ale noii morale. Tocmai de aceea pentru dialectica materialistă este un fapt evident că, dacă *punctul de demarcație* dintre ceea ce se numește etos feudal și etos burghez este în principiu greu de determinat cu exactitate, în schimb, se poate determina destul de exact, deși nu ușor, ceea ce pune principial în contradicție feudalismul și capitalismul, și în acest sens, structura valorică practică a celor două formațiuni sociale. Ceea ce ne interesează deci, *din perspectiva unei ontologii morale*, este determinarea *structurii tipologic globale* a celor două forme particulare ale etosului tradițional. În acest sens, elementele istorice propriu-zise nu sînt și nu pot fi aduse în prim plan, decît în măsura în care sînt cerute de schema explicativă avansată de noi (v. p. 443). Toate elementele ce indică *diferența specifică* de dezvoltare în cadrul unor comunități, națiuni etc. a valorilor etice burgheze nu interesează în mod expres și exhaustiv. Interesează mai ales caracteristicile generale, tipologice ale etosului burghez care-l diferențiază și-l opun parțial celui anterior din care se naște și cu care se confruntă istoric. În cele ce urmează, și avînd ca bază cele spuse deja pînă acum, vor fi astfel dezvăluite și indicate fundamentele etosului practic burghez obiectivate într-o structură valorică proprie.

În fapt, instituirea valorilor etice burgheze are loc într-un timp istoric relativ îndelungat (în spațiul european de cultură și civilizație), ceea ce corespunde pe plan economic cu trecerea treptată de la economia naturală închisă, specifică relațiilor feudale de producție, la economia bazată pe libera circulație a mărfurilor odată cu trecerea de la simpla practică a meșteșugurilor la înființarea manufacturilor și fabricilor.

În acest context al vieții practice, sensul primar al afirmării noilor moduri de gîndire, simțire și acțiune cotidiană, concomitent cu ascendența relațiilor burgheze de producție, este unul de contestare globală sau parțială a formelor de expresie ale moralei feudale. Formele opoziției sînt foarte diverse și se manifestă direct — chiar dacă nu total conștient și chiar dacă se păstrează o parte din „încărcătura" ideologiei religioase — la început, în cadrul răscoalelor țărănești, apoi ale revoltelor burgerilor. De asemenea, sub învelișul războaielor „religioase" poate fi decelat atît interesul aristocrației camuflat în apărarea catolicismului, cît și interesul de clasă al burgheziei în formare ce-și găsește expresie compensator-camuflată în susținerea reformei. Făcînd apel tocmai la elemente ale etosului practic creștin, Max Weber a demonstrat, dealtfel, cum s-a realizat această simbioză dintre spiritul capitalismului și etica protestantă. În măsura în care însă valorile burgheze — chiar dacă sînt plasate într-un spațiu intramundan de ființare și

afirmare — păstrează o anumită „încărcătură" religioasă (protestantă) de susținere, ele se manifestă inevitabil și ca o *moștenire*[1] (e adevărat nelineară și parțial discontinuă) a valorilor feudalo-religioase. Moștenirea și reevaluarea ei burgheză vizează în ultimă instanță admiterea unei finalități a acțiunii sociale și individuale în care omul este mijloc, într-un caz pentru atingerea perfecțiunii divine, sancționată lumesc prin respectul pentru ordinea feudală, iar în celălalt caz, pentru perfecționarea *strategiilor de reușită* (chiar prin asceză) sancționate de sacrosancta proprietate privat-capitalistă.

În același timp, se cuvine să arătăm și mai accentuat că moștenirea valorică nu este reprezentată doar de păstrarea, conservarea și reactualizarea a ceea ce s-a structurat ca general-uman în epoca feudală, ci și de perpetuarea în rîndul purtătorilor noului etos burghez a unor atitudini valorice, mentalități, prejudecăți și obiceiuri care amintesc de ceea ce generic se denumește „spirit aristocratic". Burghezia poartă cu sine *ambivalent* obiectiv atît negarea aristocrației, care se opune ascensiunii ei istorice, cît și reafirmarea în plan mental și comportamental a modelelor de dominație oferite de nobilime. Nu este vorba aici doar de un simplu fenomen de imitație, pasager și nesubstanțial dincolo de cadrele strict psihosociale, ci mai ales de natura comună a celor două clase sociale. Devine astfel explicabil de ce — pe fondul invertit încă din faza incipientă a noii morale burgheze, și mai tîrziu cînd au loc compromisuri istorice cu feudalitatea — au loc poluări și „mixturi" valorice, atît de vizibile în comportamentul cotidian al burghezului care adoptă modalități atitudinale tipic aristocratice („Burghezul gentilom" — Molière). Acest fapt istoric a fost posibil și pentru că *formele de viață* ale nobilimii și-au păstrat dominația și influența mult timp după ce nobilimea ca organism social își pierduse semnificația preponderentă. Elementele de întrepătrundere, de compatibilizare și îngemănare ale valorilor etice burgheze cu cele feudale se manifestă permanent chiar din momentul apariției clasei burgheze. Evident că transferul substanței valorice se realizează asimetric și discontinuu de-a lungul istoriei*.

În ceea ce privește fenomenul de *inovație morală* pe care-l generează burghezia în ascensiune, constatăm că acesta este un produs necesar al opoziției dintre aristocrația feudală, clasă dominantă, conser-

[1] Referindu-se la un atare tip de *moștenire* sancționată de tradiție, Marx notează : „Tradiția este o frînă foarte puternică, ea este puterea de inerție a istoriei. Dar ea nu-i decît pasivă, de aceea trebuie să fie învinsă. Nici religia nu poate să constituie multă vreme un zid de apărare pentru societatea capitalistă". În : K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 119.

* În ceea ce privește etosul burghez românesc, putem nota că marxiști ca Gherea și Pătrășcanu, deși au ca punct de plecare premise teoretice parțial diferite — unul admițînd „legea specială" (neoiobăgia) ca formă de trecere intermediară între feudalism și capitalism, iar celălalt autor admițînd doar o anumită specificitate acestui fenomen — sînt de acord în a constata existența „resturilor feudale" (Gherea), acel „amestec hibrid de resturi feudale și instituții burghezo-capitaliste" (Pătrășcanu) care au urmări inevitabile și în planul practic al etosului.

Greșit s-a numit acest amestec hibrid „formă fără fond", pentru că este tocmai născut din împletirea unor forme și fonduri deosebite, notează Pătrășcanu în lucrarea *Un veac de frămîntări sociale 1821—1907* (Edit. Cartea Rusă, București, 1945, p. 175), iar Gherea arătase în *Neoiobăgia*, că, deși moravurile au fost revoluționate, ele n-au ajuns la înălțimea caracteristicilor tipice ale etosului burghez „clasic". Astfel, chiar în cazul micului proprietar, prins în chingile dublei dominații hibride, nu s-au desăvîrșit acele „defecte și calități proprii acestei stări economice ; pe de o parte, acea iubire pasionată, exclusivă aproape brutală pentru proprietatea lui, un egoism împins pînă la brutalitate ; (...) pe de altă parte, chibzuința, cumpătarea, zgîrcenia chiar tenacitatea și energia la muncă, prevederea" (*Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1977, p. 106).

Dintr-o altă perspectivă, Gusti, încercînd să legitimeze valorile etice burgheze în luptă cu cele patriarhale, arată că, în condițiile dezvoltării societății moderne (capitaliste — n.n.), se creează premise pentru ca indivizii să nu mai fie „reduși la nivelul rigid și conformist al vieții din trecut" (*Opere*, vol. II, p. 331) ; deoarece, conchide sociologul român, societatea „are nevoie de conștiințe care să poată rezista superstițiilor, care să-și poată păstra autonomia față de constrîngerea prejudecăților, care să poată lupta prin reflecțiune împotriva spiritului de masă și, în sfîrșit, care să poată înfrînge așa-zisa lene a spiritului..." (*op. cit.*). Surprinzînd dinamismul moralei burgheze în opoziție cu inerția celei feudale, Gusti pune accent pe elementele de pozitivitate ale etosului burghez, și anume dezvoltarea personalității („personalitatea se realizează în act în lumina acțiunii" (*op. cit.*, p. 331) prin „practica muncii rațională" (*op. cit.*, p. 325), disciplina muncii ș.a.m.d.

vatoare, ce și-a consumat o mare parte din resursele istorice de supraviețuire, și burghezie, o clasă activă ce-și prospectează printr-un cult al acțiunii, al întreprinderii îndrăznețe și al eficienței, un nou univers social și moral în care aceste elemente deziderabile să devină fapt de realitate.

Inovația în planul etosului este în acest sens un produs al înfruntării și confruntării cotidiene a unor moduri de gîndire, simțire și acțiune ce se dovedesc a fi inconciliabile. Burghezia, clasă în ascensiune (Marx arată, în *Manifest...*, că „abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească" [3]), neagă prin formele ei specifice de gîndire, acțiune și sensibilitate însăși *legitimitatea* moralei feudale. Sensul contestației apare cel mai adesea cuplat cu o nouă justificare a sensului vieții, a naturii acțiunii și a faptelor umane, cu o neîntîlnită anterior motivare a drepturilor omului la libertate, egalitate și fraternitate. Aceste din urmă trei valori fundamentale devenite mai tîrziu deviză și portdrapel pentru perioadele revoluției burgheze, reprezintă atît negarea vehementă a universului social dominat de cultul necondiționat al respectului pentru ordinea feudală existentă, cît și aspirația umană profundă spre un tărîm valoric în care rațiunea, știința, acțiunea umană liberă să domnească în locul „bunului plac", al arbitrariului instituit de feudal pe propria lui moșie. La rîndul ei, clasa feudală încearcă să nege prin toate formele de organizare și perpetuare a dominației — făcînd apel la biserică, credință și la tradiție — orice încercare de nouă legitimare avansată de morala practică burgheză.

Pe acest fundal al destrămării relațiilor feudale și al destructurării din interior a modelului de om corespunzător acestora, se produce un amplu proces de *descoperire a subiectivității* ca valoare, începînd din timpul Renașterii și pînă la cel al Reformei. În acest sens, a devenit clasică formularea lui I. Burckhardt care, analizînd procesul de geneză a lui *uomo-unico*, *uomo-singolare* din care va evolua individualismul modern, arată că „în Evul Mediu, cele două laturi ale conștiinței umane — una îndreptată în afară, spre lume, alta spre interiorul omului însuși — *se găseau sub același văl* (subl. ns.) într-o stare de reverie, sau pe jumătate trează. Vălul era țesut de credință, naivitate copilărească și iluzii; prin el se zărea lumea și istoria ei în culori miraculoase, dar omul nu se recunoștea pe sine decît ca rasă, popor, partid, corporație, familie sau sub orice altă formă generală, colectivă..."; se trezește un mod obiectiv de a considera... toate lucrurile acestei lumi; pe lîngă aceasta se ridică însă — cu toată forța — *subiectivitatea*. Omul devine *individ*... (subl. ns.) și se recunoaște ca atare" [4].

În aceeași ordine de idei, a relevării pozitivității valorilor etice burgheze, se știe că Engels, referindu-se la amintita perioadă de începuturi a epocii moderne pe care o caracterizează ca „cea mai mare răsturnare progresistă din cîte cunoscuse pînă atunci omenirea" [5], *surprinde și novumul uman produs*: „Oamenilor care au pus bazele dominației moderne a burgheziei li se poate reproșa orice, numai că ar fi fost niște burghezi mărginiți..." [6].

Prin natura poziției ei în istorie, burghezia inovează și proiectează un univers emancipator real și ideal, care are consistență prin însăși descoperirea în viața practică a rezervelor imense pe care le conține *acțiunea omenească — e drept mai ales individuală — în spațiul intramundan*. Ei „trăiesc aproape cu toții în plină viltoare a timpului lor, participă direct la *lupta practică*..." [7]. Se naște un sentiment nou și o atitudine schimbată în fața existenței, odată cu *iradierea cu sens a* puterii omului în fața lucrurilor și în fața istoriei, a unei istorii care-și pierde treptat

---

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 469.

[4] Jakob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, București, B.P.T. 1969, p. 161. Există la Jakob Burckhardt o intuiție majoră ce se cuvine a fi remarcată în legătură cu originea individualismului burghez. Astfel, el spune: „...această dezvoltare individuală nu s-a produs din vina lui (a egoismului — *n.n.*), ci printr-o determinare universal istorică; ea a cuprins și celelalte popoare ale Occidentului, fiind de atunci, mediul în care ele trăiesc. Acest mediu nu este în sine *nici bun, nici rău* — este *necesar* (subl. ns.); întrucît în el se dezvoltă atît binele cît și răul, în sensul lor modern, situație etică diferită întrutotul de aceea a Evului Mediu" (în Jakob Burckhardt, *op. cit.*, p. 161).

[5] Fr. Engels, *Dialectica naturii, Introducere*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 330.

[6] *Ibidem*.

[7] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 330.

caracterul sancrosant[8]. Îngustului spațiu de jos real al dezvoltării pe care-l admiteau și-l produceau relațiile feudale, i se opune — pe fondul lărgirii cîmpurilor sociale și individuale de acțiune — o atitudine practică în fața existenței ce vădește, în primul rînd, *cutezanța* și *capacitatea de schimbare* a omului burghez aflat în curs de a-și descoperi propria sa menire istorică.

În acest context, se poate deci afirma, că „revoluționarea tuturor relațiilor sociale" (Marx), pe care o aduce burghezia în istorie, cuprinde, printr-o presiune nemijlocită a vieții practice, și toate ideile tradiționale, feudal-religioase, cum ar fi cele privitoare la ordinea socială și justificarea acesteia, dar și idei referitoare la natura omului, menirea lui socială, contractul social, raporturile de dragoste și prietenie ș.a.m.d. Se produce așadar o *deplasare istorică* a tuturor orientărilor valorice sedimentate în epoca precedentă.

Dacă, în general, în Evul Mediu „orice eveniment din viață, orice fapt, era înconjurat de forme definitive și expresive, era înălțat pînă la nivelul unui stil de viață rigid, neclintit"[9], odată cu ascendența relațiilor burgheze se alterează înseși raporturile sociale și politice care sancționau premial ca *valori primare* ascultarea (servajul), apologia dogmei, contemplarea și viața în asceză. În schimb, sînt semnificate cu valoare, printr-o centrare prioritară atît de evidentă la nivelul practicii cotidiene, cunoașterea, acțiunea și voința omenească liberă, individualitatea însăși a omului, precum și capacitatea acestuia de a întreprinde acte și fapte eficiente, utile, satisfăcătoare în același timp de plăceri.

Totodată, în ordinea evidențierii *deplasărilor valorice* și a laturilor de pozitivitate ale etosului burghez, nu trebuie pierdut din vedere faptul că „o notă esențială a revoluției burgheze, cînd e dusă în mod serios pînă la capăt constă în aceea că *ideea națională* (subl. ns.) devine un bun al maselor celor mai largi"[10] și că o serie întreagă de revendicări sociale antifeudale se combină cu revendicări de eliberare națională. În același timp, în perioadele marilor revoluții burgheze, cînd *istoria devine o trăire a maselor* și cînd există sentimentul că istoria e un proces de transformări care intervin nemijlocit în viața fiecărui om, *se activează și creează* forțe ale subiectivității obiectivate în forme noi ale solidarității de clasă, în cutezanță revoluționară, curaj cetățenesc, sentiment național și patriotic etc., care se manifestă practic în orice revoluție burgheză „dusă pînă la capăt".

Dacă în formă generală, caracterul de pozitivitate și progres apare mai ales prin raportarea tipologic globală la sistemul valoric feudalo-religios, atunci, caracterul de negativitate poate fi decelat, mai cu seamă și din alterarea inevitabilă pe care o produce dominația de clasă a burgheziei asupra chiar valorilor pe care ea le-a adus în prim planul istoriei.

Momentele valorice ale acestor *deplasări istorice* cînd oamenii n-au fost eliberați de religie, ci au căpătat doar libertatea practicării acesteia, n-au fost eliberați de proprietate, ci (unii dintre ei) au căpătat libertatea proprietății, și cînd n-au fost eliberați de egoismul profesiunii, ci au căpătat libertatea profesiunii[11], pot fi surprinse într-o formă tipologic-globală.

Tabelul ce urmează încearcă să sesizeze *nodurile, cuantele* valorice semnificative ce se produc în instanța moralei practice în trecerea ei de la perioada feudală la cea a societății capitaliste, cu cele două momente globale caracteristice, în calitatea ei de clasă revoluționară și de clasă dominantă:

---

[8] Nu numai „Istoria" era considerată ca *formă fixă* în Evul Mediu, ci și ordinea socială reală. În *Amurgul Evului Mediu*, Johan Huizinga notează: „În gîndirea medievală, noțiunea de « stare » sau « ordin » are în toate cazurile un caracter unitar, datorită ideii că fiecare dintre aceste grupări reprezintă o instituție divină, că este organ al Creației, la fel de real, la fel de respectabil, din punct de vedere ierarhic, ca și tronurile cerești și puterile ierarhiei îngerești". (Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, București, Edit. Univers, 1969, p. 88). De fapt, în Evul Mediu „toate formele spontane... ale vieții... sînt atent încadrate în forme rigide" *(op. cit.*, p. 68).

[9] Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 7. În această perioadă, notează Huizinga, „lumea era atît de bună și atît de rea cît putea ea să fie, adică toate rînduielile fiind vrerea lui Dumnezeu, erau bune; vinovate de mizeria lumii erau doar păcatele oamenilor... Practicarea virtuții în propria meserie este singurul lucru pe care îl poate oferi viața, dar, și în această practică, ținta este de fapt tot viața viitoare" *(op. cit.*, p. 54).

[10] Georg Lukács, *Romanul istoric*, București, Edit. Minerva, 1978, p. 31.

[11] K. Marx, *Contribuții la problema evreiască*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, Edit. politică, 1957, p. 404.

| Morala practică feudal religioasă | Morala practică burghez-laică | |
|---|---|---|
| | Ca morală a unei clase revoluționare | Ca morală a unei clase dominante represive |
| Contemplare | Acțiune | Acumulare |
| Supunere în fața dogmei | Apologia rațiunii | Raționalitate a dominației |
| Ascetism | Reabilitarea plăcerii | Pragmatism, utilitarism și hedonism |
| Negarea omului ca individualitate prin servaj și supunere religioasă | Cultul individului | Egoismul elitist și masificarea |
| Legitimarea coerciției statului feudal | Legitimarea intereselor societății civile | Manipularea în scopul menținerii sistemului |
| Ascultarea | Voința liberă | „Libertatea negativă" |
| Fericirea ca negare a existenței pămintești pentru viața de apoi | Fericirea ca existență intramundană | Fericirea ca realizare în sensul lui *a avea* și nu al lui *a fi* |

Putem urmări unele aspecte ale acestui complex proces al genezei unui nou etos în cadrul etosului tradițional, atît în planul coliziunii în orizontul *moralei practice* dintre nou (morala burgheză laică) și vechi (morala feudală religioasă), cît și în planul ciocnirii dintre *valorile și normele consfințite de sistemele normative și legitimate de sistemele etice burgheze* și, respectiv, *feudale*, așa cum acestea sînt înfățișate, deopotrivă în plan istoric și logic, în opera lui *Hegel*. Căci în fenomenologia pe care acesta o face spiritului, în general, și eticului, în special, în pofida limitelor inerente idealismului său obiectiv, dialectica își relevă valoarea prin evidențierea unui puternic paralelism între schimbările *istoriei* oamenilor, cele ale *moralei* lor și cele ale *teoriilor etice și sistemelor lor normative*.

Dacă nu putem, desigur, găsi în *Enciclopedia științelor filozofice* o determinare a orientărilor morale de către situațiile de viață (căci, așa cum se știe, la Hegel, evoluția realului este cea care întrupează dinamica spiritului), nu trebuie să omitem contribuțiile sale de o profunzime excepțională la surprinderea unora dintre trăsăturile esențiale, intern contradictorii, ale afirmării unei noi moralități, cea burgheză, ridicînd pe o treaptă superioară întregul progres îndelungat și complicat al umanizării omului atunci cînd, în procesul dizolvării Evului Mediu, epoca modernă apărea ca soarele care transfigurează totul.

Iată, în *Prelegerile de filozofie a istoriei*, imaginea schimbării lumii și a omului: „Industria, meseriile au devenit acum morale, iar opreliștile, puse lor de biserică, au dispărut". „Nici lipsa de ocupație nu mai trecea acum drept ceva sfînt, ci era privit mai înalt faptul că omul dependent de *activitate*, inteligență și hărnicie se face pe sine independent"[12]. Iată cum, un NOU în istorie *industria*, definește un NOU valoric: moralitatea activității, prețuirea hărniciei și a inteligenței, valori contrazicînd și depășind pe cele proprii epocii feudale. Explicînd profunzimea mutației, tot Hegel subliniază că acest nou vădește că lumescul este apt de a purta în sine adevărul, pe cînd, mai înainte (în

[12] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofia istoriei*, București, Edit. Academiei, 1962, p. 393.

Evul Mediu), lumescul trecea numai ca ceva rău, incapabil de a cuprinde binele care rămîne transcendent. Opoziția permite adîncirea analizei: „*Supunerea* oarbă, al treilea moment de sfințenie al bisericii catolice, a fost la fel suprimată. Acum a fost recunoscut drept principiu supunerea față de legile statului ca rațiunea voinței și acțiunii. În această supunere, omul este liber, căci particularitatea aparține generalului. Omul însuși are o conștiință și, prin urmare, este liber de a se supune. Astfel este pusă posibilitatea unei dezvoltări și introduceri a rațiunii și libertății..."[13]. Parcă împotriva sistemului conform căruia principiul libertății este cel care ar trebui să se întruchipeze determinînd realitatea dezvoltării industriale a lumii moderne, intuiția marelui dialectician îl face să afirme, deși nu explicit, contrariul: *activitatea de un nou tip a oamenilor, industria deci*, cere și determină o *nouă mentalitate* a cărei esență, depășind și explicitînd sensul simplei moralități a acțiunii, este însăși *libertatea*, înlocuind supunerea oarbă proprie religiei feudale cu supunerea față de legile statului ca rațiune a voinței și acțiunii. (Cît anume, în pozitivitatea acestui demers, este, în germene, negativitate, ca nouă supunere față de legea unui stat care exprimă de fapt dominația unei noi clase stăpînitoare, vom încerca să deslușim mai departe).

Analiza nu este cîtuși de puțin singulară: o regăsim, reluată pe o treaptă superioară, atunci cînd Hegel explică relația dintre *iluminism* și *revoluția*, desigur, *burgheză*. În acest nou context, accentul este pus nu pe transformarea relației omului cu natura prin acțiune, ci pe transformarea relației omului cu societatea prin revoluție. Iată, în aceleași *Prelegeri de filozofie a istoriei*, rîndurile consacrate revoluției din Franța: „Întreaga situație a Franței din acel timp (anterior revoluției burgheze — *n.n.*) constituie un agregat dezordonat de privilegii, lipsite de orice idei și de rațiune în genere, o stare absurdă, de care se leagă concomitent cea mai mare depravare a moravurilor, a spiritului, un imperiu al nedreptății, care, odată cu trezirea conștiinței despre aceasta, se transformă într-o nedreptate nerușinată. Apăsarea îngrozitor de aspră care împovăra poporul, stîngăcia guvernului în a strînge mijloacele pentru belșugul și risipa curții dădură primul impuls nemulțumirii. Spiritul cel nou deveni activ: apăsarea mînă la cercetare. Se văzu că sumele stoarse din sudoarea poporului nu sînt întrebuințate pentru scopul statului, ci că erau risipite în felul cel mai absurd. Întregul sistem al statului apăru ca o nedreptate. Schimbarea fu violentă în chip necesar"[14].

Evocînd acest minunat răsărit de soare, celebrîndu-l ca toate ființele raționale ce au serbat această epocă, subliniind că o emoție sublimă a domnit în acel timp și că un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea — Hegel relevă semnificația profundă a *consecințelor noii realități a situației de viață asupra moralității practice* —, axînd geneza etosului burghez și desprinderea acestuia din universul moral feudal pe *afirmarea omului ca determinat prin sine însuși a fi liber*: „Drept, proprietate, moralitate, guvernămînt, constituție etc. trebuie determinate într-un chip general ca ele să corespundă conceptului liberei voințe și rațiunii"[15]. Este, desigur, un mod de gîndire tipic hegelian; dar, în spatele dialecticii istorice a realizării „mersului conceptelor", deslușim cu ușurință întuirea momentelor unui alt „mers" al prefacerilor: a) *momentul noii situații de viață*: industria și descătușarea, prin revoluție, de sistemul servajului; b) *afirmarea unor noi valori și practici morale* („dreptul și moralitatea au fost considerate ca avîndu-și temeiul în terenul prezent al voinței omului, pe cînd, mai înainte, ele erau impuse din afară, ca porunci ale lui Dumnezeu scrise în *Vechiul* sau *Noul Testament*, sau care existau în forma unui drept deosebit, ca privilegii, în vechi pergamente sau în tratate"); c) *instituirea lor etică prin sistemele teoretice, reflectare și legitimare a noului etos*.

Nu-l vom însoți aici pe Hegel din a sa *Istorie a filozofiei* pentru a urmări felul *cum* — mai ales pe solul filozofiei speculative kantiene — *se convertesc în norme și principii abstracte, universale practicile morale concrete, particulare*. Kant demonstrase că pentru voință nu există alt scop decît cel scos din ea însăși, scopul libertății sale. Stabilirea acestui principiu, comentează Hegel, constituie un mare progres; „e un mare progres faptul că libertatea este axa supremă în jurul căreia se învîrtește omul, că ea este acea culme supremă, care nu se lasă doborîtă de nimic; încît omul nu recunoaște nimic ca valabil, nici o autoritate care ar fi îndreptată împotriva libertății sale"[16].

Nu putem, desigur, urmări în întreaga ei complexitate problema modului în care, „în forma gîndului", noua situație de viață și noua moralitate practică a noii clase se reflectă în sistemul etic kantian. La Kant descoperim în esență transpunerea în planul

[13] *Ibiaem*, p. 394.

[14] *Ibidem*, p. 412.

[15] *Ibidem*, p. 389.

[16] G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. 2, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 616.

eticii și, chiar, transformarea în axul principal al acesteia a *ideii libertății pe care burghezia o opunea servajului feudal*; dar, chiar aceasta, autonomia „voinței bune" devine motivul depășirii oricărui obiect al voinței morale altul decît în sinele datoriei însești. Astfel încît la Kant găsim un *model ideal al noului etos*, dar și o *depășire ideală a uneia dintre limitele esențiale ale acestuia*, ale *negativității sale, și mai ales a hedonismului individualist căruia i se opun însă rigorismul antiindividualist, formalismul voinței pure, autonome*: în timp ce orice materie a regulilor practice se bazează întotdeauna pe condiții subiective, care nu-i procură pentru ființele raționale altă universalitate decît una condiționată și, astfel, se învîrtesc în jurul principiului *fericirii personale*, legea voinței pure, care este liberă, situează voința într-o cu totul altă sferă decît cea empirică, filozoful explicînd că și înclinarea de a făuri fericirea celorlalți nu este mai morală: „Avem tocmai contrarul principiului moralității, cînd se face din principiul fericirii personale principiul determinant al voinței", afirmă Kant motivînd parcă nevoia ulterioară a utilitarismului de a reafirma interesul nemijlocit drept criteriu al moralității ca propriu etosului burghez tocmai împotriva „formalismului" eticii datoriei.

Cum anume noua situație de viață burgheză, noile moravuri și norme se afirmă (sau nu) în sistemul etic kantian — ne-o relevă cunoscutele teze critice din *Ideologia germană*; văzînd în *Critica rațiunii practice* o oglindă a stării de înapoiere a Germaniei de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea în care „neputincioșii burgeri germani nu au reușit să se ridice, ca burghezia franceză, la marea ei revoluție și luarea puterii, sau, ca burghezia engleză, la subordonarea lumii prin comerț", Marx a dezvăluit faptul că aparenta „depășire de către Kant a moralei practice a vremii era de fapt o «nedesăvîrșire» a acesteia, căci, în raport cu realitățile noii morale, a recurge doar la voința bună, la apelul la conștiință corespunde pe deplin neputinței, deprimării și mărginirii burgerilor germani, ale căror interese meschine nu au fost niciodată în stare să se dezvolte și să devină interese comune, naționale ale unei clase..." [17], și astfel „voința liberă" nu era decît expresia ideologică, abstractă, sub formă de postulat moral, a unei voințe condiționate istoric și a unor interese reale de clasă, dar încă limitate. Cum scrie N. Bellu, Kant, ca purtător ideolist de cuvînt al burgerilor, fondează o morală „mai morală", „dezinteresată" nu pentru că depășește epoca, ci pentru că „particularitatea situației constă în faptul că burghezia germană, ale cărei aspirații idealizate își găseau expresia în cercetările lui Kant, nu era încă suficient de burgheză" [18]. Omul, conceput totdeauna ca scop și niciodată mijloc, ca esență a imperativului categoric, prefigurează astfel „un nou concept posibil al moralei", descriind o *depășire critică a esenței etosului burghez real făcută de pe poziția unei clase care nu-și realizează încă nici propriul său program de dezvoltare*. Și nu întîmplător această trăsătură își va găsi ulterior ecouri în permanenta confruntare între *kantianism și neokantianism*, pe de o parte, și variatele ipostaze ale *empirismului, pragmatismului și funcționalismului*, cu reflectarea lor în confruntarea dintre *eticile datoriei, idealului valorilor*, pe de o parte, și *eticile interesului, plăcerii, utilitarismului*, pe de altă parte, de-a lungul întregii evoluții a societății capitaliste.

Am urmărit pînă aici, în linii generale, aspectele principale ale constituirii etosului burghez privit în contradicția sa internă care opune pozitivitatea sa — ca morală a unei clase revoluționare, progresiste în prima fază a evoluției — negativității sale ca morală a unei noi clase dominante. Rămîne să ne mai oprim în continuare asupra evoluției acestui etos în perioada existenței sale ca moralitate practică a burgheziei monopoliste în etapa imperialistă a evoluției capitalismului.

Pe ansamblu, are loc o *accentuare a elementelor negativității în raport cu cele ale pozitivității*, ca rezultat al modificării poziției, idealurilor și strategiei politice și ideologice, al transformărilor în condiția de viață și în concepția despre lume, în habitusul și comportamentul moral practic al burgheziei în faza transformărilor ei din clasă în ascensiune în clasă dominantă. Astfel, conform schemei de mai sus, are loc trecerea de la centrarea pe *acțiune*, caracteristică moralei burgheziei ca clasă revoluționară, prin care ea negase *contemplativismul* moralei practice feudal-religioase, la centrarea pe *acumulare* ca „spirit al capitalismului" dominant; de la apologia *rațiunii*, care negase *supunerea în fața dogmei* la *raționalitatea dominației*; de la reabilitarea *plăcerii*, care reprezentase antiteza *ascetismului*, la *pragmatism, utilitarism* și *hedonism*; de la *cultul individului*, contrapus *negării omului ca individualitate* prin servaj și supunere religioasă, la *egoismul elitist* și complementul său, *masificarea*; de *la legitimarea supremației intereselor societății civile*, care negase și depășise *legitimarea intereselor monarhiei și aristocrației feudale, la legitimarea*

[17] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 189.

[18] Niculae Bellu, *Etica lui Kant*, București, Edit. științifică, 1974, p. 414.

*statului burghez monopolist* prin manipularea maselor în scopul menținerii sistemului capitalist; de la afirmarea *„voinței libere"*, pe ruinele *ascultării* proprii servajului, la „libertatea negativă"; în fine, de la proclamarea ca valoare supremă a *fericirii drept existență intramundană*, contrapusă *fericirii ca negare a vieții pămintești* pentru viața de apoi, la *fericirea ca realizare în sensul lui „a avea" și nu al lui „a fi"*.

O asemenea involuție a moralei practice burgheze o avea în vedere, între mulți alții, C. Wright Mills care aprecia capitalismul organizat drept „imoralism organizat". „Declinul Occidentului" profetizat de Spengler, „criza moralei" prevăzută de Nietzsche aveau să aducă pe scena istoriei un nou tip de moralitate, în parte continuînd și dezvoltînd negativitatea etosului burghez originar, în parte negînd, cel puțin într-o măsură, pozitivitatea moralității practice a burgheziei iluministe și progresiste.

Vom analiza mai departe, mai amănunțit, aceste aspecte Dar, în contextul analizei noastre despre *pozitivitatea* moralei burgheze, se impune clarificată mai întîi o problemă de principiu, și anume: în cazul burgheziei, dar — cu deosebirile ținînd de particularitățile istorice — și în cazul altor clase dominante, aflate în fața „reacționarizării" lor ca clase la putere, se mai poate vorbi despre prezența unor elemente de pozitivitate a etosului? Sau, așa cum s-ar părea, și cum o afirmă unii, moralitatea practică și în general etosul unor asemenea clase este numai și numai negativitate? Vom afirma din capul locului că, prin prisma unei concepții materialist istorice creatoare, considerăm că *dialectica contradicției* dintre *pozitiv și negativ continuă pe întregul traseu al devenirii istorice a oricărei clase*. Dacă transformarea unei clase din progresistă în reacționară, din eliberatoare în dominantă, din revoluționară în represivă se traduce într-o modificare de esență a moralității practice care dă prioritate negativității asupra pozitivității, chiar și în noua situație ea nu anulează complet valorile de pozitivitate ce-i sînt proprii. Explicația unei atare situații nu stă în pretinsa „autonomie a lumii valorilor" în viziunea unui Scheller, de exemplu, ci în complexa și contradictoria evoluție a poziției și raporturilor claselor sociale în mersul istoriei. În acest sens, susținem că pozitivitatea valorilor etice burgheze se poate manifesta și o face efectiv în situații determinate, și în condițiile transformării burgheziei într-o clasă dominantă, inclusiv în condițiile crizei generale a sistemului capitalist, ca urmare a unor cauze diferite printre care putem menționa: a) faptul că etica burgheză continuă, deși în condiții și mentalități schimbate, propria tradiție a începuturilor ei ca clasă înnoitoare, progresistă, revoluționară; b) faptul că, îndeosebi în condițiile în care, în însuși dispozitivul clasei dominante și al etosului corespunzător, se relevă o diversitate de statuturi socio-economice și de putere, și deci de orientări valorice, în cursul contradicțiilor ce se manifestă între aceste interese divergente, cel puțin anumite grupuri ale burgheziei afirmă poziții înaintate ca răspuns la pozițiile celor mai conservatoare și reacționare grupuri ale aceleiași clase sau, după caz, ale altor forțe sociale (vezi contradicția dintre aripile conservatoare și liberale, dintre whiggs și torries, dintre burghezia democratică și cea fascistă, dintre burghezia națională și cea compradoră etc); c) faptul că burghezia este nevoită în fața presiunilor noilor clase revoluționare, progresiste, în primul rînd a proletariatului, dar și a altor pături populare, inclusiv claselor de mijloc, să interiorizeze unele dintre presiunile lor și în planul normelor și comportamentelor morale; d) faptul că spre a-și asigura legitimitatea puterii și hegemoniei sociale, burghezia, cu excepția trecerii deschise la regimurile represive, trebuie cel puțin să proclame valori morale ce se bucură de recunoaștere generală, chiar dacă în practica comportării ei le încalcă adesea (vezi critica lui K. Kenniston a „instituționalizării ipocriziei" de către moralitatea burgheză dominantă); e) dar mai ales faptul că, cu toată criza capitalismului contemporan ce constituie principala caracteristică a dezvoltării burgheziei, cu toată adîncirea acestei crize în actuala fază a dezvoltării imperialiste, nu se poate afirma că burghezia și-a epuizat pe deplin rolul ei istoric, ceea ce în planul etosului presupune recunoașterea și a unor potențe de elaborare moral practică progresistă inclusiv în actuala etapă și în pofida caracterului contradictoriu și inevitabil limitat sau formal al modului practic de afirmare a acestor valori.

Să examinăm, așadar, cîteva dintre caracteristicile, analizate în literatura extrem de bogată a domeniului, ale evoluției etosului burghez în faza manifestării burgheziei ca clasă dominantă.

Vom începe sintetizînd unul din modelele analitice cele mai cuprinzătoare care prezintă avantajul de a încerca o comparare a principalelor valori ale etosului burghez în cursul evoluției istorice a acestuia. Ne referim la studiul lui Georges Gurvitch, *Problèmes de la sociologie de la vie morale*, în care, pentru caracterizarea globală a sistemelor de moralitate proprii diferitelor societăți sau colectivități, el propune tipuri diferite de imple-

tire și ierarhizare a genurilor [19] și formelor [20] vieții morale reale. Cum spune autorul, „prin *sisteme ale vieții morale* propunem să se înțeleagă ierarhiile particulare ale genurilor vieții morale și, în cadrul acestora, accentuările de moralitate, ambele corespunzînd tipurilor de contexte sociale" [21]. Chiar dacă într-o serie de privințe atît modelul teoretic cît și aplicațiile sale impun delimitări critice, se cuvine subliniată utilitatea strategiei de investigare propusă și mai ales ideea sociologului francez că, de fapt, etosul unei societăți nu se poate caracteriza unilateral printr-un singur gen și, în interiorul lui, printr-o singură formă de viață morală, căci fiecare tip de cadru social și în particular fiecare tip de structură socială favorizează de fapt o întreagă constelație de genuri și forme, inclusiv o ierarhie a acestora.

Care este, prin grila acestui model, transformarea pe care o suferă constelația valorilor morale ale etosului burghez de la epoca ascendenței burgheze la faza de clasă dominantă? Fără a urmări în detaliu ampla dezvoltare pe care o face autorul în căutarea răspunsului la această întrebare, ne vom mulțumi doar să așezăm într-o schemă dominantele pe care el le descoperă generalizînd variatele aspecte ale vieții morale practice în diferitele faze ale evoluției capitalismului [22]:

| Viața morală a societăților de la nașterea capitalismului | Viața morală a societăților democratico-liberale corespunzînd capitalismului „concurențial" | Viața morală a societăților corespunzînd capitalismului „organizat" |
|---|---|---|
| I. moralitatea finalistă | 1. moralitatea imaginilor simbolice ideale și moralitatea finalistă, utilitară | I. moralitatea imperativă |
| II. moralitatea imperativă | II. moralitatea imperativă și moralitatea de aspirație | II. moralitatea finalistă-tehnicistă și moralitatea creației instrumentale |
| III. moralitatea de aspirație | III. moralitatea acțiunii și creației | III. moralitatea imaginilor simbolice ideale și a judecăților ulterioare faptelor |
| IV. moralitatea de creație | IV. moralitatea tradițională a virtuților și a judecăților ulterioare faptelor | |
| V. moralitatea tradițională | | |

Întrucît, în contextul analizei noastre, dorim să subliniem, prin prisma acestui exemplu, modul în care se evidențiază mutațiile în morala practică proprie etosului burghez în cursul evoluției sale, considerăm suficient să ne oprim la caracterizările pe care autorul le face celei de-a treia etape a schemei de mai sus. Contrapunînd capitalismul „organizat" celui „concurențial", G. Gurvitch începe caracterizarea etosului dominant al primului scriind: „viața morală manifestă aici o mare oboseală și o imensă dezorientare, este puternic accentuată, o slabă aderență la moralitate. Pe primul loc în ierarhia genurilor vieții morale se află moralitatea imperativă, susținută mai ales de clasa tehnobirocratică și căpătînd adeseori o formă autoritară, rigoristă și conformistă. Pe locul doi se situează *moralitatea finalistă-tehnicistă și moralitatea creației instrumentale* care, cu toate promisiunile lor de confort și bunăstare

[19] După G. Gurvitch, se pot distinge ca genuri ale vieții morale reale: 1) moralitatea tradițională; 2) moralitatea finalistă, în special utilitară; 3) moralitatea virtuților; 4) moralitatea judecăților ulterioare faptelor (*„jugements après coup"*); 5) moralitatea imperativă; 6) moralitatea imaginilor simbolice ideale; 7) moralitatea de aspirație; 8) moralitatea acțiunii și creației.

[20] După același autor, formele moralității reale sînt descrise de următoarele dihotomii: 1) moralitatea mistică, religioasă și cea rațională, laică; 2) moralitatea intuitivă și cea reflexivă; 3) moralitatea rigoristă și cea a înclinațiilor naturale; 4) moralitatea în extensiune sau în restrîngere; 5) moralitatea cu o puternică sau o slabă aderență; 6) moralitatea colectivă și individuală.

[21] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 146.

[22] *Ibidem*, p. 166—169.

serializată sînt foarte puțin umaniste; ele aservesc omul față de mașini și amenință să degenereze în amoralism..." ; „*Moralitatea imaginilor simbolice* ideale întîmpină mari greutăți pentru a se putea afirma. Ea este în mod esențial rațională și reflexivă. Această moralitate se împletește cu *moralitatea judecăților ulterioare faptelor* condamnînd orice comportare nonconformistă, individuală ca și colectivă... Celelalte genuri de moralitate nu-și găsesc locul în acest sistem. Cea mai importantă dintre ele, *moralitatea de aspirație*, este proprie oponenților acestui tip de societate și acestui sistem de moralitate" [23].

În acest fel, sociologul francez dă o imagine în multe privințe sugestivă a complexității evoluției etosului burghez, relevînd implicit involuția pozitivității sale în fazele tîrzii față de cele incipiente, dar și menținerea unor aspecte de continuitate și pozitivitate, chiar dacă limitată și intern contradictorie. El se înscrie astfel pe o linie de amplă tradiție a cercetătorilor care, aplecîndu-se asupra moralității practice a societății capitaliste, au analizat dinamica contradictorie a sistemelor ei de valori și a comportamentelor morale reale, linie la care ne vom referi în continuare în mod succint.

Foarte aproape de nașterea etosului burghez, Auguste Comte arătase că, odată cu „viața industrială", locul vechii morale întemeiată pe „teologie" sau „metafizică" trebuia să-l ia o nouă morală, aceea a „spiritului pozitiv", morală bazată pe știință și construită *more geometrico* : principalele valori ale acestei morale erau definite de noțiunea „*pozitivului*", însemnînd realul în opoziție cu himericul, *utilul* în opoziție cu gratuitul, *certul* cu nedecisul, *precisul* cu vagul, *relativul* cu absolutul, *constructivul* în raport cu distructivul. Descriind astfel un sistem de valori complex și lăuntric contradictoriu ca fundamental pentru etosul burghez, Comte avea să deschidă liniile principale ale confruntării ce a urmat de-a lungul a două secole între susținătorii și, la limită, apologeții „pozitivității absolute" a etosului burghez și criticii, la limită detractorii aceluiași etos ca „negativitate absolută". În contextul analizei noastre este însă mai important să evidențiem că aceste linii continuă să se confrunte și în zilele noastre în dezbaterea privitoare la principalele orientări valorice ale moralei practice proprii etosului burghez.

Dacă lăsăm de o parte pozițiile, relativ restrînse ca pondere, ale celor care se încăpățînează să susțină totala pozitivitate a etosului burghez și în actuala fază a crizei societății capitaliste, putem constata că *numitorul comun* al celor mai multe aprecieri la adresa sistemului de valori și a moralității practice burgheze de azi îl constituie recunoașterea, explicită sau cel puțin implicită, a *crizei morale* și în general spirituale a etosului burghez contemporan. În termenii folosiți de noi mai sus, este cvasiunanim împărtășită aprecierea despre predominanța negativității asupra pozitivității valorilor etosului burghez. Liniile de forță principale ale acestei involuții sînt două : pe de o parte, *pragmatismul*, pe de altă parte, *iraționalismul*. Dacă reabilitarea plăcerii și a individului se manifestaseră la începuturile burgheziei prin afirmarea unei noi moralități practice ce și-a găsit expresia în teorii etice ca acelea ale *utilitarismului* (Bentham, Mill) și ale „*egoismului rațional*" (materialiștii francezi, democrat-revoluționarii ruși), secolul XX, odată cu transformarea burgheziei în clasă dominantă imperialistă, a impus transformarea lor în *pragmatism* (James), *hedonism* (vezi critica Școlii de la Frankfurt) și *individualismul exacerbat* (vezi seria gînditorilor de la Nietzsche la Ortega y Gasset); iar la celălalt pol, dacă *afirmarea libertății și a preeminenței valorilor spirituale* avusese la iluminiștii francezi sau germani valențe cert pozitive ce reflectau interesele burgehziei ca clasă revoluționară, *existențialismul*, *personalismul*, *neotomismul* cu toată diversitatea orientărilor lor filozofice și politice, aveau să le reevalueze în sensul *iraționalismului* și *antiumanismului*.

În șirul analizelor extrem de numeroase și deosebit de semnificative ale acestui proces, momentul Weber se înscrie desigur ca unul deosebit de sugestiv. Deși în polemică cu ideile lui Marx, după care „spiritul" este reflectarea „modului de viață capitalist", sociologul german arată fără echivoc că axa morală a societății industriale capitaliste o constituie „*raționalitatea spiritului de acumulare*". Rezultat al congruenței dintre ascetismul protestant și spiritul capitalist, etosul burghez era văzut de Weber ca definindu-se prin valorile individualismului, acumulării și ordinii birocratice : „Omul este dominat de dorința de a face bani, de a acumula ceea ce reprezintă scopul suprem al vieții sale". În buna tradiție pozitivistă, cu toate particularitățile sale distinctive, funcționalismul avea să propună o caracterizare a etosului societății industriale prin cele patru alternative ale orientării valorice definite de T. Parsons : afectivitate în opoziție cu *neutralitate afectivă*, particularism versus *universalism*, merite prescrise versus *merite dobîndite*, globalitate versus *specificitate*, ultimele tendințe din cadrul fiecărui cuplu fiind caracteristice pentru etosul societății occidentale contemporane.

Dar dacă pentru numeroși autori, aflați ei înșiși în orizontul de gîndire și în sistemul de valori al burgheziei, cum sînt mulți dintre

[23] *Ibidem*, p. 169.

cei citați, critica din interior a etosului burghez și a evoluției sale viza nu înlăturarea dominației burgheze, ci perfecționarea ei, apare firesc faptul că ei nu ajung la înțelegerea și analiza esenței funcției sociale a etosului burghez, a celor mai profunde cauze ale crizei morale spirituale și a căilor reale de soluționare a acesteia. Dimpotrivă, cu toate elementele uneori deosebit de profunde și valoroase ale criticii făcute, caracteristica lor fundamentală este aceea de a legitima un etos burghez „corectat" printr-o „morală a ordinii" care să constituie fundamentul normativ al „ordinii morale" (Gouldner): „Accentul funcționalist pe moralitate drept piatră de temelie a ordinii sociale este caracterizat prin compatibilitatea sa cu menținerea formei specifice și instituite a industrialismului pe care aceasta se întemeiază și care i-a permis să ocolească poziția critică față de instituțiile și clasele ce dețin hegemonia în societate". Ordinea socială devine astfel chiar și pentru acești autori fundamentul conceperii moralei înseși, morală subordonată consensului, cumpătării și statu-quo-ului.

Caracterizarea obiectivă a esenței, cauzalității și căilor de transformare a etosului burghez va trebui de aceea s-o căutăm în primul rînd nu la autori și curente de gîndire cum sînt cele menționate mai sus, ci la cercetătorii și militanții situați pe pozițiile teoriei materialist dialectice și istorice sau la exponenții gîndirii și acțiunii de stînga, influențați mărturisit sau nu de această teorie și de practica revoluționară ce-i corespunde. Evident, unii gînditori sau militanți marxiști dogmatici, ortodocși, au suferit nu mai puține eșecuri în multe dintre încercările lor de a realiza această investigație; dar, nu este mai puțin adevărat că tocmai preluarea creatoare, critică a ideilor de bază ale lui Marx privitoare la critica etosului burghez i-a ajutat pe alții să descifreze mult mai profund și mai autentic complexitatea orientărilor valorice ale moralității practice burgheze din faza crizei capitalismului. Un exemplu în acest sens îl constituie poziția critică a Școlii de la Frankfurt ai cărei exponenți, în pofida diferențelor mari dintre ei înșiși și a limitelor proprii, au dezvăluit cu mult mai mare profunzime esența involuției etosului burghez, axîndu-se pe relevarea raportului acestuia cu *înstrăinarea* și, respectiv, *emanciparea* și *realizarea autentică a valorilor umane*. Ne putem referi, în acest cadru, la analizele lui Adorno despre autoritarism, la pozițiile lui Horkheimer privind critica hedonismului, la conceptul lui Marcuse despre „omul unidimensional" sau la critica „fugii de libertate" făcută de Fromm. După cum putem menționa analiza lui J. Habermas, pentru care trecerea în societatea modernă de la „interacțiunea simbolică" la „acțiunea-rațională-vizînd-un-scop" *(purposive-rational-action)* însemna supunerea moralității instrumentalismului, astfel încît, în condițiile „conștiinței tehnocratice", dorința de intercomunicare dispare în favoarea controlului tehnic, corelarea conștientă cu normele cedează locul unui comportament adaptiv, ajungîndu-se la o morală a efectului, gratificațiilor realizării individuale, la relațiile specifice și analitice, aflate în opoziție cu orientările caracteristice „moralei tradiționale", inclusiv moralei burgheze „clasice".

Dar, evident, o critică consecventă a etosului burghez contemporan avem să o găsim mai ales la autorii orientați în mod explicit de teoria materialismului dialectic și istoric.

Oprindu-ne la opera lui G. Lukács, se cuvine să observăm preliminar că, referindu-se amplu la tezele lui Marx despre dinamica contradictorie a etosului burghez, filozoful investighează particularitățile proprii acestei evoluții în capitalismul modern al secolului XX, definind atît dezvoltarea unor procese analizate *in nuce* încă de creatorii marxismului, cît și o serie de procese și fenomene noi. Axul analizei sale îl constituie, așa cum se știe, marele proces civilizator și emancipator al „dezantropologizării" într-o desfășurare a istoriei omenirii, iar în cadrul acestuia, mutațiile produse în orientările valorice ale societății burgheze contemporane. Mai consecvent decît criticii burghezi ai capitalismului, Lukács axează analiza sa pe procesul complex al *„regresiunii" etosului burghez* în etapa dominației de clasă a capitaliștilor, punînd în evidență în mod special *înstrăinarea* ca esență a moralei practice și a orientărilor valorice proprii acesteia. Tocmai în acest sens dezvoltă autorul critica viziunii critice, dar limitate, a lui Heidegger la adresa capitalismului; căci dacă el recunoaște adevărul modului în care filozoful german descria cotidianitatea *(Alltäglichkeit)* lumii burgheze prin definirea ei ca „o lume a inautenticității, a decadenței, a ruperii de autentic"[24], Lukács sublinia că „astfel, fenomene ale vieții cotidiene capitaliste apar aci ca determinări ontologice ale esenței existentului în genere"[25]. Or, spre deosebire de o asemenea modalitate de critică „antropologică", Lukács efectuează o critică „sociologică" a cotidianității, mai exact a „gîndirii cotidiene", situîndu-se în mod conștient și declarat în sistemul unor coordonate istorico-sociale determinate, cele ale capitalismului, și mai precis ale fazei de declin a acestuia. Această existență socială determină în condițiile capitalismului, mai ales ale declinului său, o „opacitate crescîndă

[24] G. Lukács, *Estetica*, vol. 1, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 126.

[25] *Ibidem*, p. 127.

a vieții (a vieții sociale) ca totalitate, în contrast tranșant cu luminarea progresivă a detaliilor de către știință și cu progresul metodologiei" [26]. Că este vorba tocmai despre înstrăinarea intrinsecă cotidianității în condițiile capitalismului în declin, o spune Lukács însuși criticînd temeliile hegeliene ale apologeticii sau criticii limitate a „spiritului burghez", atunci cînd, delimitîndu-se de filozoful german și, în mod special, de identificarea obiectivării cu înstrăinarea, el scrie: „Alienarea este atît de puțin identică cu acest raport, așa cum o crede Hegel, încît tocmai ea — adică alienarea concretă, provocată de diviziunea concretă a muncii în societatea împărțită pe clase, înainte de toate în aceea a capitalismului — tulbură pentru individ viața genului, iar uneori o distruge chiar" [27]. Astfel, *la Lukács nu date esențiale general antropologice sînt izvorul înstrăinării, al anonimizării, al masificării, al „pierderii sensului vieții" și al altor altor componente ale etosului civilizației capitalismului „tîrziu", ci chiar (și mai ales) „condițiile existenței sociale" specifice capitalismului.* Și, deși, pe alocuri, întîlnim la autor exagerări criticiste, nu putem să nu subliniem că, înaintea multora, el nu s-a ferit să descrie, cu referire chiar la această fază a dezvoltării capitalismului, *caracterul contradictoriu al dezvoltării sale* și, drept consecință, *ambivalența etosului corespunzător.* Și nu numai pentru că, în ordinea de idei a autorului, apariția modului de producție capitalist a marcat momentul primar și dominant al timpurilor moderne ce au reprezentat „definitiva cotitură în procesul de dezantropomorfizare a reflectării științifice" și, odată cu acesta, în instituirea unui etos al unei noi raționalități. Dar, mai ales, pentru că, pornind de la definirea de către Marx a caracterului contradictoriu specific al dezvoltării capitaliste, Lukács subliniază că „noua situație ivită în capitalism constă într-o scindare a intereselor clasei dominante: pe de o parte, ea nu vrea să tolereze crearea unei breșe în concepția despre lume care fundamentează dominația ei; pe de altă parte, ea este constrînsă, sub sancțiunea pieirii, să dezvolte tot mai mult forțele de producție și, de aceea, să promoveze în aceeași măsură și știința" [28] Astfel că în sistemul de gîndire al autorului, dubla funcție a „dezantropomorfizării" muncii și gîndirii în forma lor capitalistă arată, pe treapta lor superioară, această inseparabilitate între tendința spre progresul practic, economic, și reacțiunea ideologică, între punerea fundamentelor obiective ale unui umanism dezvoltat și călcarea în picioare a umanismului în practica economică. O spune autorul însuși cu toată claritatea: „Nu încape îndoială că în această privință capitalismul înseamnă ceva calitativ nou față de toate formațiunile anterioare. Și aceasta nu numai pentru că progresul tehnico-științific din ultimele secole (și, în cuprinsul lor, mai ales în ultimele decenii) a devenit incomparabil mai rapid, mai revoluționar decît a fost mai înainte în decurs de milenii, ci și pentru că transformarea radicală a producției și a științei a transformat de asemenea în chip radical viața cotidiană" [29]. Dar, deși capitalismul creează un avans incomparabil al „dezantropomorfizării", cu alte cuvinte al unui etos al raționalității și umanizării („principiul dezantropomorfizării este în esență un principiu de progres și umanizare"), dat fiind că forța motrice a acestei dezvoltări, TENDINȚA SPRE PROFIT, este prin esența ei contradictorie, principiul umanizării burgheze apare și ca principiu al inumanității, ba chiar al antiumanității extreme. În acest sens, se poate afirma că dezvoltarea tehnică din zilele noastre înseamnă totuși o transformare adîncă a vieții cotidiene, dar această transformare nu revoluționează totuși în chip radical structura ei esențială", după cum spune Lukács.

Se impune deci examinarea legăturii dintre caracterul specific al dezvoltării capitaliste (caracterul de ultimă societate împărțită în clase, formă antagonistă care e tranzitorie și creează condițiile reale ale propriei ei suprimări, dar ale cărei forțe de producție au o „tendință iminentă spre nelimitare") și necesitatea și specificul revoluției proletare, de care depinde înlăturarea ambivalenței etosului burghez, negarea negativității sale și valorificarea critic-revoluționară a pozitivității sale.

---

[26] *Ibidem*, p. 215.
[27] *Ibidem*, p. 549.
[28] *Ibidem*, p. 210.
[29] *Ibidem*, p. 240.

# *PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ATEISTE ȘI ISTORIEI RELIGIILOR*

## RELIGIE — ATEISM — RELIGIOLOGIE

DE

FLORIN GEORGESCU

Omul se afirmă ca om, ca existență superioară comparativ cu oricare altă formă concretă de ființare, numai în măsura în care se produce ca atare, își construiește prin efort propriu existența sa specifică. Orice întrerupere în acest proces istoric ar fi însemnat — și va fi însemnat, dacă luăm în considerare că umanizarea a înaintat pe mai multe direcții, din care numai una a izbîndit — căderea ființei umane, reducerea ei la o condiție inferioară. Primejdia căderii, a înfrîngerii, pe care omul a simțit-o prin propria-i trăire, se va dovedi, pentru el, permanentă ca urmare a insuficientei dezvoltări sociale, în primul rînd a forțelor productive și a relațiilor de producție.

În consecință, trăind și constatînd empiric neputința sa (în fond, relativă) în confruntarea cu forțele exterioare lui și aspirînd totdeauna mai mult decît a putut (altfel nu și-ar fi dovedit umanitatea), el va recurge la o strategie sui-generis, la practicile religioase, însoțite de gîndurile și sentimentele specifice acestora, pentru a-și optimiza existența. Tocmai de aceea, obiectul demersului religios, indiferent de modul în care este înțeles, va fi înzestrat, înainte de toate, cu o putere (iluzorie) mai mare decît cea omenească.

Făurirea existenței umane este opera umanității în devenire. Ea are loc în cadrul relațiilor umane, în raportul *om-om*. Tot ce este omenesc își are originea în această structură. Și pentru că omul nu s-a găsit complet în această relație, și, mai ales, pentru că s-a pierdut în cadrul acesteia prin înstrăinare, el va recurge la o altă relație — care va ființa în capul său, ca rod al fanteziei —, ai cărei termeni vor fi el, omul, și forța supranaturală, divinitatea.

Raportul *om-divinitate* se instituie ca reflex și completare ale raportului om-om. Pentru că legătura reală a omului cu semenii săi — singură în baza căreia își poate construi existența — s-a dovedit, în condițiile istorice concrete, precară, lipsită de putința de a asigura realizarea existenței umane pe măsura esenței sale, a posibilităților ce sînt inerente omului, acesta a încercat să se realizeze trăind prin conștiință în vecinătatea și sub oblăduirea presupuselor forțe supranaturale.

Departe de a fi fost o soluție în direcția umanizării raporturilor dintre oameni, relația om-divinitate îi va înstrăina și mai mult în interacțiunile lor. Ei nu se vor mai raporta de acum înainte unii la alții în mod nemijlocit, ca de la om la om, ci intercalînd ca mijlocitor obiectul fanteziei lor, forța supranaturală gîndită ca existînd. Raportul devine *om-divinitate-om*. Ca urmare, tot ce este omenesc în practica vieții va fi, în noua structură, funcție de modul în care este înțeleasă „lumea cerului", lume care ar urma să reglementeze raporturile dintre oameni independent de stadiul dezvoltării și de posibilitatea umanizării lor.

Prin existența religiei ca domeniu distinct al vieții sociale s-a creat o structură care va tinde să-și subordoneze orice activitate omenească, indiferent de natura ei. Omul se va manifesta nu numai ca subiect productiv, cognitiv, moral, artistic etc., ci și ca subiect religios. De aceea, orice îndepărtare de la religia dată va însemna nu numai o răzvrătire față de lumea cerului, ci și față de cea pămîntească, de lumea raporturilor existente. O asemenea răzvrătire se va desfășura fie în cadrul structurii om-divinitate-om, sub forma *marilor prefaceri religioase*, respectiv, *prin* detronarea unor divinități și înlocuirea lor cu altele, fie, în formă radicală, prin eliminarea termenului mediu.

Dacă religia este expresia neputinței trăite de om în confruntarea cu forțele exterioare lui — naturale și sociale — și, totodată, dovada pierderii sale în relațiile caracterizate prin alienare, ivirea gîndului cutezător care neagă existența unei lumi dedublate, și în jurul căruia se va construi edificiul concepției ateiste, poate fi considerată ca moment sem-

Rev, filoz., **XXVI**, *4*, p. 469 — 526, București, 1979.

nificativ pe drumul recîştigării condiţiei umane, ca început al procesului de revenire a omului la om.

Negarea divinităţii în planul conştiinţei nu înseamnă însă depăşirea structurii religioase din viaţa practică, întoarcerea efectivă a omului la om. Atîta vreme cît lumea omului va fi marcată de neomenesc, religia se va dovedi o necesitate pentru om, o structură funcţională în viaţa societăţii. În raport cu o atare situaţie, *ateismul* rămîne a fi un domeniu al vieţii spirituale, coexistent religiei şi în opoziţie cu ea. El se instituie şi fiinţează ca *un caz particular în sistemul conştiinţei sociale, manifestîndu-se în perimetrul filozofiei ca expresie a gîndirii materialiste în raport cu religia.* Meritul principal al ateismului premaxist constă în critica religiei, în faptul că a arătat omului că nu se poate realiza prin fantezie, că lumea cerului este numai propria sa imagine. El nu a putut face mai mult.

Contestarea divinităţii se realizează iniţial ca act de *conştiinţă*, fapt posibil, între altele, datorită autonomiei cîştigate de gîndirea structurată teoretic. Depăşirea religiei nu poate fi însă opera gîndului, oricît de independent şi temerar s-ar dovedi el, ci a *societăţii* în devenirea ei istorică. „Reflexul religios al lumii reale — scria Marx în *Capitalul* — nu poate să dispară decît atunci cînd relaţiile din viaţa practică de zi cu zi vor fi relaţii clare şi raţionale între oameni şi între oameni şi natură" [1].

„Limpezirea" relaţiilor practice are drept rezultat, în ultimă instanţă, şi limpezirea conştiinţei individilor care alcătuiesc sistemul vieţii sociale. Ateismul, în acest caz, nu este numai o altă concepţie despre lume, în opoziţie cu cea religioasă, o nouă atitudine în faţa vieţii, ci un *nou mod de viaţă*, pe deplin *uman*. Privite din această perspectivă, religia şi ateismul apar ca două momente ale unui proces istoric, ca trepte distincte în devenirea societăţii şi nu ca două tendinţe divergente şi coexistente. Religia este viaţa trecută a omenirii; ateismul este viitorul.

Viitorul nu vine de la sine, prin scurgerea inevitabilă a timpului. El presupune construcţie, negaţie şi afirmaţie, o construcţie care are loc în domeniul vieţii materiale, dar, cu necesitate, şi în sfera conştiinţei sociale. În acest proces, ateismul va fiinţa ca moment al continuităţii şi discontinuităţii, deosebindu-se relativ de formele istorice ale ateismului, dar şi de etapa nereligioasă a omenirii, pe care o prefigurează totuşi prin unele din dimensiunile sale. Dacă în trecut el apărea ca o prelungire a discursului filozofic materialist, deci, ca o expresie a unei forme de conştiinţă socială în raporturile ei nemijlocite cu religia, de data aceasta ateismul este şi trebuie să fie *expresia sintetică a tuturor formelor de conştiinţă socială: el este o dominantă a conştiinţei sociale în ansamblul ei.*

Actul religios luat în sine, ca manifestare specifică, se desfăşoară ca raport între om şi divinitate, de fapt, între om şi el însuşi, între subiectul care crede şi obiectul credinţei, care se găseşte tot în conştiinţa credinciosului. Dar, orice act religios este intercalat din capul locului, sau în ultimă instanţă, în relaţiile interumane. Tocmai de aceea, religia se va structura în conformitate cu natura raporturilor şi activităţilor umane, funcţionînd ca filozofie, ca doctrină politică sau concepţie juridică şi sistem de drept, ca etică şi morală, în formă artistică etc. Ateismul ca moment pregătitor şi premergător societăţii nereligioase a viitorului nu se poate rezuma, în acest caz, la o singură formă de conştiinţă socială. Depăşirea religiei presupune acţiunea concertată a întregului sistem de valori spirituale, a tuturor formelor de conştiinţă socială. Însuşirea valorilor specifice ştiinţei, a adevărurilor obiective de către subiectul uman poate avea drept efect restringerea sferei de manifestare a religiei numai pe dimensiunea pe care aceasta se vrea o explicaţie cu privire la anumite domenii ale realităţii. Valorile ştiinţei nu sînt însă necondiţionat eficiente în cazul în care religia funcţionează ca morală, concepţie despre viaţă, în formă afectiv-estetică etc.

Pentru a preîntîmpina o eventuală înţelegere eclectică, trebuie precizat că filozofia marxistă, materialismul dialectic şi istoric, ocupă un loc deosebit în sistemul frontului ateist, date fiind particularităţile ei ca formă a conştiinţei sociale şi în virtutea specificului conştiinţei religioase. Ateismul nu poate fi exclusiv filozofic, dar el este în primul rînd operă filozofică.

Valorile ştiinţifice, morale, politice, artistice ş.a., laice în esenţa lor, sînt însuşite de subiect şi structurate în conformitate cu propria lui concepţie despre lume şi viaţă. Omul religios din zilele noastre nu mai este, desigur, ignorantul epocilor trecute; el poate împărtăşi înalte valori artistice, se poate înscrie onest în rîndul forţelor progresului social, poate avea cunoştinţe ştiinţifice profunde. Şi, totuşi, nu este exclus ca un asemenea om să plătească tribut religiei, ierarhizînd valorile specifice formelor particulare de conştiinţă socială în conformitate cu exigenţele conştiinţei religioase, dacă aceasta reprezintă concepţia lui despre lume şi viaţă.

Coexistenţa valorilor autentice cu cele religioase este posibilă dată fiind natura complexă şi contradictorie a fiinţei umane.

O asemenea situaţie nu mai este posibilă atunci cînd conştiinţa subiectului se formează şi se manifestă consecvent pe baza concep-

[1] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 297.

ției materialst-dialectice și istorice, cînd valorile particulare se continuă prin valorile acestei filozofii. Un materialist religios este un nonsens.

Confruntarea dintre religie și ateism se desfășoară în toate domeniile vieții spirituale; ea devine însă decisivă acolo unde religia se întîlnește cu filozofia materialistă. Rolul preponderent al filozofiei materialiste în sistemul frontului ateist rezultă, pe scurt, din faptul că ea este:

— o *concepție generală*, deci, sub un anume aspect, o sinteză a celorlalte forme de conștiință, și, totodată, o structură matriceală pentru viața spirituală în ansamblul său;

— o modalitate specifică prin care omul se raportează la ceea ce este *universal* în existență;

— o *reflexie*, o modalitate prin care omul caută adevărul nu numai „dincolo", în lume, ci și „în sine", pentru a descoperi *sensul vieții*, condițiile și posibilitățile sale în această lume;

— o manifestare *atitudinală*, o trecere de la cunoaștere și reflexie la practică, de la rațiune la acțiune; filozofia este un act de valorizare care implică proiectul, idealul și lupta pentru traducerea lui în realitate.

Confruntarea dintre religie și filozofia materialistă pare a fi fără alternative. Prin dimensiunile sale principale, filozofia științifică „închide", într-un fel, toate drumurile spre și dinspre religie.

Dar actul de opțiune revine subiectului uman; valorile nu au o existență în sine, ele ființează prin oameni. Filozofia este o formă a conștiinței sociale, dar ea trăiește prin conștiințele individuale, instituindu-se ca rezultat al *opțiunii* lor.

Discutînd în abstract, putem spune că frontul ateist se dezvoltă ca urmare a progresului realizat de fiecare formă a conștiinței sociale, în conformitate cu legitățile lor specifice. Desfășurarea gîndului filozofic materialist, perfecționarea cunoașterii științifice, umanizarea consecventă a relațiilor morale etc. înseamnă, totodată, îndepărtarea de religie. Dar pe prim plan, în acest proces, se situează nu atît progresul autonom al valorilor spirituale, ci devenirea lor, instituirea lor în practica de zi cu zi a subiecților umani. Știința, pentru a lua un exemplu, a precizat de mult adevărul cu privire la originea omului; dar, cum este știut, mitul biblic cu privire la crearea primilor oameni trăiește cu pretenție de adevăr în conștiința multora. Sau, pornind de la faptul real că tot mai mulți oameni își însușesc adevărul științific în problemele antropogenezei, nu este exclus ca o parte dintre ei să renunțe la dimensiunea explicativă a mitului, pentru a reține, totuși, semnificația lui morală. Constrîns să-și însușească adevărul științific de logica lui internă, chiar *credinciosul va părăsi unele din ideile religioase* cu statut explicativ, menținîndu-se însă în perimetrul altor forme de conștiință socială, al moralei, de exemplu, unde va căuta să găsească temeiuri cît mai decisive pentru credința sa; căci fiecare tip de valoare răspunde altor exigențe umane și, ca atare, chiar diferite ca fundamentare generală, ele nu se anihilează reciproc în mod automat. Concertarea tuturor valorilor spirituale prin prelungirea lor în cîmpul filozofiei marxiste și statuarea acesteia ca parte integrantă a sistemului de valori închide, într-un fel, cercul din jurul religiei.

Dar, tocmai în acest moment critic, cînd problema se pune în mod tranșant: „ori, ori", intră în acțiune mecanismul *opțiunii*. Căci, trebuie precizat, filozofia nu este numai concepție generală despre lume, informație obiectivă asupra universalului, reflexie și meditație etc., ci și *opțiune*. Subiectul uman poate întoarce spatele raționamentului filozofic, oricît de riguros ar fi el, pentru a trăi în imperiul conștiinței religioase, poate ignora sau respinge, de exemplu, teza cu privire la infinitatea lumii, pentru a nu părăsi dogma creației divine.

Abordat din asemenea perspectivă, ateismul nu mai poate fi redus doar la o sinteză specifică a formelor de conștiință socială. El trebuie luat în considerare ca *viață spirituală trăită*. Și, în măsura în care ateismul nu este numai un alt mod de a privi lumea decît cel religios, ci un front în ofensivă, care înaintează prin fiecare progres realizat în cadrul formelor de conștiință socială, dar mai ales prin cuprinderea unor mase tot mai largi, rezultă că el se prelungește, și trebuie să se prelungească, din sfera conștiinței în domeniul practicii, al acțiunii, organizîndu-se ca *educație ateistă*; acesteia îi revine dificila sarcină de a acționa în momentul decisiv: al opțiunii. Ea are menirea nobilă, dar și delicată, de a-l ajuta pe om, încercat de semne de întrebare, dar și de îndoieli, să opteze pentru valorile autentice.

De aceea, formarea concepției ateiste la toți membrii societății socialiste implică o activitate distinctă. Căci procesul educației ateiste nu poate acționa în mod spontan, după împrejurări, prin inițiative ad-hoc sau lipsite de consecvență în timp, și nici pe baza unor „învățăminte" rezultate empiric etc. În consecință, *religia* trebuie să devină tot mai mult *obiect de cunoaștere științifică*.

O asemenea exigență practică impune depășirea mentalității după care ateismul ar fi o știință constituită. Trebuie precizat, mai întîi, că ateismul ca atare nu a fost și nu poate fi o știință. În al doilea rînd, el nu este numai *științific* — așa cum se obișnuiește să fie *definit* —, *întrucît nu se întemeiază numai* pe aportul valorilor științifice și nu se reduce la

frontul științei. Se cuvine menționat că mentalitatea după care ateismul ar fi o știință constituită a avut, dintr-o anumită perspectivă, efecte opuse celor vizate, întrucît educația ateistă s-a desfășurat în mare măsură fără să beneficieze în mod consecvent de aportul investigației științifice.

Determinativul „științific" are valoare pentru ateism privit ca domeniu al vieții spirituale, în special în ipostaza lui de concepție. Și aceasta pentru că el și-a fundat concluziile sale recurgînd la argumentul științei. Venind din direcții deosebite, știința și religia s-au „întîlnit" în fața aceluiași obiect, pe care l-au explicat, fiecare, în conformitate cu natura și exigențele discursului său. Explicația științifică, purtătoare de adevăr, nu putea fi decît opusă explicației religioase.

Intersectîndu-și drumul cu religia, știința a făcut din însăși religie obiect de cunoaștere, sporind astfel eficiența efortului practic, al educației ateiste. Se impune, după părerea noastră, o delimitare — se înțelege, relativă — între *ateism* și *sistemul științelor despre religie* (numit și *religiologie*).

Ateismul este și rămîne o *concepție* despre lume, e drept, științifică, dar care, ca atare, nu este și nu poate deveni știință. Și invers, sistemul științelor care au drept obiect religia constituie unul din temeiurile ateismului, dar nu este o *concepție* despre lume în sensul strict al cuvîntului.

Dintr-un anume punct de vedere, *ateismul* se instituie el însuși ca *obiect* al religiologiei. Fapt social ca și religia, el nu se situează în afara interesului științelor religiologice.

Într-o altă ipostază, însă, ateismul este *teoria generală* pe care se întemeiază sistemul disciplinelor religiologice; căci cercetarea fenomenului religios nu se poate desfășura în afara unei poziții partinice, a unei partinități care, necondiționat, trebuie să îndeplinească cerințele obiectivității. Educația ateistă este vital interesată într-o cunoaștere obiectivă, consecvent științifică.

Ateismul se instituie, totodată, ca *metodă de cercetare* pentru disciplinele religiologice. Nu este vorba, desigur, de o metodă aparte care ar trebui să funcționeze alături de celelalte metode și tehnici investigative, și cu atît mai puțin de o rețetă ce ar trebui urmată în explorarea obiectului cunoașterii. Valoarea *ateismului* ca *dialectică aplicată* pentru cercetările de ordin sociologic, de psihologie socială etc. care privesc fenomenul religios rezultă din însăși natura cunoașterii, dialectica fiind imanentă acesteia.

În sfîrșit, ateismul reprezintă *țelul* în direcția căruia științele religiologice își desfășoară efortul investigativ. Religiologia se înscrie ca un subsistem într-un complex de factori a căror finalitate este realizarea concepției ateiste la toți membrii societății, eliminarea stărilor de disfuncționalitate datorate religiei.

# ASPECTE ALE PROCESULUI DE EDUCARE ATEIST-ȘTIINȚIFICĂ A MASELOR

DE

CONSTANTIN RĂDUCU

Documentele partidului nostru fundamentează cu claritate științifică principalele direcții ale activității de educare a comuniștilor, a celorlalți oameni ai muncii, în spiritul concepției partidului nostru despre lume și viață — materialismul dialectic și istoric, al cunoașterii a tot ceea ce a creat mai înainte geniul uman.

Educarea materialist-științifică reprezintă unul din cele mai complicate, delicate și îndelungate procese. Înfăptuirea ei presupune participarea activă, eficientă, convergentă a tuturor organelor și organizațiilor de partid, de masă și obștești, a tuturor factorilor educaționali, folosirea celor mai noi rezultate ale cercetării multilaterale și multidisciplinare asupra fenomenului religios contemporan, utilizarea din această perspectivă a cuceririlor revoluției științifico-tehnice contemporane.

Instituțiile de învățămînt și de cultură, învățămîntul politico-ideologic, universitățile cultural-științifice, brigăzile științifice, comisiile inginerilor și tehnicienilor, propaganda vizuală, presa și radioteleviziunea etc. sînt chemate să acționeze sistematic și coordonat, sub conducerea unitară a organizațiilor de

partid, la educarea maselor largi populare în spiritul adevărului științific, al încrederii în forța și măreția omului, în capacitatea sa de a crea bunuri materiale și spirituale, de a-și făuri propria sa istorie, propria sa fericire.

Întreaga activitate desfășurată de Partidul Comunist Român și sub îndrumarea sa pentru educația ateist-științifică a maselor are la bază ideologia clasei muncitoare, teoria socialismului științific. Referindu-se la locul și rolul muncii de propagandă în acest domeniu, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că: „Răspunderi mari revin propagandei de partid în explicarea argumentată și convingătoare a tezelor și prevederilor Programului partidului, a noilor cuceriri ale cunoașterii științifice, care confirmă materialitatea și infinitatea universului, a materiei, dezvoltarea dialectică a naturii și societății. Propaganda noastră trebuie să demonstreze că, în opoziție cu filozofia idealistă, metafizică, ce privește lumea ca o entitate statică, într-o veșnică nemișcare, materialismul dialectic și istoric este o concepție vie, revoluționară, avansată, care, nu numai că explică legile fundamentale ce determină transformarea continuă a lumii, a organizării vieții oamenilor, progresul neîntrerupt al gîndirii, cunoașterii și practicii umane, ci, totodată, îi înarmează pe oameni în lupta pentru schimbarea progresistă, revoluționară atît a lumii înconjurătoare, cît și a propriei lor existențe materiale și spirituale. A desfășura o propagandă cu adevărat revoluționară înseamnă a-i pregăti și stimula pe oameni să acționeze pentru organizarea societății pe baze noi, superioare, corespunzător principiilor dreptății și echității, a-i mobiliza în lupta împotriva vechiului, a spiritului conservator, retrograd, pentru promovarea curajoasă a noului în gîndirea și practica socială”[1].

Educarea materialist-științifică implică, deci, un sistem complex de activități politico-ideologice și cultural-științifice, profesionale, cu un caracter dinamic, mobil, cuprinzător, care urmărește: acumularea de cunoștințe teoretice, științifice; pregătirea profesională la nivelul exigențelor impuse de revoluția științifico-tehnică contemporană; formarea unei gîndiri politice, filozofice, etice, juridice și economice înaintate; dezvoltarea capacității interpretării individuale, de sine stătătoare, în deplină cunoștință de cauză, de pe poziții științifice a schimbărilor ce se produc în natură, societate și gîndire; înțelegerea muncii ca unicul izvor al progresului și prosperității, al împlinirii omului ca ființă socială; formarea și consolidarea atitudinii combative, militante, revoluționare împotriva concepțiilor, mentalităților și atitudinilor retrograde, înapoiate, mistico-religioase, împotriva curentelor filozofice burgheze idealiste.

Aceste trăsături definitorii ale procesului de educare materialist-științifică a maselor și-au găsit o strălucită reflectare în Programul adoptat de Secretariatul C.C. al P.C.R. din 1973 cu privire la educarea materialist-științifică a maselor, în documentele și hotărîrile Congresului al XI-lea, ale Conferinței Naționale ale partidului, în lucrările de o inestimabilă valoare teoretică și practică ale secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu în care sînt sintetizate căile și mijloacele ideologice, politico-educative și cultural-științifice menite să ducă la înfăptuirea obiectivelor propuse.

În ultimii ani, ca expresie fidelă a preocupărilor statornice pentru formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, pentru educarea materialist-științifică a maselor, conducerea partidului a analizat în cîteva rînduri această problemă și au fost luate o seamă de măsuri ideologice, politice, organizatorice pentru îmbunătățirea muncii în acest domeniu. Totodată, s-a luat hotărîrea ca un număr important de brigăzi și colective ale C.C. al P.C.R. — cuprinzînd activiști de partid și de stat, de masă și obștești, specialiști — să îndrume și să controleze activitatea unor organizații de partid județene asupra modului în care acționează pentru aplicarea sarcinilor care le-au revenit în cadrul acestui program. Acțiuni similare au fost întreprinse și de C.C. al U.T.C., de Consiliul Central al U.G.S.R., de C.C.E.S., precum și de organele județene, municipale, orășenești și comunale de partid, sindicat, U.T.C. ș.a., prilej de analize și recomandări concrete pentru îmbunătățirea muncii și înlăturarea lipsurilor constatate.

*

În programul partidului nostru sînt elaborate științific liniamentele educației ateist-revoluționare, sistemul de referință fundamental al acesteia, adică procesul de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, întreaga activitate ideologică politico-educativă. Înțelegerea clară a finalității educației ateist-revoluționare este corelată organic cu proiectarea și urmărirea sistematică a realizării noului ideal uman al personalității umane multilateral dezvoltate.

După cum se știe, conceptul de *ateism revoluționar* nu poate fi identificat cu sensul etimologic al termenului de ateism, cu nega-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 68—69.

rea simplistă a divinității, a supranaturalului, a transcendentalului. Termenul general de ateism înglobează de fapt mai multe „ateisme", unele chiar neștiințifice, nihiliste sau antiumaniste (avem în vedere concepțiile care, repudiind violent morala religioasă, promovează elitismul, cultul forței).

Edificarea *ateismului revoluționar* se realizează pe terenul fertil al concepției materialist-dialectice și istorice despre societate, natură și om, prin dezvăluirea mecanismului înstrăinării religioase, prin surprinderea religiei ca ideologie, prin demonstrarea procesului social inevitabil al dispariției religiei.

Principalul conținut al ateismului științific este dat de ontologia materialist-dialectică, de știință, de proiectul uman comunist, de lupta pentru cucerirea puterii politice și făurirea unui nou destin pentru masele largi de oameni ai muncii.

De aceea, considerăm că perfecționarea activității de educație ateist-științifică implică valorificarea sistemică, permanentă a tuturor mijloacelor ideologice, politice, educative, cultural-științifice, depășirea cantonării în citeva acțiuni stereotipe, de conjunctură, care de regulă sînt centrate abstract pe demonstrarea inexistenței unor forțe supranaturale.

Din experiența partidului nostru, din practica muncii de teren, a expunerilor, consultațiilor, consfătuirilor putem desprinde ca una din concluzii faptul că realizarea programului de educare materialist-științifică a maselor presupune însușirea pozitivă, creatoare a valorilor umaniste, științifice, politice, ideologice, etice, estetice, juridice de esență socialistă, de către masele largi populare, pe fondul creării și sporirii prin eforturi comune a avuției naționale, bază care să asigure condiții optime de muncă, de viață, de împlinire, care să înlăture nevoia omului de credință, de apelul la compensație, la stimulentul fals, religios.

Practic, afirmarea și dezvoltarea spiritualității ateiste nu se poate desfășura în afara unor acțiuni ideologice, politico-educative, cultural-științifice de anvergură, permanente și de bună calitate, care să răspundă nevoilor de cunoaștere ale omului, să ajute efectiv individul în devenirea sa comunistă, în realizarea idealurilor și aspirațiilor sale de prosperitate și fericire, în împlinirea sa ca personalitate multilateral dezvoltată.

O cerință esențială a educării materialist-științifice a maselor o reprezintă desfășurarea constantă, permanentă a acțiunilor consacrate *răspîndirii cunoștințelor cultural-științifice*.

Dar educarea materialist-științifică a maselor nu se reduce la explicarea raportului antinomic, de contradicții ireconciliabile dintre știință și religie, doar la explicarea superiorității științei asupra religiei. Un asemenea mod de interpretare rămîne tributar unei viziuni înguste, nu poate asigura explicarea științifică a *tuturor* aspectelor implicate în această educație. De pildă, diferitele emisiuni ale radioului și televiziunii se cer realizate în tot mai mare măsură pe baza unor sondaje privind opțiunile diferitelor categorii socio-profesionale; ele trebuie să pornească de la cunoașterea temeinică a cerințelor variate și complexe de cunoaștere ale maselor largi de oameni ai muncii, să contribuie la înfăptuirea treptată a unor mutații calitative în modul de gîndire și de acțiune al oamenilor.

S-a acumulat o bogată experiență și în munca cu cartea social-politică și tehnico-științifică. În ultimii ani au fost publicate numeroase broșuri și articole de popularizare a științei, în care sînt explicate, în mod accesibil, marelui public o seamă de cuceriri ale științei și tehnicii contemporane. Se organizează „Zilele cărții materialist-științifice", expoziții, recenzii și dezbateri asupra unor broșuri, articole, lucrări de popularizare a științei.

Un alt domeniu în care s-au obținut și se pot obține rezultate foarte bune pe linia educării materialist-științifice a tineretului îl constituie organizarea olimpiadelor și concursurilor pe obiecte de învățămînt și pe meserii, cu participarea a sute de mii de pionieri, elevi, studenți și muncitori. Promovînd cu prioritate domenii ale științei și tehnicii avansate, olimpiadele și concursurile cultivă convingeri științifice, stimulează activitatea de perfecționare a cunoștințelor și deprinderilor profesionale.

An de an se îmbogățește activitatea brigăzilor științifice. În prezent există peste 5 000 de brigăzi științifice, constituite din profesori, medici, ingineri, studenți, cercetători, diferite categorii de specialiști; ele se deplasează periodic în mijlocul diferitelor colective de oameni ai muncii, cu precădere în localitățile mai îndepărtate de centrele urbane, răspunzînd la întrebările oamenilor, clarificînd o seamă de aspecte legate de procesele din natură și societate, de revoluția științifico-tehnică contemporană, de credințe, superstiții, secte religioase ș.a.

Ca urmare a marilor transformări petrecute în întreaga noastă existență socială, nu există practic nici o localitate în țară în care să nu-și desfășoare activitatea numeroși intelectuali de diferite specialități, oameni cu o pregătire politico-ideologică, științifică corespunzătoare desfășurării unor variate activități de răspîndire a cunoștințelor cultural-științifice. Majoritatea lor acționează cu energie și pasiune revoluționară pentru educarea celor din jur în spiritul ideologiei noastre revoluționare, al politicii generale a partidului și statului nostru.

Dezvoltarea gustului pentru artă și literatură, teatru, poezie reprezintă un mijloc deosebit de important în educația ateist-științifică. Avem în vedere aici acțiunile de educație estetică, cenaclurile literare, cercurile de creație, precum și celelalte acțiuni educative organizate în cadrul Festivalului național „Cîntarea României".

Din prezentarea succintă a acestor cîtorva aspecte ale strategiei și metodologiei educației ateist-științifice, putem desprinde concluzia că ea trebuie concepută ca o activitate integrală — științifică și estetică, politică și morală, filozofică și socială. Pentru a fi eficace, ea trebuie să aibă un profund caracter formativ și nu doar informativ, să fie diferențiată, să țină seama de categoriile sociale cărora li se adresează, de nivelul lor de pregătire profesională și culturală, de aspectele concrete ale influențelor mistico-religioase.

# CONSTRUIREA SOCIALISMULUI ȘI LAICIZAREA CONȘTIINȚEI SOCIALE

DE

DIONIZY TANALSKI (R. P. Polonă)

Ne aflăm într-o epocă în care efectele acțiunilor de masă ale oamenilor — fie ele acțiuni spontane și neorganizate din punct de vedere social, fie acțiuni planificate și organizate pe plan social — sînt evidente, mai mult chiar: se impun conștiinței noastre. Acest fenomen social se va intensifica, pe măsură ce amploarea acțiunilor umane va crește, dacă, evident, oamenii nu vor frîna amploarea propriilor acțiuni, sau, dacă, în mod nesăbuit (sau intenționat — ceea ce pare mai puțin probabil) nu se vor autodistruge.

Consider că sîntem participanți și martori ai apusului epocii credințelor religioase, a credinței în determinismul teologic, așadar, și al acelei conștiințe sociale care se află de veacuri în fața alternativei, istoric modificate, fie opțiunea pentru un *determinism religios teologic*, fie opțiunea pentru un *determinism al umanismului activ*; în același timp, sîntem martori și participanți la nașterea germenilor unei conștiințe sociale a generațiilor viitoare, dezvoltate din punct de vedere al nivelului de civilizație și al culturii, conștiință în care această alternativă nu va mai juca un rol important, întrucît conștiința cea mai evidentă va fi *conștiința acțiunii umane*.

Creștinismului nu-i lipsește sentimentul umanist al valorii omului. În special adepții creștinismului timpuriu, datorită sentimentului contactului lor nemijlocit cu Hristos și sentimentului puternic dezvoltat al frăției și egalității între oameni, erau conștienți de valoarea omului, deși, în același timp, umbreau această conștiință prin greutatea păcatului. Ulterior, întreaga istorie a creștinismului a constat, între altele, în încercarea de a explica oamenilor distanța care îi separă de Dumnezeu. Elaborarea ideologiei feudale de stratificare și ierarhizare a lumii și de dependență a stărilor sociale inferioare de cele superioare, precum și supunerea oarbă în cadrul acestei ierarhii, nu a fost favorabilă dezvoltării elementelor umaniste cuprinse în tradiția creștină. Reforma nu a reînnoit umanismul antic. Mai curînd s-a străduit să-i explice creștinului faptul că depindea, el și soarta sa, de voința lui Dumnezeu. Pe de altă parte, umanismul laic al iluminismului nu a prins rădăcini în Biserică; ea vedea în umanism o serioasă amenințare pentru propria sa existență. Abia în secolul al XIX-lea, ia naștere în cadrul creștinismului sentimentul unei puternice valori a omului, mai ales pe fundalul asupririi capitaliste a proletarilor și a celor săraci, în general, și pe fundalul umanismului care se dezvolta tot mai puternic în cadrul mișcării revoluționare socialiste.

Dumnezeul din Biblie nu dorea ca omul să fie egal cu el. Dimpotrivă, el sublinia cu multă meticulozitate diferențele dintre el și ființa umană, deoarece tocmai pe aceste diferențe se bazau unicitatea și atotputernicia sa. Omul trebuia să fie slab și orb, pentru ca Dumnezeu să poată fi puternic și atotvăzător. În creștinismul contemporan, imaginea omului este din ce în ce mai mult îmbogățită cu atribute proprii divinității: „stăpînitorii sufletului" omului, rațiunea și voința, a căror sarcină — din unghiul teologiei — este de „a-l apropia" pe om de Dumnezeu, servesc, în limbajul reprezentanților religiei, în măsură din ce în ce mai mare acțiunii de stăpînire

a naturii de către om, precum și „creării" acesteia în conformitate cu planul divin sau în conlucrare cu divinitatea. Din aceeași perspectivă a teologiei contemporane, omul, continuînd munca de creație a lui Dumnezeu (evoluționismul propriu lui Teilhard de Chardin), dobîndește, într-o oarecare măsură, unele atribute ale divinității, atribute specifice creatorului. Așadar, creatura nu mai este privită doar ca un obiect pasiv în mîinile creatorului, ci devine oarecum egală cu acesta, se identifică parțial cu el. Concepția despre păcat se modifică și ea într-o oarecare măsură. Ambiția omului de a modifica lumea creată de Dumnezeu, „de a o corecta", considerată de tradiția creștină drept manifestare a păcatului trufiei, este apreciată în momentul de față de către mulți autori creștini ca o manifestare a măreției și demnității umane și este postulată ca normă morală și religioasă.

„Egalizarea demnității umane cu demnitatea divină" reprezintă, așadar, una din direcțiile laicizării creștinismului. Fapta umană, munca omului, îl pun pe acesta alături de creator, de divinitate. *Omul-creație* crede în Creator, deoarece credința lui este o consecință firească a propriei conștiințe asupra creației. *Omul-creator* nu mai poate crede decît în sine însuși, în posibilitățile sale creatoare.

Clasicii gîndirii marxiste au subliniat importanța proceselor sociale în modelarea personalității și a conștiinței oamenilor. Această teză generală vizează și problematica contemporană a religiilor și este, în același timp, regulă metodologică, exprimă convingerea noastră cu privire la caracterul social al izvoarelor religiei. Pe măsură ce umanitatea se depărtează de formele primare ale legăturilor sale cu natura, în viața oamenilor dobîndește o importanță din ce în ce mai mare mecanismul social care devine dominant în cultura socială.

În *Capitalul*, Marx scrie: „În general, reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd acest proces va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic. Pentru aceasta este însă necesară o anumită bază materială a societății, adică o serie de condiții materiale de existență, care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei dezvoltări istorice îndelungate și anevoioase" [1].

[1] K. Marx, *Capitalul*; vezi în ed. rom. *Marx, Engels, Lenin. Despre religie*, Culegere de texte și studiu introductiv de Petru Berar, București, Edit. politică, 1974, p. 297.

Modificările observate în doctrinele creștine contemporane sînt o manifestare a evoluției de secole a creștinismului și a modernizării lui; într-o oarecare măsură putem spune că sînt manifestări ale *laicizării culturii creștine*. Aceste schimbări coincid cu mutațiile sociale generale și nu este întîmplător faptul că și creștinii, ca toți ceilalți oameni, sînt supuși unei puternice acțiuni exercitate de existența socială, creată, dealtfel, de către oameni (și credincioși și necredincioși). Aceste mutații generale din Polonia sînt reglementate prin programul de construire a socialismului (comunismului) și sînt supuse, așadar, nu numai unor modificări economice, politice și tehnice, ci și dezvoltării conținutului umanist al vieții sociale.

În cadrul statului socialist, deci, indiferent de ceea ce gîndesc credincioșii înșiși, modificările din interiorul doctrinei creștine reprezintă o parte componentă a procesului general de umanizare și laicizare a culturii sociale și a conștiinței sociale a poporului.

★

Pentru a evalua perspectivele rolului și locului religiei în societatea socialistă trebuie să ținem seama de faptul că ea îndeplinește sau poate îndeplini anumite funcții. Se poate afirma că, în cazul religiei, avem a face cu funcția eschatologică și soteriologică, precum și cu funcții „temporare".

Primele au generat o bogată literatură religioasă și laică (de inspirație religioasă). Despre a doua categorie de funcții cunoștințele noastre sînt relativ sărace; se pare, totuși, că, acestea nu sînt mai puțin importante decît funcțiile eschatologice și soteriologice.

Să încercăm, așadar, să delimităm aceste funcții „temporare" ale religiei (ordinea enumerării lor nu prezintă nici o importanță) și să apreciem șansele pe care le au ele de a subzista în cadrul orînduirii socialiste.

**Funcția teoretică (de cunoaștere) și culturală**

Această funcție, ca dealtfel toate celelalte, nu are aceeași importanță pentru toți credincioșii. În mediile sociale în care viața intelectuală este slab dezvoltată, unde domină ritualul religios și mecanismele pragmatice ale religiei (în special, funcția sa magică), funcția teoretică și culturală a religiei se manifestă în forme rudimentare.

Existența și viitorul acestei funcții sînt legate de existența unei pături de intelectuali credincioși; de asemenea, această funcție depinde în mare măsură și de posibilitățile organizaționale și tehnice de răspîndire a interpretării religioase a științei de către biserică, precum și de activitatea pe care o vor desfășura în același domeniu instituțiile laice.

Revoluția științifico-tehnică nu dă naștere în mod spontan și automat unei concepții materialiste despre lume. Această revoluție nu poate fi identificată nici cu procesul de laicizare, așa cum îl dorim noi, adică cu procesul de formare a unor oameni cu o personalitate bogată, sensibili nu numai la progresul tehnic, la știința matematicizată, și la obiectele de uz zilnic, ci și la valori sociale cum sînt dreptatea, libertatea, sentimentul de apartenență la o colectivitate, încriminarea și combaterea răului social, îndepărtarea surselor de nedreptate umană, năzuința spre fericire, precum și la valori umane individuale, cum ar fi un înalt nivel al exigențelor de ordin extramaterial, sensibilitatea la frumos, o atitudine creatoare față de lume.

Investigațiile făcute au constatat, totodată, și existența unui proces continuu (deși inegal în ceea ce privește ritmul său de desfășurare) de modificare a gîndirii religioase în concordanță cu consolidarea noilor stereotipuri intelectuale în cadrul societății. Opiniile lui Teilhard de Chardin, „teologia muncii", „*teologia istoriei*" sau „*teologia «morții* lui Dumnezeu»", atitudinile pozitive ale unor adepți ai religiei față de fenomenologie, existențialism, psihanaliză și față de științele sociale, „antropologizarea" doctrinei creștine sînt doar cîteva exemple de răspunsuri noi (moderne) la întrebări vechi sau la întrebări mai noi, generate de o situație socială nouă.

Așadar, dezvoltarea și afirmarea științei, dezvoltarea educației și a procesului de culturalizare, îmbunătățirea, sub acest aspect, a activității editurilor, radiodifuziunii, televiziunii, teatrului, filmului etc. vor decide în mare măsură asupra viitorului acestei funcții și asupra dispariției ei treptate.

### Funcția magică

Magia și știința au multe aspecte comune, deși sînt dominate de puternice resentimente reciproce. Din punctul de vedere al necesităților umane, ele îndeplinesc funcții asemănătoare, încercînd să explice, cu mijloace diferite, mecanismul fenomenelor și al instrumentelor care modelează aceste fenomene.

Religia apare ca necesară credinciosului nu numai pentru „mîntuirea" sufletului său. Ea îndeplinește, totodată, și anumite „funcții aplicative". De exemplu, în cazul unei boli, sau în cazul unui incendiu sau pentru a obține o recoltă bogată, credinciosul utilizează atît mijloacele „naturale", cît și cele „supranaturale". Avem de-a face aici cu un tip de *religie pragmatică*. Ea este departe de reflecțiile subtile ale teologilor, dar reprezintă, în același timp, o problemă socială de primă importanță.

Exercitarea acestei funcții de către religie este condiționată de implicații de ordin practic: lipsa de încredere totală a oamenilor în mijloacele naturale de care dispun pentru a-și satisface necesitățile „temporare". Atît timp cît va exista o disproporție flagrantă și inacceptabilă între năzuințele, strădaniile și necesitățile stringente ale oamenilor, pe de o parte, și mijloacele naturale de satisfacere a acestora, pe de altă parte, va exista și baza practică a „inventivității" religiei, a căutării unui ajutor în zonele supranaturalului.

Diferențierea mijloacelor în „naturale" și „supranaturale" sau magice are un caracter relativ, deoarece mijloacele „supranaturale" sînt, de fapt, tot creații naturale ale oamenilor. Realitatea utilizării mijloacelor „supranaturale" (religioase) — respectiv, trăirea psihologică — are tot caracter natural, deși este interpretată în mod religios de către credincios. Aceste consecințe pot fi negative *sau* pozitive, sau chiar negative *și* pozitive în același timp. De exemplu, icoana sf. Cristof sau a Fecioarei, atîrnată într-un automobil nu protejează în mod efectiv împotriva unui accident în timpul călătoriei (chiar dacă șoferul *crede că icoana îl protejează*), însă susține simțitor moralul șoferului credincios, precum și al pasagerilor credincioși, ceea ce prezintă o foarte mare importanță pentru comportamentul șoferului și al pasagerilor. Pe de altă parte, însă, o călătorie terminată cu bine, nu face decît să întărească și mai mult convingerea șoferului credincios în „intervenția" sfîntului, cu alte cuvinte, îl îndeamnă să se bizuie mai mult pe o amuletă religioasă în loc să-și asigure mai bine automobilul din punct de vedere tehnic. Obișnuința oamenilor de a utiliza procedee magico-religioase le poate scădea gradul de activitate în găsirea și aplicarea unor teorii și mijloace naturale. În schimb, perfecționarea mijloacelor naturale slăbește necesitatea utilizării unei asigurări suplimentare de ordin religios. Perfecționarea tehnică a mecanismelor pe care le producem și pe care le vom produce, creșterea generală a eficienței tuturor mijloacelor de satisfacere a necesităților noastre și, legat de aceasta, creșterea încrederii oamenilor în realizările lor vor slăbi treptat necesitatea utilizării unor mijloace și procedee religioase suplimentare.

### Funcția estetică

Intelectualizarea culturii sociale, proces care se desfășoară fără întrerupere, dezvoltarea literaturii beletristice și științifice, dezvoltarea tehnicii de influențare a sensibilității umane (cinematograful, radioul, televiziunea, înregistrările pe bandă de magnetofon etc.) eliberează ritualul de funcția sa expresivă. Ritualul și arta devin din ce în ce mai mult valori independente față de credință, ca urmare a intelectualizării treptate a religiei; dar acolo unde mijloacele laice, extrareli-

gioase de satisfacere a necesităţilor estetice ale oamenilor sînt încă slab dezvoltate sau pur şi simplu inexistente, acolo religia şi biserica vor continua să îndeplinească o funcţie estetică şi vor continua să fie apreciate de oameni tocmai datorită acestor funcţii.

Prezenţa şi activitatea religiei în acest domeniu depinde de calitatea şi ponderea activităţii instituţiilor laice şi a vieţii culturale laice, precum şi de direcţia şi nivelul acestei activităţi. Atractivitatea culturii şi artei laice, precum şi posibilitatea unei participări active a oamenilor la arta şi cultura laică sînt decisive în ceea ce priveşte viitorul acestei funcţii a religiei.

Cultivarea artei, care a luat naştere dintr-o inspiraţie religioasă şi mai tîrziu s-a transformat într-o valoare autonomă extrareligioasă, este şi o manifestare a laicizării culturii în cadrul căreia se dezvoltă respectiva artă.

### Funcţia rituală

Această funcţie se manifestă frecvent alături de cea estetică şi magică. Multe ritualuri şi-au pierdut astăzi caracterul lor mistic sau magic.

Se constată, de asemenea, şi apariţia unor ritualuri noi. Biserica a reuşit să adapteze, total sau parţial, unele din aceste ritualuri noi; altele însă nu au nimic comun cu religia.

O atitudine de indiferenţă a statului socialist şi a organizaţiilor laice faţă de diferitele ritualuri şi forme ale vieţii sociale ar constitui un stimulent pentru menţinerea şi răspîndirea ritualurilor religioase; tocmai activitatea laică în acest domeniu este ceea ce limitează cel mai mult această funcţie a religiei. Viitorul acestei funcţii a religiei depinde de o organizare inspirată a ritualurilor laice şi a normelor de conduită specifice diferitelor împrejurări de viaţă.

Este însă necesar, totodată, să observăm cu grijă ca ritualurile şi principiile de conduită să nu devină o valoare în sine, deasupra idealurilor comunităţii umane, căci tocmai aceasta este situaţia care favorizează sanctificarea ritualurilor şi apropierea lor de ritualul şi ceremonialul religios. Nu poate exista nici o comunitate umană fără anumite norme care să reglementeze convieţuirea dintre oameni; în societatea socialistă însă, ceremonialul şi ritualurile trebuie să servească sublinierii valorii şi demnităţii umane, manifestării fericirii oamenilor, bucuriei, sentimentului echităţii şi al egalităţii morale, sentimentului de echilibru şi securitate socială.

### Funcţia etică (educativă)

Deosebirea dintre doctrina oficială a bisericii şi atitudinea morală a credincioşilor se reflectă teoretic sub forma numeroaselor teologii proprii diferitelor biserici, secte, grupări eretice etc. În momentul de faţă, se manifestă o mare diferenţiere în atitudinile şi opiniile morale din cadrul creştinismului; există, totodată, o mare libertate de exprimare publică a atitudinilor morale ale credincioşilor. Această situaţie este o consecinţă a slăbirii poziţiei monopoliste a bisericii în domeniul moralei, precum şi a aspiraţiilor sale spre hegemonie, o consecinţă a slăbirii legăturilor dintre credincioşi, a modificării modului de a privi problemele moralităţii nereligioase, laice.

Cu toate acestea, mitul după care bisericii îi revine în mod preponderent dreptul de a proclama normele morale şi aprecierile etice este încă atît de puternic, astfel încît, adesea oameni care nu mai cred în mesajul divin al vreunei religii admit sensul existenţei religiei şi a bisericii tocmai datorită unor necesităţi de ordin moral ale oamenilor. Viitorul acestei funcţii este în raport invers cu gradul de satisfacere de către instituţiile sociale a năzuinţelor firesti ale oamenilor de instaurare a unor relaţii echitabile în societate pe temeiul unei morale pe care oamenii să o poată accepta ca o morală proprie. În acest scop este necesară o activitate organizată şi intensă a specialiştilor în domeniul eticii şi al moralei, precum şi a tuturor instituţiilor şi organismelor care determină condiţiile practice ale realizării principiilor moralei etice socialiste.

### Funcţia organizatorică (legăturile organizatorice şi culturale)

Nici o instituţie socială nu poate exista fără anumite forme de organizare. De aceea, şi organizaţiile confesionale par a avea aceeaşi perspectivă ca şi religia în general. Dar tendinţa de creştere sau de scădere a ariei de cuprindere a instituţiilor religioase, indiferent de dorinţele organizatorilor confesionali, va depinde de gradul de satisfacere a necesităţilor oamenilor (inclusiv ale celor credincioşi) de către instituţiile şi organizaţiile laice, de justeţea şi corectitudinea modului de organizare a acestor instituţii, de capacitatea lor de a servi intereselor oamenilor, de gradul în care răspund necesităţilor de echitate, egalitate, toleranţă etc., precum şi de măsura în care aceste instituţii şi organizaţii laice reuşesc să prezinte oamenilor programe mai atractive de viaţă instituţională decît programele instituţiilor şi organizaţiilor religioase.

### Funcţia ideologică şi politică

Creştinismul, dezvoltîndu-se şi transformîndu-se într-o religie europeană, a cuprins total sau parţial toate păturile, stările şi clasele sociale care, proclamîndu-şi credinţa

într-un singur Dumnezeu și apartenența la o singură Biserică și la o singură religie, i-au conferit acesteia o amprentă specifică, de clasă. Proclamînd unitatea întru Hristos, această religie nu a fost totuși în stare să șteargă deosebirile sociale dintre oameni și divergențele dintre interesele lor economice, politice și culturale. Nu a eliminat nici luptele de clasă, la care au luat parte și continuă să ia parte creștinii-țărani, creștinii-plebei, creștinii-muncitori și creștinii-magnați și, adesea, creștinii-preoți.

Ideologia religioasă este determinată de două tipuri de factori : de *doctrină* (credința, tipul de teologie) și de *condițiile sociale* ale oamenilor credincioși. Primul factor se modifică foarte greu în comparație cu ritmul de modificare a condițiilor sociale, de aceea el are un caracter aproape stabil (se poate accepta termenul de ,,stabil" în comparație cu modificările sociale). De aceea, în ideologia religioasă se manifestă, în primul rînd, elementele stabile. Interesele sociale în continuă mișcare, precum și diferențierea acestora introduc însă în ideologia religioasă ,,imuabilă" elementul de modificabilitate.

Perspectivele acestei funcții a religiei depind, așadar, în primul rînd, de modul de afirmare a doctrinei religioase prin intermediul credincioșilor. Încercările de înnoire ideologică a religiei vizează depășirea stării sale de înapoiere și, în același timp, renașterea ei într-o formă nouă (negarea negației). Dar același proces introduce, în momentul de față, în religia creștină considerată în ansamblul ei tot mai multe elemente ale umanismului (modernismul de la cumpăna veacurilor XIX și XX, teilhardismul, personalismul, teologia ,,morții lui Dumnezeu", naturalizarea eticii ș.a., toleranța religioasă etc.), avînd drept urmare o tendință de ,,apropiere" a creștinismului de ideologiile umaniste laice ale epocii noastre.

În al doilea rînd, perspectivele acestei funcții depind de viitoarele procese de stratificare și de gradul de ștergere a diferențelor și antagonismelor de clasă (și de grupare, în unele cazuri), care reprezintă baza socială a existenței și funcționării unor ideologii diferite.

Procesul de umanizare a ideologiei religioase în societatea socialistă, precum și procesul ștergerii diferențelor de clasă din cadrul acestei societăți sînt rezultatul unor modificări generale politice și economice, care, în momentul de față, sînt hotărîtoare în construirea orînduirii sociale socialiste. Continua modificare de tip socialist și comunist va reprezenta baza unei continue modificări, modernizări și umanizări a ideologiei religioase în direcția dispariției sale treptate ca ideologie de sine stătătoare.

## CU PRIVIRE LA NATURA FENOMENULUI RELIGIOS

DE

NICOLAI MIZOV (R. P. Bulgaria)

În literatura consacrată fenomenului religios există diverse interpretări cu privire la aspectul gnoseologic, dar, mai ales, social al religiei. Teologii, și o parte însemnată a teoreticienilor burghezi consideră religia, cel puțin din punct de vedere social (dacă nu și gnoseologic), ca un fenomen pozitiv în istoria societății. Marea majoritate a teoreticienilor marxiști susțin însă că, atît sub raport gnoseologic cît și social, religia este un fenomen negativ în viața comunităților umane. Alături de aceste două concepții, își face loc și se răspîndește tot mai mult o a treia concepție, exprimată mai ales în două variante. Pentru unii teoreticieni (cum sînt, de exemplu, cercetătorii americani Donald Young și R. K. Merton) religia se înfățișează în evoluția ei pe plan universal, relativ în egală măsură ca un fenomen social atît pozitiv, cît și negativ. Pentru alții (cum sînt, de pildă, Roger Garaudy și Ernst Fischer) religia, în ansamblul ei, a îndeplinit pînă acum un rol social negativ, fiind legată, prin intermediul bisericii și al clerului, de exploatatori și de asupritori ; în prezent, însă, eliberîndu-se de sub tutela puterii politice, religia îndeplinește și poate îndeplini și pe mai departe un rol pozitiv în istoria contemporană.

Multe din aceste interpretări se contrazic reciproc ; dar, evident, natura fenomenului

religios continuă să stîrnească interesul teoreticienilor de diferite orientări.

★

Omul s-a format, s-a afirmat și și-a dezvăluit esența umană în procesul cunoașterii și supunerii realității înconjurătoare, în procesul de constituire a două grupuri de relații, unul, legat de cunoașterea și dominarea *naturii*; celălalt, de cunoașterea și dominarea *societății*. Dintre mijloacele diverse la care au recurs oamenii în cadrul acestor procese, unele aveau un caracter științific, altele un caracter neștiințific, unele se dovedeau eficiente, altele, ineficiente. Încercările de ,,dominare" și ,,cunoaștere religioasă" a naturii și a societății au fost și sînt marcate, în ansamblul lor, de mijloace neștiințifice și ineficiente. Reflectînd, în modul ei specific, ,,această lume" (natura și societatea), religia își formează o lume ,,proprie", ,,lumea de dincolo" (,,lumea" lui Dumnezeu, cu îngeri, iad, rai etc.). Relației naturale ,,om-această lume" (ca o generalizare a relațiilor om-natură și om-societate) religia adaugă o ,,nouă" relație: ,,om-lumea cealaltă", prin care omul religios tinde spre cunoașterea și dominarea primei relații, cea naturală.

Observînd dintr-o asemenea perspectivă religia, se detașează trei momente de bază: *primul*, credința în existența reală a unor esențe sau forțe supranaturale; *al doilea*, credința că aceste forțe sau esențe supranaturale influențează hotărîtor asupra naturii, societății și destinului omului; și, *al treilea*, că, omul (cel religios) poate stabili ,,relații personale", ,,contacte", ,,legături" cu esențele sau cu forțele supranaturale, poate determina amestecul lor pozitiv sau negativ în viața sa personală, sau în viața personală a aproapelui, își poate cunoaște, cu ajutorul lor, dușmanii și prietenii. Aceste trei momente, în unitatea lor dialectică, explică audiența de care se poate bucura religia în rîndul unor oameni.

În realizarea și dezvoltarea relației ,,om-Dumnezeu", ideologii și apologeții religiei văd întruchiparea ,,adevărată" și dezvăluirea esenței celei mai profunde a omului. Analiza acestei relații este întreprinsă de teologi, în dublu sens: ca doctrină a raporturilor dintre Dumnezeu și om ea este obiectul *dogmaticii teologice*; iar ca doctrină a raporturilor omului cu divinitatea sa supremă, avem de-a face cu *teologia naturală*[1].

Este de domeniul evidenței că relația ,,Dumnezeu-om" este lipsită de orice valoare autentică și că nu reprezintă în mod real axul central al religiei. Reală este existența relației omului religios cu Dumnezeu, dar nu și relația lui Dumnezeu cu omul; și aceasta pentru simplul fapt că Dumnezeu (și esențele, forțele supranaturale) sînt lipsite de existență reală, sînt produse ale imaginației omului. *Relația ,,om-Dumnezeu" este cea care exprimă esența specifică a religiei.*

Astfel, esența specifică a religiei prezintă o formă de independență relativă față de formele nereligioase ale conștiinței sociale și ale ideologiei, neîmpărtășind, în întregime, soarta lor. Religia are un obiect iluzoriu, fantastic, mistic (divinitate, îngeri, diavoli, rai, iad etc.). Formele nereligioase ale conștiinței sociale și ale ideologiei au ca obiect al cunoașterii fenomene reale, care pot fi cunoscute în mod științific.

Alta este situația religiei. Obiectul fantastic, mistificat al religiei, nu poate fi cunoscut în mod științific și nici dominat în mod real, ci, doar în iluziile omului religios, ale credinciosului îndoctrinat; ea nu se poate detașa de neștiințific și de conservatorism, nu poate urma drumul progresiv spre cunoașterea riguroasă pe care îl străbat formele nereligioase ale conștiinței sociale.

În acest sens, deși religia nu este un fenomen social lipsit de cauze și de fundamente gnoseologice, ea este, sub acest raport, un produs steril: ,,clericalismul (= idealismul filozofic) are, desigur, rădăcini *gnoseologice*, nu este lipsit de teren, este o *floare sterilă*, fără îndoială, dar este o floare sterilă ce crește pe copacul viu al cunoașterii omului, care este vie, rodnică, adevărată, viguroasă, atotputernică, obiectivă, absolută" [2].

Teza de mai sus ar putea să-și piardă sensul autentic dacă nu am preciza cîteva aspecte suplimentare. Socialiștii utopici, de exemplu, formulau adesea și propagau și ei idei, în fond, nerealizabile. Nu avem însă dreptul să-i identificăm cu utopiștii religioși. Primii pleacă, de exemplu, de la o premisă reală privind puterea tehnicii în lupta împotriva asupririi și a inegalității dintre oameni, împotriva existenței societății bazate pe exploatare, pentru triumful unei noi societăți etc.

Nu aceasta caracterizează religia și utopismul ei. Utopismul religios este nelimitat în aproape toate raporturile și evoluțiile sale. Criticile pe care le aduce religia societății nu sînt legate de tare reale, ci de ideea falsă de ,,păcat". Drumul spre eliberarea omului de ,,relele" care îl apasă este aflat în rugăciune, în credință, în speranța deșartă în puterea unor forțe iraționale supranaturale. Religia nu optează pentru o îndreptare reală a societății în ,,această lume" ci, pentru o viață dreaptă și fericită în ,,lumea cealaltă" etc.

Și încă ceva. Obiectul religiei, ca atare, nu există. Ceea ce nu înseamnă, însă, că el

[1] Iv. Panciovski, *Metodologhia na nravstvenoto bogoslovie*, Sofia, 1962, p. 68.

[2] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie*, București. Ed. politică, 1974, p. 541.

nu are o ,,bază pămîntească". Reprezentările și atributele lui Dumnezeu, ale îngerilor, diavolilor ș.a.m.d., nu sînt în mod absolut iraționale. În ele se întrevăd obiecte reale, fenomene și procese din natură și societate. Dar reflectarea religioasă este falsă, mistificată atît în formă, cît și în conținut.

Pe plan gnoseologic, religia, ca reflectare specifică a existenței sociale, nu se definește însă doar prin simplul fapt că este o reflectare inadecvată, fantastică, iluzorie. Inexactitatea, reflectarea fantastică, iluzorie poate să existe și în diferite forme nereligioase, fiecare dintre ele cu o semnificație gnoseologică și, mai ales, socială, într-o anumită perioadă a istoriei.

Sistemul fantasticului nereligios, de pildă, este foarte răspîndit în mitologia populară și în diverse forme de artă etc. Aici însă formele fantastice au în vedere concretul fantastic în formele sale de exprimare, dar nu în esența lui profundă. În aceste reprezentări fantastice există o generalizare specifică a realului, redată într-o formă conștient exagerată, sau a forțelor și a posibilităților potențiale existente în om, care se ascund sau se dezvăluie. Este adevărat că aceste trăsături sînt valabile, nu în general pentru orice mitologie și pentru orice artă, ci, mai ales și în primul rînd, pentru *mitologia realistă* și *arta realistă*.

La aceasta se referea Todor Pavlov cînd scria despre ,,încîntătoarele și naivele idei ale fanteziei populare", cu privire la balsame ciudate, la cuvinte magice, la acțiunile omului care creează, dirijează puterea, frumusețea și fericirea sa [3]. Este vorba aici despre reflectarea existentului real — este adevărat într-o formă și esență potențiale —, despre posibilitatea și aspirația omului de cunoaștere și dominare a tainelor naturii, societății și omului. Acest gen de fantastic stimulează oamenii către creativitate în diferitele lor domenii de activitate.

Analoagă este și situația în artă. Forma artistică nu este o exprimare artistică a ceva irațional, fantastic, mistic. Ea este o generalizare a realului sau a posibilităților implicate în obiecte reale.

În cazul *religiei*, contradicția este fundamentală. Ea exprimă întotdeauna și în toate circumstanțele *credința oarbă a oamenilor în existența reală a obiectelor specifice ale credinței religioase*: divinitate etc. Mai mult decît atît. Ca o consecință a orbirii ei, ea consideră dogmele sale, pe care le proclamă drept unice, ca determinante pentru conștiința și comportamentul oamenilor; ea privează astfel omul religios de posibilitatea acțiunii spre libertate, de manifestarea sa creatoare, atît în raporturile sale de cunoaștere, cît și în cele sociale.

Reflectarea religioasă nu are deci trăsăturile și caracteristicile proprii reflectării, în general. Considerată în plan abstract, ea nu este o ficțiune în general, un irațional absolut, ci, reflectarea unor laturi reale și a unor procese reale din natură, societate și din viața omului.

Reflectarea religioasă mistifică însă obiectele reale creînd altele, nereale, mistice, supranaturale și proclamîndu-le pe acestea ca fiind reale și dominante. Din această cauză, Marx definea religia ca ,,*realizarea fantastică* a esenței omenești" [4].

Adică, pornind de la om, de la reflectarea omului, religia îl mistifică pe om, transformîndu-l într-o realitate fantastică; ea nu poate oferi altceva decît o ,,concepție despre lume denaturată", o ,,fericire iluzorie".

În esența ei, religia propune ,,cunoașterea", ,,valorizarea" și ,,reglementarea" relației ,,om-Dumnezeu", respectiv a relației omului cu o ,,lume de dincolo". Numai această ,,altă lume" este domeniul propriu al religiei, din perspectiva căreia este interpretată și apreciată întreaga existență reală. De aceea, orice altă experiență de cunoaștere care este o formă a conștiinței sociale ce se ocupă cu lumea în care trăim, și care este, de fapt, unica lume a noastră, este ,,invadată" și integrată în ,,lumea" religiei.

Omul religios, ca orice om în general, se străduiește să cunoască și să domine ,,această lume", lumea în care, de fapt, trăiește. Particularitatea atitudinii sale constă în faptul că, în această aspirație a sa el consideră de primă importanță supunerea lui față de ,,lumea cealaltă". Mai mult decît atît. Prin ,,cunoașterea" și ,,dobîndirea" ,,lumii celeilalte" credinciosul caută să cunoască și să domine ,,această lume". Aceasta este ,,ieșirea" religioasă din ,,această lume" către ,,lumea cealaltă" și ,,apropierea" dintre ,,lumea cealaltă" și ,,această lume". Tocmai în procesul acestei ,,ieșiri" și ,,apropieri" se creează diversele posibilități de realizare ale religiei.

În procesul ,,ieșirii" din ,,această lume" spre ,,lumea cealaltă", oamenii își formează gîndirea lor religioasă proprie, modul lor de ,,cunoaștere", de ,,valorizare" și de ,,reglementare". În procesul ,,apropierii" ,,lumii celeilalte" de ,,această lume", credincioșii pun, deja, religia deasupra obiectelor reale, propun interpretarea religioasă în locul cunoașterii, aprecierii, reglementării nonreligioase. Numai prin această posibilitate religia își realizează imanentismul ei, forma specifică și dreptul de a sluji ca formă de manifestare a ideilor, căutărilor și aspirațiilor (prin-

[3] T. Pavlov, *Izbrani proizvedenia*, tom. 6, Sofia, 1963, p. 348.

[4] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie*, p. 58.

tre care și a celor progresiste, democratice etc.) nereligioase.

Engels sublinia faptu că mișcările de masă în evul mediu „aveau în mod necesar un înveliș religios și au luat forma unei lupte pentru restaurarea creștinismului primitiv" [5], și „chiar dacă lupta de clasă — preciza el — se desfășura în numele unor lozinci religioase, chiar dacă interesele, nevoile și revendicările diferitelor clase se ascundeau sub un înveliș religios, acest fapt nu schimbă întru nimic lucrurile și este ușor explicabil prin condițiile epocii" [6].

Posibilitatea religiei (din perspectiva statutului ei existențial) de a se ancora, de a se desfășura pe terenul solid al „acestei lumi" o așează în fața unei dileme complicate și contradictorii. Întotdeauna instituțiile religioase au acționat între două extreme : pe de o parte, au cerut credincioșilor lor o totală renunțare la viața socială reală, iar, pe de altă parte, au pretins o deplină subordonare a vieții sociale reale față de dogmele ei specifice, față de canoanele și prescripțiile ei. „Viața în creștinism, după cum scriu teologii, decurge în două direcții : pe *verticală* și pe *orizontală*. Cea verticală implică realizarea aspirațiilor către Dumnezeu, comunicare cu el, iubirea față de el. Cea orizontală presupune realizarea iubirii de oameni, de aproapele" [7].

Teologii înșiși recunosc, deci, inevitabilitatea și necesitatea unei duble realizări a credincioșilor : una religioasă, caracterizată prin „căutarea" lui Dumnezeu, prin „comuniunea" cu el și cealaltă nereligioasă, caracterizată prin cunoașterea și dominarea de pe pozițiile religiei, a relațiilor interumane în procesul luptei pentru existență și dezvoltarea în general. Tocmai interpretarea religioasă a vieții nereligioase a credinciosului explică de ce diverși ideologi și unii partizani (adepți) ai religiei pot să formuleze și să propage concepții diferite și chiar contradictorii asupra vieții pământești, asupra idealurilor și luptei oamenilor. Astfel se explică, în ce fel și de ce, de pe pozițiile uneia și aceleiași religii, pot să apară concepții esențial contradictorii față de teoria și practica socialismului, dintre care unele cheamă la o negare (religioasă) totală, iar altele către o recunoaștere totală sau parțială a acestora.

Nu există însă nici un temei pentru a presupune corectarea sau contestarea caracterizării făcute de Marx principiilor sociale ale creștinismului, care își păstrează, în esență, și astăzi valabilitatea : „Principiile sociale ale creștinismului au justificat sclavia antică, au glorificat iobăgia medievală și știu, la nevoie, să apere, deși cu o mină oarecum tristă, și oprimarea proletariatului... Principiile sociale ale creștinismului transpun în cer compensația făgăduită de consilierii consistoriali a celor care au de suferit din cauza mîrșăviilor, justificînd prin aceasta continuarea acestor mîrșăvii pe pămînt" [8].

Sînt dezvăluite aici o serie de caracteristici ale *naturii sociale a religiei* dintre care ne propunem să subliniem următoarele : în primul rînd faptul că religia sesizează (prin intermediul ideologilor ei) o inegalitate sau alta, existentă în realitatea socială, existența ticăloșiei în societate pentru marea masă a populației și încearcă să-i dea o explicație proprie (religioasă) ; în al doilea rînd, faptul că religia recunoaște că, în mod obiectiv îi este proprie neputința de a indica oamenilor muncii calea eliberării de inegalitățile sociale și de asupririle sociale din această lume reală (pămîntească). Această „declarație obiectivă" este legată direct de subaprecierea vieții reale (pămîntești), pe care religia o consideră ca deșartă și neesențială, și de apologia vieții imaginare „cerești" „de dincolo de mormînt" pe care o proclamă idealul suprem al adepților și propovăduitorilor ei ; de asemenea, textul lui Marx dezvăluie misiunea obiectivă social-psihologică și ideologică a religiei : prin promisiunea unei vieți „cerești", „de dincolo de mormînt", ea justifică exploatarea și asuprirea, îi educă pe credincioși în spiritul supunerii și al umilinței în fața vicisitudinilor vieții sociale.

Religia năzuiește, în mod obiectiv, să-l pregătească pe credincios să accepte realitatea înconjurătoare ca atare, explicînd-o exclusiv prin intermediul „voinței supranaturale" ; în fața nenorocirilor și amărăciunilor pămîntești, a suferințelor și nedreptăților ea îl îndeamnă pe om să surprindă fericirea, bogăția și viața dreaptă din „cetatea cerească" în care va putea ajunge după moarte.

În acest sens, esența socială obiectivă și primordială a oricărei religii are, mai ales, un rol *conformist-compensator*, în contradicție cu necesitățile progresului social.

Acest caracter compensator-conformist conservator și reacționar caracterizează poziția religiei și în angajări sociale și activități sociale, cum au fost, de pildă, „războaiele sfinte", „cruciadele", „masacrele religioase" și altele. Participarea la aceste „cauze religioase" are ca scop, în primul rînd, garantarea unei fericiri în „viața de dincolo", iar, în al doilea rînd, perpetuarea realității sociale date

---

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 444.

[6] *Ibidem*, vol. 7, p. 370.

[7] Nicolai Mariopolski, *Glast na blajenstvoto*, Sofia, 1971, p. 214.

[8] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie, ed. cit.*, p. 255.

împotriva încercărilor de schimbare, de înnoiri progresiste.

Natura compensatoare-conservatoare a religiei evidențiază și necesitatea socială a dispariției ei, mai ales în condițiile societății contemporane. Lupta împotriva religiei, pentru afirmarea conștiinței ateiste a celor ce muncesc este, la urma urmei, lupta pentru formarea unei concepții despre lume, a unei morale și conduite care să ducă la formarea și dezvoltarea unor personalități îndrăznețe, curajoase, în stare să lupte pentru o libertate și o fericire reală, atît pentru sine, cît și pentru țara și poporul lor, pentru generațiile viitoare ale omenirii.

Este evident că, în condițiile societății socialiste, persoanele religioase simt tot mai acut faptul că comportamentul religios este în contradicție cu comportamentul cerut de necesitățile dezvoltării sociale, dezvoltare strîns legată de interesele fundamentale ale societății și individului. Credinciosul simte tot mai mult că „siguranța" și „liniștea" religioasă nu determină o siguranță și o liniște reală, că, consolarea și fericirea religioasă sînt iluzorii.

Se formează și se consolidează, astfel, o *nouă caracteristică a religiozității în condițiile socialismului*. Fenomenul religios în socialism nu-și pierde de la sine caracterul conservator-conformist; *se formează, funcționează și se dezvoltă însă o mai pregnantă stare contradictorie de neliniște în sufletele oamenilor credincioși, iar religiozitatea, ca atare, se golește tot mai mult de conținut, slăbește și se desființează treptat*. Apare o limitare a satisfacerii necesităților sale religioase, se formează și se consolidează latent, timid și, în același timp, neritmic, o situație de parțială satisfacere a acestora, cunoscuta timiditate socială și incomoditate a religiozității proprii etc.

*

Trebuie subliniat în încheiere că *funcționalitatea socială a religiei se află într-un proces de schimbare și continuă diminuare și că însăși religia trece printr-un proces de atrofiere și dispariție treptată în condițiile societății socialiste*.

Apare tot mai evidentă incapacitatea religiei de a oferi o cunoaștere reală a naturii și societății și, de aici, de a călăuzi efectiv viața omului și a societății.

Firește, acest proces nu decurge neted, fără împotriviri, opoziție sau rezistență. Nu odată succesele în dezvoltarea conștiinței socialiste determină și o creștere a activității ideologilor religiei, a apologeților și apărătorilor ei fanatici, care se străduiesc să adapteze religia la realitatea socială complexă din țările socialiste. Deși nu și-a pierdut complet rolul său funcțional (informațional integrativ, regularizator) religia are, în principal, un rol disfuncțional în condițiile edificării, dezvoltării și perfecționării noii societăți socialiste. Acest rol disfuncțional al religiei în socialism se manifestă în diverse direcții și nivele. Mai ales adepții fanatici ai religiei *opun rezistență politicii* de educare în spirit materialist-științific pe care o desfășoară statul socialist. Religia acționează împotriva unor trăsături și aspecte ale educației de clasă și de partid a tineretului și celor ce muncesc, frînează procesul general de formare și dezvoltare a unei noi personalități în societatea socialistă. Pretențiile bisericii și ale religiei în sfera familiei și a modului de viață au de asemenea un rol de factor negativ în edificarea noii familii și a unui nou mod de viață al oamenilor muncii din socialism.

Procesul de ateizare în condițiile socialismului silește pe de o parte religia să se retragă tot mai mult în granițele ei specifice și să se prezinte în formele ei „pure", sub raport gnoseologic și social; pe de altă parte, același proces duce la un regres masiv al religiei, care pierde tot mai mult posibilitatea reală de a se contrapune înaintării victorioase a socialismului.

*(Trad. din limba bulgară de N. I. MARIȘ)*

# LUDWIG FEUERBACH — FILOZOF AL RELIGIEI

DE

PETRU BERAR

1. Anul acesta, la 28 iulie, s-au împlinit 175 de ani de la nașterea lui Feuerbach, filozoful care a îndeplinit un rol de seamă în gîndirea modernă europeană, dar al cărui nume nu se bucură totuși de atenția și elogiile binemeritate. Faptul teoretico-istoric de a fi realizat „trecerea" între Hegel și Marx — cei doi titani, elogiați sau controversați,

dar captînd de fiecare dată o covîrșitoare atenție — i-a creat lui Feuerbach un destin concomitent fast și nefast. Lipsită, e drept, de polivalența rezonanțelor social-politice proprii hegelianismului și cu atît mai mult marxismului, gîndirea feuerbachiană se menține în actualitatea filozofică oarecum prin prestigiul și ca ecou al acestora [1].

Gîndirea lui Feuerbach devenise, la vremea sa, — așa cum entuziast remarca Marx într-unul din primele lui articole filozofice — „torentul de foc" și *„purgatoriul* vremii noastre" prin care trebuia să se treacă în mod obligatoriu pentru a se putea ajunge la *„adevăr și libertate"*. Altfel spus, prin critica de anvergură făcută hegelianismului, Feuerbach facilitase întrezărirea unor noi orizonturi filozofice, cele ale materialismului posthegelian.

Așezată deci între două filozofii ce concentrează din abundență interesul contemporanilor, filozofia lui Feuerbach ocupă o poziție ingrată chiar și numai prin faptul că este studiată nu atît pentru valoarea ei în sine, cît mai ales pentru rolul ei de catalizator în istoria apariției marxismului din hegelianism.

Asemenea circumstanțe, al căror șir sîntem departe de a-l fi epuizat, indică însă insuficiența metodei (sau a obișnuinței devenită metodă) de a reduce caracterizarea lui Feuerbach la cele două binecunoscute genuri de servituți: pe de o parte, față de Hegel, pe care l-a criticat, dar fără să creeze în schimb un sistem filozofic de egală strălucire; pe de altă parte, față de Marx, în raport cu care el este vremelnicul mentor, depășit și nu o singură dată luat în răspăr. Absolutizarea unor asemenea adevăruri, *reale, în fond, dar care nu epuizează problematica filozofiei feuerbachiene*, creează impresia unei finități dincolo de care devine inutilă cercetarea oricăror noi semnificații teoretice.

Tocmai de aceea, legat strîns, prin istoria ideilor, și de Hegel și de Marx, se impune totuși ca exegeza teoretică a operei lui Feuerbach să nu-și reducă scopul la reluarea unor scheme — nu greșite, dar dăunătoare prin absolutizare. În cele ce urmează, vom expune doar cîteva idei referitoare la poziția teoretică a lui Feuerbach de filozof al religiei. Fără însă a putea face abstracție întru totul de *ansamblul* filozofiei acestui gînditor, lucru explicabil prin însuși locul central pe care îl ocupă religia în sistemul său filozofic.

2. *Dezintegrarea rapidă a unității de gîndire* a școlii hegeliene este un fapt istoric notoriu. Posibilitatea depășirii sistemului lui Hegel și necesitatea acestei depășiri deveniseră, aproape instantaneu, un adevăr comun pentru discipolii săi. Cum se cunoaște, controversele s-au ivit și s-au întețit pornind mai ales de la filozofia hegeliană a religiei raportată la cea politică. „Problema personalității lui Dumnezeu a fost unul dintre punctele de cea mai aprigă frictiune ale școlii" [2], remarcă un laborios cercetător al stîngii hegeliene. Dealtfel, primul succesor la catedră al lui Hegel, profesorul Georg Andreas Gabler, acuzat de dușmanii școlii ca fiind panteist, pretindea că numai pornind de la problemele religioase se pot deschide porțile și celorlalte domenii ale cunoașterii umane, se poate ajunge la problemele politice, estetice etc. O asemenea atitudine filozofică față de tematica religiei era proprie ambelor școli hegeliene — și „stîngii" („tinerii hegelieni") și „dreptei" („bătrînii brahmani ai logicii", cum îi numea, spiritual, hegelianul Köppen). Formal, apariția acestor două școli filozofice este considerată ca act înfăptuit odată cu apariția, în 1835, a primului volum din lucrarea lui D. F. Strauss, *Viața lui Iisus*.

La nivelul *filozofiei spiritului*, unde s-au situat la început germenii îndoielilor, „tinerii hegelieni" au ajuns să conteste în general unitatea pe care o argumenta Hegel între stat, religie și principiile filozofiei. Dacă însă, în final, critica „tinerilor hegelieni" a ajuns să conteste însuși hegelianismul (fără însă a putea definitiv evada din cadrele logicii hegeliene, o problemă dealtfel foarte controversată), ea a început totuși într-o formă mult mai moderată. Cel puțin în primele ei

---

[1] Iar uneori, cum este actualmente cazul „noilor filozofi" francezi, dispare orice interes pentru Feuerbach. Obsedat de ideea „culpabilității" social-politice a filozofiei germane din veacul trecut, datorită unor presupuse consecințe nefaste ale acesteia în viața politică practică a contemporaneității, André Gluksmann, bunăoară, reduce tabloul istoric al acestei filozofii la schema: „Hegel-fiul lui Fichte, Marx-fiul lui Hegel" *(Les Maîtres Penseurs)*, o schemă reducționistă din care dispare însăși problema complexității ideilor filozofice, privite în genealogia lor. La rîndul său, Françoise P. Lévy, deși nu exclude total referirile la Feuerbach, analizează raporturile dintre acest filozof și tînărul Marx mai ales ca o problemă biografică. Raporturile dintre Feuerbach și Marx sînt privite ca raporturi între doi filozofi cu particularități intelectuale diferite, fără a mai continua această comparație pînă la un stadiu superior, care să includă și legătura dintre cele două filozofii *(Karl Marx — histoire d'un bourgeois allemand*, p. 136—138). Feuerbachismul ar fi reflexul intelectualismului universitar, pe cînd marxismul reflexul „jurnalismului" revoluționar. Astfel, F. P. Lévy minimalizează însemnătatea filozofiei atît a lui Feuerbach, cît și a lui Marx.

[2] Enrico Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze, 1966, p. 12.

momente, această critică apărea ca un fel de ,,hegelianism antihegelian", deoarece tocmai în numele unui ,,hegelianism autentic" ei contestau reconcilierea hegeliană a religiei și statului, implicit concepția prusacă a statului creștin.

Pe linia evoluției concepțiilor despre religie — evoluție care descinde critic din Hegel — se impun în mod deosebit D. F. Strauss, Bruno Bauer și Ludwig Feuerbach. În ceea ce-l privește pe Strauss, deși la el nu există o preocupare deosebită pentru raportul dintre concept și realitate, totuși, într-un anumit sens poate fi vorba și la el de o identificare a metodei cu ontologia. Filozofică, teologică, dar mai ales exegeză filozofică a *Scripturii*, opera sa este hegeliană nu în sensul critic *filozofic*, folosit de Hegel. Nu este, cu alte cuvinte, un instrument speculativ de inspirație hegeliană. Dar conceptele și metoda hegeliană apar în mod explicit ca instanță filozofică în acceptarea sau respingerea unor idei religioase. Concepția mitică a creștinismului argumentată de D. F. Strauss este considerată, de regulă, a fi de inspirație hegeliană, o originală dezvoltare pe cale empirică, de factură istorică, a cristologiei hegeliene. Într-un mod ingenios, acest hegelian demonstrează de fapt că un examen critic al evangheliilor stă ascuns în însăși haina textului hegelian, în măsura în care aici faptul istoric este redus la o simplă reprezentare. Logica însăși a argumentării sale se ridică împotriva atribuirii unei valori supreme, absolute, de către Hegel, lui Hristos și religiei creștine, pe calea realizării de sine a spiritului, prin revenirea acestuia la sine. De îndată ce — potrivit concepției lui Hegel — Dumnezeu își relevă progresiv esența sa în desfășurarea istoriei, Hristos nu mai poate constitui decît o revelație parțială. Nu-i mai puțin adevărat însă că Strauss rămîne tot teolog, în primul rînd prin afirmația că ,,Omul-Dumnezeu este umanitatea", deoarece numai permanența umanității ar putea oferi imaginea completă a divinității.

Este știut că cea mai distrugătoare critică hegeliană cu care este întîmpinată opera lui D. F. Strauss vine tocmai din partea unor articole critice ale lui Bruno Bauer, care, pe acea vreme, era campionul laturilor *speculative* ale activității dreptei hegeliene. Ce-i drept, Strauss se va bucura și în continuare de critica lui Bruno Bauer, de sorginte speculativă, adică, și cînd acesta — doar peste cîțiva ani — își va părăsi tovarășii de poziții filozofice și va trece pe pozițiile aripei de stînga luînd apărarea lui Hegel împotriva deformărilor pietiste și reacționare. Bruno Bauer va refuza să umanizeze ,,esența" creștinismului și, dimpotrivă, va susține inumanitatea acestei religii. Unii dintre exegeții operei sale consideră că în principala sa lucrare, *Creștinismul dezvăluit*, Bruno Bauer ar fi realizat chiar o anumită confluență între ateismul umanist, produs al idealismului german, și materialismul francez din secolul al XVIII-lea. Formal, creștinismul conferă omului — susține Bruno Bauer — o nobilă demnitate, dar, în același timp, îl supune arbitrarului unui Dumnezeu pe care el însuși l-a creat și unor dogme al căror autor este el însuși. În calea dezvoltării plenare a conștiinței de sine universale, creștinismul este depășit de epoca în care umanitatea a devenit conștientă de sine.

Dar, vorbind de tradiția hegeliană de stînga, cel mai relevant gînditor rămîne Ludwig Feuerbach, căci el a întrunit în modul cel mai izbutit două calități esențiale : a pătruns cel mai adînc în sistemul hegelian, cu deosebire în zonele speculative ale acestuia, și, totodată, a reușit să înainteze cel mai mult pe calea depășirii istorice a momentului filozofic hegelian. Din punctul de vedere al criticii religiei, ateismul său se sprijină pe postulate umaniste și este mult mai radical decît antiteismul celorlalți ,,tineri hegelieni", în primul rînd Strauss și Bauer, care, în negarea însăși a religiei creștine, foloseau tot postulate filozofice hegeliene.

Aprobator, dar mai ales critic, opera lui Feuerbach se află și ea într-un continuu dialog cu sistemul de gîndire hegelian. Înțelegerea acestui raport — care, firește, nu se suprapune întotdeauna, în esența sa, cu imaginile despre acest raport acreditate de însuși Feuerbach, un subiect azi foarte controversat — reprezintă o condiție esențială pentru înțelegerea trăsăturilor definitorii ale gîndirii materialiste feuerbachiene. Cu toate acuzațiile de idealism — dintre cele mai violente — pe care i le aduce lui Hegel, sentimentele de fost discipol al marelui dialectician nu se vor stinge niciodată din conștiința lui Feuerbach. ,,Învățătorul meu — scrie însuși Feuerbach, la un moment dat — a fost Hegel, eu, elevul său, nu tăgăduiesc aceasta, ci mai degrabă o spun și azi cu recunoștință și bucurie. *Și, desigur, ceea ce noi am fost odată, nu dispare niciodată din ființa noastră, chiar dacă dispare din conștiința noastră*" [3]. Pe cît de admirabile cuvinte, pe tot atît de profunde, căci ele nu au doar un conținut emoțional, ci și unul științific, ce vizează psihologia și sociologia cunoașterii științifice.

Tot de la început se conturează însă o *primă deosebire netă* între Feuerbach și predecesorul său. În raport cu Hegel, la Feuerbach se constată *o restrîngere considerabilă a tematicii filozofice*. De la temerarul enciclo-

[3] L. Feuerbach, *Raportul cu Hegel* (1840), în : *Feuerbach*, colecția ,,Texte filozofice", București, E.S.P.L.S., 1954, p. 101 (subl. ns.).

pedism filozofic hegelian, cu o genială diversitate de probleme și de relații între cele mai neașteptate domenii de cunoștințe, trecem la o insistentă și originală filozofie a religiei. Feuerbach însuși, pentru a preciza această originalitate, menționează : „... Intenția principală a scrierilor mele este soluționarea enigmei religiei, deoarece *eu iau în considerație toate celelalte enigme ale spiritului uman numai în legătură cu religia, numai pe temeiul sau cu prilejuirea ei...*" [4]. Această orientare apare *preponderentă*, dar nu exclusivă, căci enigmele însești ale religiei îl poartă pe gînditor și pe celelalte tărîmuri ale reflecției filozofice. În jurul problemei religiei se concentrează, în filozofia lui Feuerbach, și critica filozofiei idealiste în general, iar a celei hegeliene în special, precum și critica socială întreprinsă de el, implicit idealurile umanismului său și antropologia sa filozofică, inclusiv liniamentele concepției sale despre înstrăinare. Poate părea paradoxal, dar această „religiizare" explicativă a „spiritului uman", căreia i se conferă o valoare metodologică supremă, deși se constituie, esențialmente, ca un act filozofic negativ, idealist, la origini fiind pe undeva tot hegelian, declanșează totuși un interes filozofic și psihologic față de religie ce va propulsa, pe parcurs, momente de depășire a hegelianismului. Și aceasta în pofida faptului că Feuerbach, ca și ceilalți urmași ai genialului dialectician, realizează o tematică filozofică mult mai restrînsă în raport cu imensitatea orizonturilor tematice hegeliene.

Dar, vorbind de ceea ce îi caracterizează pe „tinerii hegelieni", esențial rămîne faptul, în ce-l privește pe Feuerbach, că pentru el cantonarea tematică în religie prezintă două trăsături mai puțin sau deloc existente în lucrările celorlalți. „Obsesia" religiei are, în opera sa, un caracter predominant *metodologic*, ceea ce explică, pe de altă parte, natura *teoretică* a deschiderilor discursului său critic asupra religiei. „Scrierea mea — precizează el în *Precuvîntare* la *Esența creștinismului* — este o analiză *istoric-filozofică*, spre deosebire de analizele numai istorice ale creștinismului" [5]. Tocmai caracterului *filozofic materialist al* acestui discurs i se datorează amploarea criticii feuerbachiene a hegelianismului ; prin critica *religiei*, Feuerbach țintește semnificațiile ansamblului, atacă temelia speculației hegeliene pe care o consideră a fi idealismul, și o definește ca atare cu o vigoare ce va caracteriza, în epocă, doar critica marxistă. Hegelianismul este un „misticism raționalizat" și reprezintă „punctul culminant al filozofiei speculative sistematice" [6]. Hegel, subliniază Feuerbach, reprezintă cea mai elaborată încercare teoretică de a concepe filozofia ca pe o cunoaștere sistematică absolută, realizată pe calea rațiunii pure și înfățișată ca fiind definitivă. Panlogismul hegelian, în care speculația se identifică cu preocuparea pentru latura formală a filozofiei, mistifică raportul natural dintre existență și cunoaștere și își subordonează realitatea prin identificarea idealistă a subiectivului cu obiectivul. Între „spiritul absolut" din filozofia hegeliană și „spiritul abstract" al teologiei există o deplină concordanță : „*Întocmai cum ființa divină a teologiei este ansamblul ideal sau abstract al tuturor realităților, adică al tuturor determinărilor, al tuturor lucrurilor finite, tot așa și logica.* Tot ce este pe pămînt se găsește din nou în cerul teologiei — la fel și *tot ce este în natură* se găsește din nou *în cerul logicii divine*... Esența teologiei este ființa omului *trascendentă*, așezată în afara oamenilor ; esența logicii lui Hegel este gîndirea *transcendentă*, gîndirea omului *așezată în afara oamenilor* [7].

Feuerbach caută *originile istorice ale idealismului*, ce culminează cu hegelianismul, *în teologie*, căci tocmai teologia a mistificat raporturile omului cu natura și a falsificat pînă și conținutul uman al creștinismului autentic. Idealismul modern este o teologie dizolvată și prefăcută în filozofie, proces ideologic care începe cu Descartes și Leibniz, continuă cu Kant și Fichte și culminează cu Hegel.

Dialectica idealistă hegeliană trebuie înlocuită, argumentează Feuerbach, cu metoda *genetic-critică*. Dacă dialectica idealistă este *monologul speculației cu sine însuși*, noua metodă trebuie să fie *dialogul gîndirii cu „experiența"*, căci filozofia trebuie să înceapă cu realitatea și nu să ajungă la ea abia la sfîrșit. Postulatul fundamental al filozofiei îl constituie primordialitatea existenței față de gîndire. „Întoarcerea la natură este singurul izvor de mîntuire", iar „filozofia este știința realității în adevărul și totalitatea ei ; dar întregul realității este *natura* (natura în sensul cel mai universal al cuvîntului)" [8]. Era deci necesară și iminentă o „reformă" a filozofiei prin care să se restabilească ceea ce s-a distrus prin mezaventura teologală a gîndirii filozofice. Filozofia, susținea Feuerbach, trebuie să se alieze din nou cu științele naturii și științele naturii cu filozofia. Întoarcerea *materialistă* la natură, situarea în centrul gîndirii filozofice

[4] L. Feuerbach, *Știința naturii și revoluția* (1850), în *op. cit.*, p. 230 (subl. ns.).

[5] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Edit. științifică, 1961, p. 28.

[6] L. Feuerbach, *Contribuție la critica filozofiei lui Hegel* (1839), în : *Feuerbach*, colecția „Texte filozofice", p. 35, 38.

[7] L. Feurbach, *Teze preliminarii pentru reforma filozofiei* (1842), în *op. cit.*, p. 49.

[8] L. Feuerbach, *Contribuții la critica filozofiei lui Hegel* (1839), în : *op. cit.*, p. 39.

a omului viu, cu ființa lui reală și întreagă (materială, rațională și ceea ce derivă din „inima" lui) — iată cîteva principii cardinale ale „filozofiei viitorului" : „Noua filozofie — scrie Feuerbach — face din om, inclusiv din natură — aceasta ca bază a omului — *obiectul unic, universal și suprem* al filozofiei — așadar, din antropologie, inclusiv fiziologie o știință universală" [9].

„Natura" și „omul" sînt nu doar concepte *fundamentale* în gîndirea feuerbachiană, ci și *interdependente*, în primul rînd prin faptul că natura îndeplinește rolul conceptual principal în interpretarea fenomenului uman. Nu este mai puțin adevărat însă că, încă din timpul vieții sale, lipsurile principale ale filozofiei lui au fost căutate tot aici, la nivelul și în conținutul acestor două concepte. Iar poate una dintre cele mai dure critici de acest gen a formulat-o Engels atunci cînd a scris că „... Feuerbach nu a știut să iasă din domeniul abstracțiilor, pe care le urăște de moarte, spre realitatea vie. El se cramponează din răsputeri de natură și de om ; dar natura și omul rămîn la el vorbe goale. El nu este în stare să ne spună nimic precis nici despre natura reală, nici despre omul real. Dar de la omul abstract al lui Feuerbach nu putem ajunge la oamenii reali, vii decît dacă îi cercetăm cum acționează în istorie" [10]. Mai ales caracterul abstract și anistoric al concepțiilor lui Feuerbach despre om și conceperea precară a socialului, doar sub forma relațiilor dintre oameni ca indivizi, își lasă deficitar amprenta asupra *teoriei înstrăinării religioase*. Tocmai aceasta pare să explice, în primul rînd, de ce în filozofia sa înstrăinarea se înscrie și rămîne, în mod predominant, ca un avatar al conștiinței omului, ca un mister al psihicului uman *individual*, cu atribute esențiale predominant biopsihologice.

Antropologismul materialist — cu plusurile și minusurile sale — stă la originea specificului feuerbachian al conceptului de *autoînstrăinare religioasă* — tema principală a lucrării *Esența creștinismului*, care, după mărturisirile proprii ale lui Feuerbach (din „Prefață" la ediția I din 1841), concentrează toate concepțiile sale despre religie, creștinism, teologie și filozofia speculativă, răspîndite în cuprinsul diverselor sale studii.

3. „Enigma religiei", în raport cu care trebuie puse toate celelalte „enigme ale spiritului uman", se elucidează prin mecanismele spirituale, de natură logică, etică și afectivă ale *înstrăinării religioase*. Primatul „enigmei religiei" derivă deci, după Feuerbach, din însemnătatea fundamentală pe care o are, pentru înțelegerea materialistă a naturii umane, înstrăinarea în general și înstrăinarea religioasă, în special.

Dacă, în raport cu *omul*, Hegel a topit divinitatea transcendentă în una imanentă — imanență reflectată în istorie —, Feuerbach, în rezolvarea aceleiași probleme, reduce divinitatea la dimensiunile umanului empiric, concepție care, de fapt, ar putea fi apreciată într-un anumit sens ca o continuare firească a raționamentelor hegeliene dar, concomitent și dintr-un alt unghi de vedere, și ca o negare absolută a acestora. Și pentru Hegel, și pentru Feuerbach, religia se leagă de om, iar conceptul divinității de conștiința umană, dar și „legătura" și „divinitatea" se află în ipostaze foarte diferite, de la un caz la altul. „Nu pot exista două feluri de rațiuni și nici două feluri de spirite, o rațiune divină și una umană, un spirit divin și unul omenesc, care ar fi absolut diferite" [11]. Pentru Hegel, religia este predominant filozofică și nu una vie, activă, apropiată de fervoarea credinței sau identică cu aceasta. Este o religie cu finalități predominant filozofice, majoritar explicativă și întoarsă mai tot timpul cu fața spre trecut. Această religie se revendică de la rațiune și își înțelege raporturile sale cu lumea prin *logos*. Împăcarea dintre religie și rațiune (filozofie) se realizează, în hegelianism, prin sacrificii reciproce : filozofia se teologizează benevol, dar îi impune religiei să devină ea însăși speculativă. Astfel, după Hegel, istoria însăși a învățăturilor religioase este tot istoria conceptului fundamental de spirit, dar aici întîlnim *„Absolutul"* și sub forma gîndului, dar și în forma manifestărilor sale. De esență interioară identică, modalitatea de exprimare a religiei o constituie *„reprezentarea"*, iar a filozofiei — *„conceptul"*. Or, în măsura în care pentru Hegel prioritară devine *logica* religiei și nu viața sa empirică, divinitatea acestei religii reprezintă și ea o expresie logică specifică a spiritului uman, o divinitate care mai mult îl explică și îl definește pe om, decît îl mîngîie, prin alinarea sentimentelor sale de suferință și stimularea celor de împăcare și bucurie.

Pornind tot de la secretele conștiinței umane, cu totul altă înfățișare va avea divinitatea feuerbachiană, care nu mai este una de esență logică, ci *antropologică*. Pentru a dezlega „enigma religiei", Feuerbach apelează la *omul natural*, viu, empiric, cu nevoi și sentimente, pentru care religia reprezintă un mod de a exista și nu doar o posibilitate de a se explica.

De fapt, putem merge cu gîndul chiar mai departe decît o face Feuerbach. Oricît de paradoxal ar părea, unul din filoanele principale chiar ale ateismului modern, fruct al filozofiei clasice germane — și nu doar ale posibilității

---

[9] L. Feurbach, *Principiile filozofiei viitorului* (1843), în *op. cit.*, p. 70.

[10] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie*, București, Edit. politică, 1974, p. 381—382.

[11] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 28.

de a postula înstrăinarea religioasă —, se întinde foarte departe, pînă la Luther. Este ştiut dealtfel că, în *interiorul* spiritualităţii religioase, posibilitatea interconvertirii celor doi termeni — Dumnezeu şi Omul — apare la Luther atunci cînd el leagă existenţa divinităţii în om de credinţa omului în această divinitate. Feuerbach însuşi citează celebrele cuvinte ale lui Luther, ce exprimă atît de izbutit esenţa credinţei protestante : „Dumnezeu este atotputernic ; *dar cine crede acela este un Dumnezeu*".

Trei gînditori, atît de complex legaţi spiritual între ei, se referă la Reformă şi la Luther în trei modalităţi diferite. Ei sînt Hegel, Feuerbach şi Marx.

Cu deosebire în încheierea *Prelegerilor de filozofie a istoriei*, la Hegel întîlnim o apologie a Reformei şi a protestantismului, în opoziţie cu iluminismul francez şi revoluţia franceză, dar o apologie subminată lăuntric de grave contradicţii, căci în ea se îmbină nestematele dialecticii cu marasmul idealismului său. Hegel pretinde, bunăoară, că Reforma a deschis porţile interiorităţii religioase desăvîrşite, ce se identifică perfect cu subiectivitatea creştină absolută. Prin interiorizarea religiei se face, cum spune Hegel, împăcarea dintre „dincoace" şi „dincolo", se conciliază cele două lumi în care scinda adevărul biserica feudală catolică : lumea naturală şi lumea divină. De unde apoi concluzia, nu mai puţin apologetică, după care aşa cum protestantismul ar constitui forma cea mai înaltă de creştinism, tot aşa „lumea germanică" ar fi un apogeu al evoluţiei istorice. Nu trebuie trecut însă cu vederea că, adesea, spaţiul teoretic al acelorași raţionamente este străpuns de geniale precizări şi reflecţii dialectice. Afirmînd, de pildă, că „ultimul ascuţiş al interiorităţii este gîndirea", Hegel escaladează limitele propriului său sistem idealist argumentînd un adevăr cu consecinţe de o valoare extraordinară : „*Omul nu este liber dacă nu gîndeşte*". Sau, cu alte cuvinte : „*Acesta este conţinutul esenţial al Reformei : omul este determinat prin sine însuşi a fi liber*" [12].

Referindu-se apoi la faptul că Luther a înlocuit autoritatea bisericii cu cea a Bibliei, Hegel adaugă : „Faptul că însăşi *Biblia* a devenit acum temelia bisericii creştine este de cea mai mare însemnătate. Fiecare se va împărtăşi acum el însuşi de învăţătura ei, fiecare va putea să-şi determine conştiinţa bazat pe ea. În aceasta constă enorma schimbare a principiului, întreaga tradiţie şi construcţie a bisericii devenind problematică, iar principiul autorităţii bisericii e răsturnat" [13].

A sesiza în hegelianism contradicţiile pe planul evoluţiei spiritului uman, pe care le creează lutheranismul, este un act teoretic extrem de anevoios, căci aceste contradiţii fără să-i scape complet din vedere lui Hegel, sînt mistificate prin apologie. Dimpotrivă, tema de meditaţie a lui Marx, încă în anii tinereţii, o constituie tocmai aceste contradicţii. Şi pentru Marx „trecutul *revoluţionar* al Germaniei este teoretic, el este *Reforma*". Dar, în continuare, turnura concluziilor sale va fi fundamental diferită : „*Luther* a învins robia din *evlavie*, pentru că în locul ei a pus robia din *convingere*. El a sfărîmat credinţa în autoritate, pentru că a restaurat autoritatea credinţei. El a transformat pe popi în laici, pentru că a transformat pe laici în popi. El a eliberat pe om de religiozitatea exterioară, pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanţuri, pentru că a pus inima în lanţuri. Dar dacă protestantismul nu a soluţionat just problema, el a pus-o totuşi în mod just. Nu mai era vorba acum de lupta laicului cu *popa din afara lui*, ci de lupta cu *propriul* său *popă lăuntric*, cu *firea* lui *popească*" [14].

Dacă îl raportăm astăzi, pe de o parte, la hegelianism, iar, pe de altă parte, la structura logică a concepţiei marxiste despre înstrăinarea religioasă şi la rolul lui Luther ca premisă istorico-teoretică a acestui concept, este clar că Feuerbach se află la o distanţă mai apropiată de Marx decît de Hegel, datorită mai ales caracterului speculativ al concepţiei hegeliene despre Reformă. În acelaşi timp însă, pentru Feuerbach, respectiv pentru constituirea filozofiei sale, Luther reprezintă ceva mult mai mult decît pentru Hegel şi Marx. Dar aceasta într-un mod foarte specific, ce se reflectă atît în amploarea tematică a preocupărilor lui teoretice, cît şi în folosirea teologiei lui Luther în discursivitatea propriu-zisă a textului feuerbachian. Martin Luther devine, în opera lui Feuerbach, arhetipul acelei conştiinţe care îi permite să argumenteze că „omul este Dumnezeul creştinismului, iar antropologia este secretul teologiei creştine" [15].

Spre deosebire de Hegel şi Marx, în cazul lui Feuerbach devine o operaţie dificilă căutarea unor concepţii sintetizatoare despre rolul jucat de Luther în filozofia germană raportată la religie. Şi aceasta în ciuda faptului că, obsedat de critica teologiei, contactul său cu doctrina lutherană a devenit inevitabil mai strîns, mai amplu şi mai frecvent. Pentru Feuerbach, însemnătatea lui Luther nu constă însă atît în rezonanţele filozofice generale şi în consecinţele social-politice îndepărtate ale reformei lutherane, ci în primul rînd şi în mod esenţial

[12] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1968, p. 389.

[13] *Ibidem.*

[14] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie*, *ed. cit.*, p. 65—66.

[15] L. Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, *ed. cit.*, p. 440.

în posibilitatea pe care o oferă gînditorului teologia lutherană de a dezvălui conținutul uman al creștinismului, mai precis spus caracterul înstrăinat de sine al naturii umane în cadrul religiei creștine. Tocmai protestantismul încorporează cel mai clar umanitatea distorsionată a creștinismului. În *Pierre Bayle, o contribuție la istoria filozofiei și a omenirii* (1838) — lucrare în care Feuerbach își compară el însuși rolul său de critic al teologiei cu cel al ilustrului precursor al iluminismului din veacul al XVIII-lea — Luther este apreciat ca unul dintre cei mai mari și semnificativi teologi din toate timpurile. Luther și teologia protestantă reprezintă compendiul a ceea ce în creștinism intră în contradicție cu rațiunea. Iar dacă istoria teologiei a dovedit și confirmat de mult că *„secretul teologiei este antropologia"*, în surprinderea integrală a acestui adevăr specificul teologiei protestante este de mare însemnătate filozofică. În cadrul acestei teologii se poate observa mai bine ca oricînd și oriunde că denaturarea semnificațiilor naturii umane prin intermediul credinței reprezintă însăși esența dogmelor creștine și nicidecum ceva accidental. Or, în aceste condiții, Feuerbach se consideră îndreptățit să afirme : „Speculația pune religia numai să exprime ceea ce *ea însăși* a gîndit și a spus mult mai bine decît religia... Eu însă las religia *să se exprime pe sine însăși*, fac numai pe auditorul și interpretul ei, nu pe *Souffleur-ul*" [16].

Ceea ce îl interesează deci pe Feuerbach nu este atît caracterizarea rolului istoric al personalității lui Luther, cît mai ales semnificațiile teologiei acestuia. Dar, la rîndul lor, înseși aceste semnificații solicită un plus de precizare. Pe Feuerbach nu-l interesează *speculația* filozofică posibilă pe marginea teologiei lutherane (ca în cazul lui Hegel), ci noua ipostază a *religiei ca atare* ce se desprinde din dogmele lutherane. Căci construirea însăși a teoriei înstrăinării religioase se putea realiza doar la antipodul speculației idealiste și în luptă cu aceasta, pe baza semnificațiilor pe care religia le are pentru *om*, în general, și nu doar pentru *filozof:* „Obiectul meu principal este creștinismul, este religia, așa cum ea este *obiect nemijlocit, esență nemijlocită a omului*. Erudiția și filozofia sînt numai *mijloace* de-a dezgropa comoara ascunsă în om" [17].

Acest specific al raportării feuerbachiene la Luther abundă, cum este și explicabil, în *Esența creștinismului* (1841). Luther devine principalul *raisonneur* al tezelor prin care Feuerbach delogicizează religia speculativă, ce atinsese apogeul în hegelianism ; el este vocea care străbate tabăra teologiei ca să confirme raționamentele lui Feuerbach privind antropologia ca secret al teologiei creștine. Împotriva religiei speculative și cu referiri *permanente la doctrina lutherană*, Feuerbach dă o cu totul altă interpretare locului central ocupat în creștinism de figura lui Dumnezeu — Om, adică de Hristos.

Considerînd dogma transformării lui Dumnezeu în om ca fiind „cel mai dificil moment în religie" [18], Hegel interpretează pe Hristos, în mod speculativ, ca pe o manifestare a Spiritului absolut : „Natură divină și natură umană într-una ; expresie tare, grea ; reprezentarea ce se leagă de ea trebuie să fie dată uitării ; este esențialitatea spirituală la care trebuie să ne gîndim aici ; în unitatea naturii divine și omenești a dispărut tot ce aparține particularizării exterioare ; finitul a dispărut" [19].

Și pentru Feuerbach, figura hristică este esențială ca valoare explicativă, dar pentru el Hristos reprezenta pragul decisiv și punctul central al cunoașterii lui Dumnezeu. *Umanitatea* lui Hristos nu transformă creștinismul în *„religie absolută"*, ca la Hegel, ci constituie argumentul cel mai important că conținutul divinității îl constituie divinizarea omului, „subiectivitatea nemărginită". Iar în sprijinul acestei concluzii, Feuerbach apelează tocmai la celebra afirmație a lui Luther : „Cine crede, acela este un Dumnezeu". Mitul hristic face acceptabilă religia, umanizează nevoia ei, susține că Dumnezeu nu este doar mîntuitorul omului, ci este însuși umanul. Mitul hristic relevă ipostaza cea mai umanizată a religiei, în care Dumnezeu apare cel mai clar ca „ființă personificată, umanizată a naturii", iar acest adevăr îl exprimă, crede Feuerbach, însuși Luther, în felul său religios, mistificat, atunci cînd spune : „Dumnezeu poate să se lipsească tot atît de puțin de noi, pe cît de puțin ne putem *lipsi noi de el*".

Dacă perspectiva feuerbachiană de analiză a doctrinei lutherane este mai monotonă și de o anvergură teoretică mai restrînsă, ca implicații filozofice, în raport cu Hegel și Marx, se poate afirma, cu aceeași îndrep tățire, că el a mers cel mai departe în explorarea interioară și în detalii a învățăturii marelui teolog.

4. Dacă, tematic, la Feuerbach întîlnim, în raport cu Hegel, o restrîngere a unghiului de analiză a rolului lui Luther în spiritualitatea teoretică germană, în schimb, în cadrul *filozofiei religiei*, Feuerbach este acela care trage cele mai radicale concluzii posibile din specificul pozițiilor teologice ale Reformei. Înlăturînd orice altă autoritate dogmatică în afară de cea a credinței în grația divină,

[16] *Ibidem*, p. 17.

[17] *Ibidem*, p. 24.

[18] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei, ed. cit.*, p. 488.

[19] *Ibidem*, p. 489.

bazată pe *Biblie*, Luther simplificase, la nivelul maxim admis de teologie, raporturile dintre cei doi termeni ai problemei teologice fundamentale : „*Dumnezeu și omul*". Or, cu aceeași insistență și fermitate — și luînd, adesea, ca argumente, chiar afirmații celebre ale călugărului reformator —, Feuerbach, prin filozofia înstrăinării, nu face altceva decît să răstoarne ordinea celor doi termeni. Dar, pentru a ajunge la această concluzie, Feuerbach a trebuit ca, inițial, să despartă religia de filozofia speculativă care „jertfește religia filozofiei", „transformă religia într-un simplu pretext al arbitrariului speculativ", „transformă imaginile religiei în propriile ei gînduri", „frustrează religia de imagine" etc. [20]. Numai prin analiza religiei autentice și vii se poate argumenta teza fundamentală a înstrăinării — „*Dumnezeu este omul*", nici religia și nici divinitatea neavînd vreun conținut propriu, care să nu exprime conștiința omului despre sine și despre lumea Omului. Ca singura ființă generică existentă, omului îi este proprie conștiința, iar în cadrul acesteia, el își poate deveni concomitent *Eu* și *Tu*. Astfel, posibilitatea alterității, care reprezintă dialectica înstrăinării, iar la Hegel își găsea punctul de plecare în Idee, este descoperită de Feuerbach în interiorul conștiinței umane demistificate, înțeleasă în mod materialist. Firește, această conștiință, devenită „laborator" al înstrăinării, nu-și reduce cauzalitatea la sine ca expresie a omului individual, căci ea este conștiința infinitului, a omului ca ființă generică, dar rămîne certă absența intervenției oricăror forțe sau idei supraumane ori speculativ mistice : „Omul — acesta este secretul religiei — își obiectivează ființa sa, transpunîndu-se apoi tot pe sine ca *obiect* al acestei ființe obiectivate, pe care o transformă într-un subiect, într-o persoană ; el se gîndește pe sine, își este sieși obiect, dar ca *obiect al unui obiect*, ca obiect al unei alte ființe. Omul este un obiect al lui Dumnezeu" [21].

Crearea lui Dumnezeu de către om, ca un *alter ego* al său, devine posibilă prin însești atributele intelectului său, desprins de finitudinea concretului, fapt pentru care religia este ea însăși „conștiința infinitului". Dar, pentru a putea exista, întreg procesul de înstrăinare religioasă trebuie să aibă un caracter mascat. Religia nu este conștientă de propriile sale antropomorfisme. O altă trăsătură a acestei dialectici a înstrăinării religioase constă apoi în aceea că omul afirmă în Dumnezeu ceea ce neagă la el însuși, așa încît pentru a se îmbogăți ființa lui Dumnezeu trebuie ca, în aceeași măsură, să sărăcească ființa omului ; fapt pentru care „cu cît se neagă mai mult de către *reflecția despre religie*, de către *teologie* identitatea dintre ființa divină și cea umană, cu atît este înjosit și umanul, așa cum el este pentru om *obiect al conștiinței* sale" [22]. Dar, deși bazat pe proprietățile intrinseci ale intelectului, ce determină și explică structura logică a înstrăinării religioase a omului în Dumnezeu, acest proces nu se reduce la intelect (cum nici omul nu se reduce la intelect, ci este și „inimă"). Omul, în cazul nostru creștinul — a cărui fizionomie spirituală stă în centrul atenției lui Feuerbach —, are nevoie de o divinitate pe deplin umană cu sine, cu care propria sa ființă să poată fi deci pe deplin părtașă : „Intelectul este o ființă *universală, panteistă*, e *iubirea pentru univers*, dar determinarea *caracteristică* a religiei, *îndeosebi a celei creștine*, este că ea are o esență întrutotul *antropoteistă*, că este o iubire exclusivă a omului față de sine însuși, o *exclusivă afirmație de sine* a ființei umane, și anume subiectiv umane" [23]. Prin Dumnezeu, omul își conferă lui însuși fericirea : „Ființa divină este *ființa umană, transfigurată prin moartea abstracției — spiritul separat al omului*. În religie, omul se eliberează de limitele vieții, aici el se desface de ceea ce îl apasă, îl inhibă, îl afectează neplăcut. *Dumnezeu este sentimentul de sine al omului, eliberat de orice contrarietate;* omul se simte liber, fericit, mîntuit numai în religia *sa*, pentru că numai aici el trăiește numai pentru geniul său, numai aici își sărbătorește duminica lui" [24]. Pornind, într-un alt context, de la afirmația misticului medieval Sebastian Franck von Wörd că „*Dumnezeu este un suspin inefabil* în adîncul sufletelor", Feuerbach descrie, în cuvinte patetice, trebuințele umane cărora le răspunde credința în divinitate, această interiorizare dramatică a neputinței umane ce se autocontemplă și se automîngîie : „Aici își mărturisește el tainele care-l apasă, aici își deschide el inima sa opresată. *Această liberă descriere a inimii*, acest secret *mărturisit*, această durere sufletească este *Dumnezeu*. Dumnezeu este o lacrimă a iubirii, vărsată în cea mai adîncă singurătate asupra mizeriei umane" [25].

Cîtă asemănare, dar și cîtă deosebire între această retorică umanistă și frazele înflăcărate ale tînărului Marx, tot despre religie, din primele paragrafe ale *Contribuției la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, cînd și pentru el „*religia este suspinul creaturii chinuite*", „*realizarea fantastică a esenței omenești*" etc. Pare fapt sigur că în etosul ateist al lui Marx își găsește ecou orientarea umanistă și realistă din analiza

[20] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, *ed. cit.*, p. 3—4.

[21] *Ibidem*, p. 63.

[22] *Ibidem*, p. 58—59.

[23] *Ibidem*, p. 83.

[24] *Ibidem*, p. 141.

[25] *Ibidem*, p. 168.

feuerbachiană a înstrăinării religioase, implicit critica feuerbachiană a dogmelor și instituțiilor religioase creștine. Dar, în același timp, deosebirea de perspectivă teoretică între Feuerbach și Marx, în definirea esenței religiei, devine radicală încă din această perioadă. Aceluiași conținut psihic al înstrăinării religioase cei doi gînditori îi dau explicații substanțial diferite. Dacă pentru Feuerbach soluția omului religios poate fi descoperită în filozofie și psihologie, pentru Marx această soluție poate deveni veridică doar dacă își însușește o nouă dimensiune : cea *sociologică*. Deoarece, pentru Marx, enigma religiei este enigma *omului social*, a condiției umane care se definește ca reflectare a *esenței societății*: „Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale" [26].

Desigur, omul feuerbachian nu este conceput doar ca o ființă pur biologică, asocial și anistoric, dar „*socialul*" feuerbachian este mai sărac în determinări, în comparație atît cu Marx cît și cu Hegel. Relațiile existențiale dintre oameni ca indivizi (dintre *Eu* și *Tu*) suprimă izolarea ca posibilitate a umanului deplin, contrazic concepția speculativă asupra omului, dar nu ridică colectivitatea umană la nivelul societății ca concept modern. După cum la fel, acceptînd istoricitatea ființei umane, ca produs în primul rînd al culturii, însăși istoria omenirii devine predominant abstractă, în măsura în care îi scapă relațiile esențiale ale omului social și este lipsită de numeroase din determinările unei istorii relevante. De aceea, la nivelul istoriei ce nu ia ca postulat omul înțeles ca produs al societății, esența naturii umane poate să fie cantonată în conștiință, iar schimbărilor din conținutul conștiinței religioase le poate fi conferit rolul de periodizare a istoriei. („Perioadele omenirii se deosebesc unele de altele numai prin schimbările care au loc în sînul religiei").

Aceste particularități teoretice explică faptul de ce abstracțiunea hegeliană, deși încorsetată de idealism, înglobează, adesea, infinit mai multă *viață* decît apelurile atît de repetate ale lui Feuerbach la „omul viu", „totalitatea vie" etc. La Hegel, datorită dialecticii, în spatele celor mai idealiste concepte, implicit a conceptului de Dumnezeu, stă ascunsă o realitate omenească profundă, chiar dacă alterată de către idealism ; la Feuerbach, dimpotrivă, sînt reduse, prin abstracția metafizică, însești dimensiunile realității umane reflectată în conținutul înstrăinării religioase. Întrucît *fondul* acestei înstrăinări este, în gîndirea lui Feuerbach, predominant moral, categoriile principale de referință rămîn cele de „bine" și „rău". Prin istorismul lui, Hegel se apropie însă mai mult de liniamentele gîndirii sociologice moderne, pe cînd antropologismul este foarte îndepărtat de viziunea sociologică a problematicii umane. Cei doi termeni — Om și Dumnezeu — ce reprezintă scheletul înstrăinării religioase de tip feuerbachian, intră, nu o dată, într-un cerc vicios, împingînd teoria înstrăinării într-un decor de abstracțiuni morale și moralizatoare.

Pe cînd la Feuerbach, care studiază de fapt doar creștinismul, sentimentul religios se află în impact numai cu *relațiile morale* (reduse la formula raporturilor dintre *Eu* și *Tu*), la Hegel, deși în mod idealist, conținutul religiei reprezintă *ipostaze succesive ale conținutului istoric al omenirii*. Metafizica lui Feuerbach, deși materialistă, rămîne plată și își restrînge conținutul la omul abstract al *filozofiei religiei*, pe cînd în dialectica lui Hegel, deschisă spre infinitul dezvoltării, destinul religiei se identifică — e drept în mod idealist, mistificator — cu *conținutul* progresului istoric (economic, politic, juridic, moral etc.).

Nu-i mai puțin adevărat însă că aversiunea lui Feuerbach împotriva speculației idealiste îl ajută, și nu o singură dată, să se dovedească un mai bun dialectician al *istoriei religiilor* decît însuși Hegel, pe care schemele sistemului său idealist îl forțau atît de des să mutileze dialectica proceselor sociale analizate. Astfel, cu o referire critică destul de transparentă la adresa lui Hegel, Feuerbach scrie cu o excepțională forță de gîndire dialectică modernă : „Pentru cunoașterea unei credințe, a religiei în general, este necesar de a lua în considerare chiar treptele cele mai de jos, cele mai primitive ale religiei. Religia nu trebuie intuită *într-o linie ascendentă*, ci trebuie cuprinsă cu privirea *în întreaga întindere a existenței ei*. Trebuie să ne fie prezente religiile particulare și cînd avem în vedere religia absolută, nelăsîndu-le în urma ei în trecut, pentru a aprecia just și a înțelege atît religia absolută, cît și pe celelalte. Cele mai gregare « aberații », cele mai sălbatice excese ale conștiinței religioase ne ajută să aruncăm adesea cele mai adînci priviri și în *misterele religiei absolute*. Cele *mai grosolane* reprezentări în aparență sînt adesea numai reprezentările cele mai puerile, mai nevinovate, mai adevărate" [27].

Postura predominantă de metafizician al religiei și mai puțin sau chiar deloc de istoric și sociolog explică și alte particularități ale concepțiilor lui Feuerbach despre fenomenul religios. Am văzut deja că singura religie care îl preocupă pe Feuerbach în mod constant

[26] *Marx, Engels, Lenin, Despre religie, ed. cit.*, p. 58.

[27] *Ibidem*, p. 233.

este creştinismul (şi, într-o anumită măsură iudaismul, dar tot cu referinţe la creştinism), dar trebuie adăugat că şi creştinismul este analizat mai ales prin dogmatica lui, prin teologia creştină. Or, caracterul metafizic al unei asemenea concepţii critice despre religie, ce exclusivizează latura doctrinară, explică şi rigiditatea unor principii fundamentale din filozofia feuerbachiană a religiei. Astfel, de pildă, Feuerbach leagă în mare parte destinul religiei de destinul antropomorfismului religios, ceea ce este doar parţial justificat. Istoria şi sociologia religiilor demonstrează că nu se poate stabili o cauzalitate mecanică între evoluţia sau dispariţia reprezentărilor antropomorfice şi destinul religiei. Nu este deloc întîmplător că, în epocă, deşi mult mai moderaţi şi prudenţi în critica religiei decît Feuerbach, unii dintre reprezentanţii şcolii de la Tübingen au sezizat şi ei, citeva din lipsurile esenţiale ale *Esenţei creştinismului*. E. Zeller şi alţi reprezentanţi ai acestei şcoli îi reproşau lui Feuerbach tocmai indiferenţa sa faţă de problema istorică a dezvoltării simbolurilor religioase; îi imputau faptul de a fi considerat că doar în documentele „clasice" medievale s-ar manifesta cel mai tipic opoziţia între creştinism şi natura umană, neacordînd atenţie tentativelor moderne de a interpreta şi apăra credinţa religioasă.

Ca o limită mai particulară a gîndirii lui Feuerbach se manifestă şi acea obsesie teoretică esenţialmente atît de contradictorie şi care contribuie şi ea la conturarea unicităţii sale ca filozof al religiei : încercarea de a îmbina ateismul cu religia. Ludwig Feuerbach este gînditorul original în opera căruia termenii de *teism* şi *ateism* intră, adesea, în relaţii extrem de complexe, de opoziţie, dar şi de interconvertibilitate. Absenţa dimensiunilor sociologice ale înstrăinării religioase concepute de Feuerbach par să explice faptul că, în însuşi actul critic, un rol esenţial îl îndeplineşte disjuncţia dintre opoziţia faţă de religie şi opoziţia faţă de teologie. Prea des manifestata sa compasiune pentru religie, pe care consecvent o aseamănă şi chiar o identifică cu inima bolnavă a umanităţii, îl opreşte pe Feuerbach să devină un filozof ateu consecvent. În gîndirea sa filozofică, opoziţia dintre om şi religie nu este absolută şi, în consecinţă nu conduce la rezolvări radicale, nici etice şi cu atît mai puţin sociale. „Iubirea universală" este un principiu la fel de străin atît de morala ateistă, cît şi de conţinutul religiei reale.

5. Originea şi dependenţa hegeliană a gîndirii lui Feuerbach, pe de o parte, caracterul contorsionat al ateismului său, pe de altă parte, iată două posibilităţi folosite de către unii exegeţi din zilele noastre pentru a diminua sau denatura valoarea filozofiei feuerbachiene a religiei. Dezvăluirea magistrală a simbiozei dintre filozofie şi teologie în hegelianism nu este însoţită la Feuerbach, din păcate, întotdeauna şi la acelaşi nivel teoretic, de elucidările proprii, originale, ale „enigmei religiei", de unde şi posibilitatea interpretărilor contradictorii.

Cea mai tristă ironie a destinului lui Feuerbach, în ipostaza în care el este văzut azi de către unii gînditori occidentali, stă în faptul că inamicul de ieri al teologiei este interpretat azi ca un reformator pe linia şi mai ales în prelungirea teologiei. Expusă într-o variantă teoretică sau alta, aceasta este şi concluzia multora dintre autorii studiilor despre Feuerbach apărute cu şapte ani în urmă, cînd se împlineau o sută de ani de la moartea sa. Dar această poziţie teoretică nu a apărut abia atunci, ea este mult mai veche.

Inconsecvenţele ateismului lui Feuerbach şi proiectele lui de reformare a societăţii printr-o religie a iubirii par uneori chiar mai deplorabile în raport cu misticismul lui Hegel care de fapt rămîne, dacă nu ireverenţios, cel puţin ambiguu faţă de necesitatea socială a „religiei absolute". Este deci oarecum explicabil de ce astăzi unii gînditori încearcă să exploateze această situaţie şi să acrediteze opinia după care locul lui Feuerbach în istoria gîndirii ar fi, în principal, acela al unui reformator religios. Sidney Hook consideră, de pildă, că Feuerbach ar trebui asemuit lui Luther, deoarece a atacat vechea religie doar cu scopul de a fundamenta alta. Cu asemenea raţionamente, Hook acordă atenţie şi valorifică doar meritele lui Feuerbach ca psiholog al religiei, merite pe care însă le exagerează şi denaturează atunci cînd scrie : „Psihologia religiei a lui Feuerbach, în ciuda criticii acute cu care Marx a trecut peste ea, oferă încă cele mai comprehensive şi mai persuasive ipoteze existente pentru studiul comparativ al religiei" [28]. Unii filozofi contemporani, cum este cazul lui Karl Löwith, descoperă în opera lui Feuerbach primii germeni ai unei filozofii existenţiale. Chiar un gînditor ca Herbert Marcuse, deşi relevă caracterul materialist al filozofiei lui Feuerbach, accentuează în mod nejustificat ipostaza de reformator religios al acestui filozof, alăturîndu-l lui Kierkegaard : „Punctul de plecare al lui Feuerbach îl constituie faptul pe care Kierkegaard nu a reuşit să-l observe, şi anume acela că în epoca prezentă conţinutul uman al religiei poate fi salvat numai abandonînd forma lui religioasă transcendentală. Realizarea religiei cere negarea sa" [29].

---

[28] Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, The University of Michigan Press, 1966, p. 221.

[29] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Humanities Press, New York, 1963, p. 267.

Cum era de aşteptat, reprezentanţii teologiei nu au scăpat ocazia de a merge „mai departe" cu exegeza şi de a-l plasa pe Feuerbach chiar în rîndurile „sfinţilor părinţi" ai teologiei. Pentru Karl Barth, cel mai important reformator contemporan al teologiei protestante, antiteologia antropologică a lui Feuerbach ar reprezenta, în mod obiectiv, tocmai consecinţa ultimă a unei importante şi semnificative potenţialităţi a teologiei moderne. Deci Feuerbach ar fi un modernizator al teologiei, un precursor al „teologiei antropologice" din veacul nostru. Încă cu cîteva decenii în urmă, Hans Ehrenberg menţiona: „Ateismul lui Feuerbach se fundamentează în întregime pe o descoperire spirituală de ordin absolut religios şi chiar creştin. *Eu* şi *Tu* sînt purtători ai vieţii veritabile; logica sa este o logică a *proximităţii*, o logică a lui *Tu* în locul logicii lui *Eu*, iar metafizica sa se bazează şi se deschide cu dragoste egală pentru *Eu* şi *Tu*" [30]. Hans Ehrenberg consideră deci că sursa de inspiraţie a lui Feuerbach în critica teologiei au constituit-o preocupările sale religioase şi că prin concepţia sa asupra iubirii, fondată în mod esenţial pe raporturi interpersonale, el joacă un rol important chiar în elaborarea unei gîndiri creştine veritabile şi superioare.

Este vorba de o tentativă ideologică ce s-a generalizat în ultimii ani în rîndurile teologilor, mai ales a celor protestanţi, care îl revendică pe Feuerbach, pretinzînd că discursul acestui gînditor despre înstrăinarea religioasă s-ar afla situat în cadrele interioare ale unei problematici teologale.

Uneori, filozofia religiei feuerbachiană este prezentată ca un avorton hegelian. Una dintre multele exegeze de acest tip este şi cea a lui Claude Bruaire. Înstrăinarea religioasă a omului şi în interiorul fiinţei umane (printr-o dublă interpretare a acestuia: ca fiinţă finită în *individualitate*, dar infinită în *gen* sau *esenţă)* ar reprezenta, după Bruaire, o simplă traducere antropologică a dialecticii hegeliene (Dumnezeu se autodetermină printr-o reflecţie infinită). Şi el continuă: „Exploatarea antropologică a logicii hegeliene a esenţei ascunde şiretenia umanismului lui Feuerbach. Dar şi originile echivocului său. Prin intermediul său, teza « esenţei umane » ne reîntoarce la raţionamentul după care Dumnezeu nu este oglinda omului, decît dacă omul exprimă şi reflectă divinul. Antropomorfismul lui Dumnezeu este expresia religioasă a teomorfismului omului" [31]. Cum devine posibilă teza feuerbachiană după care omul este Dumnezeul omului? Prin faptul că Feuerbach, prin raportul ce îl stabileşte între individ şi gen, ar calchia teoretic raportul om-Dumnezeu, subexistent în hegelianism. Or, dacă în sciziunea om-Dumnezeu transpare diviziunea omului cu Omul, a individului cu „esenţa sa generică", s-ar putea întui o identitate logică structurală între reconcilierea omului cu Dumnezeu şi recuperarea de către om a propriei sale esenţe. Deci Feuerbach ar traduce în termeni antropologici concepţia lui Hegel din „Logica esenţei", după care Absolutul, Dumnezeu se autodetermină *în* şi *prin* reflecţia circulară infinită. Pe cît de aparent întemeiate sînt însă raţionamentele lui Bruaire, pe tot atît de evident apare şi carenţa lor esenţială: analiza aşa-zisei metamorfozări a unor concepte hegeliene în concepte feuerbachiene omite sistematic să indice *diferenţa* teoretică profundă şi ireductibilă dintre concepte, singurul mijloc ce împiedică transformarea dialecticii într-un joc facil şi formal de idei.

Alteori, sensul îndepărtării lui Feuerbach de Hegel este apreciat a fi unul de conţinut, de reevaluare nelogicistă sau chiar antilogicistă a potenţialităţilor religiei. Astfel, Henri Arvon, care s-a ocupat în mai multe rînduri de această temă, consideră că la Feuerbach s-ar impune relevarea caracterului uman emoţional al religiei şi, sub acest raport, el ar putea fi apropiat lui Schleiermacher. Tocmai aceasta ar fi fost calea pe care Feuerbach a dus la limita extremă virtualităţile antropocentrice ale protestantismului, religie în care ar exista fatalmente riscul continuu de a împinge credinţa spre un umanitarism nud. El scrie: „Spre deosebire de Hegel, care a încercat să logicizeze lumea, Feuerbach a făcut efortul de a o sensibiliza. Dacă Hegel a pornit de la filozofie pentru a regăsi religia, Feuerbach porneşte de la religie pentru a redescoperi omul" [32]. Dar care om? Iar aici Henri Arvon se reîntîlneşte cu ceilalţi exegeţi amintiţi, considerînd că specific lui Feuerbach ar fi descoperirea unor noi adîncimi ale lui *homo religiosus* al lumii moderne.

Precizăm, dacă mai este necesar, că sîntem departe de a fi epuizat teoriile care încearcă să apropie de teologie filozofia religiei lui Feuerbach. Întrebarea fundamentală ni se pare a fi însă următoarea: Cum au devenit posibile asemenea interpretări? Răspunsul la această întrebare este strîns legat de observarea tendinţei spre *parţialitate* a exegezelor la care ne referim. Transformarea lui Feuerbach în teolog, şi încă unul de avangardă, este posibilă, în primul rînd, prin evitarea luării în considerare a *ansamblului*, a tuturor semnificaţiilor filozofiei sale.

---

[30] Hans Ehrenberg, *Disputation*, München, 1923, vol. I, p. 167.

[31] Claude Bruaire, *L'Homme miroir de Dieu*, în „Revue internationale de philosophie", nr. 101, 1972, p. 348.

[32] Henri Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, P.U.F., Paris, 1957, p. 46.

# „CÎNTUL MĂRGĂRITARULUI" ÎN LUMINA SCRIERILOR DE LA NAG HAMMÂDI

DE

JEAN MAGNE (Franța)

*Cîntul Mărgăritarului* este unul din cele două poeme — celălalt începe prin cuvintele : „Tînăra fată este fata Luminii" — care, împreună cu mai multe rugăciuni liturgice, ne-au fost transmise prin *Faptele lui Toma*. Aceste poeme ar putea fi analizate și independent de cadrul care le conține. Totuși, întrucît ele sînt incluse într-un ansamblu, și din această perspectivă răspund unui anumit proiect al autorului său, nu ni se pare inutil să ne oprim, măcar în treacăt, asupra acestor *Fapte*.

## FAPTELE LUI TOMA

Împreună cu *Faptele* lui Ioan, Petru, Pavel și ale lui Andrei, *Faptele lui Toma* (*F — T*) alcătuiesc — în afara scrierii canonice *Faptele apostolilor* — un grup de cinci *Fapte* ale unor apostoli, texte apocrife, de nuanță gnostică mai mult sau mai puțin pronunțată și diversă.

Spre deosebire de celelalte *Fapte* apocrife, *Faptele lui Toma* au ajuns la noi în întregime, în două transcrieri, fiecare în mai multe variante : una grecească, alcătuită din 21 de manuscrise, alta siriacă, aflată în două manuscrise. Traducerile în limbile latină, etiopiană și armeană sînt de mai puțină importanță pentru stabilirea textului ; ele vădesc mai ales aprecierea de care s-au bucurat *F — T*, chiar în cadrul bisericii creștine oficiale. Specialiștii admit, de comun acord, că ele au fost elaborate în limba siriacă, dar că traducerea grecească, ajunsă la noi, fiind mai veche, este mai apropiată de textul original decît textul siriac astăzi în posesia noastră, text cu numeroase interpolări ale copiștilor menite să-l apropie de ortodoxia mai tîrzie. Metoda pertinentă este de a comenta fiecare variantă, căutînd să descoperim semnificația sa, proveniența și intențiile sale.

## 2. EVANGHELIA DUPĂ TOMA, CARTEA LUI TOMA ATLETUL ȘI APOSTOLUL TOMA

Nu putem vorbi însă despre *F — T* fără să spunem un cuvînt despre alte două scrieri atribuite de teologi aceluiași apostol, toate făcînd parte din cele 49 de lucrări conținute în cele 13 volume descoperite, în 1945, lîngă Nag Hammâdi, în Egiptul de Sus : *Evanghelia după Toma* (*Ev. — T*), cea mai celebră, astăzi, dintre ele, și *Cartea lui Toma atletul, scriere pentru cei perfecți* (*T-atl*). Aceste scrieri au în comun faptul că toate profesează o gnoză foarte elaborată ; spre deosebire de alte scrieri de acest gen, care speculează asupra eonilor dintr-o perspectivă mitologică, aceste texte se referă în modalitate mistică, la uniunea, identificarea sau identitatea sufletului cu veșmîntul său ceresc, cu imaginea sa, cu dublul său, cu îngerul său și chiar cu Iisus sau cu Dumnezeu însuși.

Apostolul Toma s-ar fi chemat de fapt Iuda. *Toma*, în aramaică sau în siriacă, *Didym* în grecește sînt porecle care înseamnă *geamăn*. Probabil din cauza acestei porecle — dacă Toma a existat cu adevărat — s-a ajuns la credința, așa cum o afirmă preambulul *Cărții lui Toma atletul* și cum o dezvoltă *Evanghelia după Toma*, că Toma ar fi fost fratele geamăn al lui Iisus, avînd același aspect fizic, îndeplinind aceeași operă și suportînd același destin, un alt Iisus de fapt, dar cu totul asemănător primului, putînd fi chiar confundat cu el, contopit cu el. Această fabulație este, poate, o aplicație la Toma — particulară și privilegiată, pentru a-i spori autoritatea — a doctrinei mai generale a „dublului ceresc" al fiecăruia, doctrină exprimată între altele în logionul 21 din *Ev — T*, și care își are echivalentul și, cel puțin în parte, originea în tema „veșmintelor cerești", temă pe care o vom întîlni în *Cîntul mărgăritarului*. Celelalte scrieri gnostice îl prezintă pe Toma ca depozitarul secretelor lui Iisus, iar *Ev — T*, ca aflîndu-se direct la izvorul gnozei, nemaiavînd nevoie de Iisus ca maestru și instructor, și ca deținînd de la Iisus trei cuvinte secrete pe care nu le poate repeta însă înaintea celorlalți apostoli, căci ar fi lapidat de ei (logion 13). Logiile din *Ev — T* expun aproape toate o doctrină esoterică, sub o formă enigmatică, greu de înțeles chiar de către savanți care, ca de pildă H.-Ch. Puech *, cunosc îndeaproape doctrinele gnostice.

În *Noul Testament*, Toma figurează printre cei 12 apostoli în listele transmise prin evangheliile sinoptice (*MT* 10, 3 ; *Mc* 3, 18 ; *Lc* 6,

---

* Vezi cartea sa *En quête de la Gnose*, tome II, *Sur l'Evangile de Thomas*, Paris, NRF, Gallimard, 1978.

15) și în *Faptele apostolilor* (1, 13). *Evanghelia după Ioan* îl menționează pe Toma de patru ori, din care de trei ori cu adaosul „care se numește Geamănul". Atunci cînd Iisus hotărăște să meargă să-l vadă pe Lazăr, discipolii îi obiectează: „Învățătorule, acum căutau iudeii să te ucidă cu pietre, și iarăși te duci acolo?", dar Toma le spune: „Să mergem și noi și să murim cu el" (Ioan 11, 8—16). În timpul cuvîntării de despărțire a lui Iisus, după ce acesta spală picioarele ucenicilor săi, Toma îl întreabă: „Doamne, nu știm unde te duci; Și cum putem ști calea?" (14, 5). A pune această întrebare în gura lui Toma pare să indice intenția autorului *Evangheliei după Ioan* de a nega că Toma a înțeles mai bine ca ceilalți, și mai ales ca Ioan însuși, învățătura lui Iisus; aceeași intenție se întrevede și în cazul întrebării pe care autorul evangheliei o atribuie lui Filip („Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns. Iisus i-a zis: De atîta vreme sînt cu voi și nu m-ai cunoscut Filipe? Cel ce m-a văzut pe mine a văzut pe Tatăl. Cum zici tu: Arată-ne pe Tatăl?" *In*, 14; 8—9). Cînd Iisus se arată celor douăsprezece după învierea sa, Toma era absent, Neîncrezător, el cere să vadă și să atingă rănile lui Iisus. Scopul povestirii este nu numai de a afirma în fața iudeilor patimile divinității mîntuitoare, care, după ei, nu trebuie să sufere, ci și de a afirma realitatea corpului lui Hristos care suferise, împotriva docetismului lui Toma, sau al discipolilor săi. Toma, în fine, este menționat printre cei șapte ucenici (dintre care doi anomini) cărora Iisus le apare pe țărmul Tiberiadei, în Galileea (*In* 21; 2). Aceste povestiri, pentru sau împotriva lui Toma, de fapt părți ale mitului hristic, arată importanța, în creștinismul primar, a școlii gnostico-creștine care se considera ca pornind de la el.

Atît *F—T*, cît și *Ev—T* ar avea ca loc de baștină, se crede, Edessa, unde legenda lui Abgar plasează misiunea lui Toma. Dar, potrivit *F—T*, în urma împărțirii făcute de apostoli la Ierusalim, Toma primește misiunea de a evangheliza India. Prin această împărțire începe povestirea din *F—T*, pe care o vom rezuma mai jos.

## 3. CELE TREI PRINCIPALE EPISOADE ALE FAPTELOR LUI TOMA

Neștiind cum să ajungă în India. Toma este ajutat de însuși Iisus, care, apărut la Ierusalim, îl vinde ca sclav unui negustor pe nume Abbanes, trimis de regele Indiei, Gondafor, în căutarea unui arhitect priceput pentru a-i construi un palat somptuos.

Un episod intermediar are loc la Andranopolis, una din etapele drumului. Toma asistă la nunta fiicei regelui, prilej cu care cîntă primul din cele două imnuri transmise în *F—T*, cel care începe prin cuvintele „Tînăra fată este fata Luminii", și care celebrează, pare-se, căsătoria mistică a sufletului cu soțul celest. Regele îi cere lui Toma să binecuvînteze camera nupțială. Or, îndată ce Toma se retrage, Iisus însuși, apare în cameră, întru totul asemănător fratelui său geamăn, și-i convinge pe tinerii soți să păstreze în căsnicie o abstinență perfectă. Înștiințat a doua zi, regele, furios, ordonă să fie căutat Toma, însă acesta își continua deja călătoria.

Ajuns la destinație, Toma primește de la regele Gondafor banii necesari pentru a construi castelul dorit, dar apostolul împarte acești bani văduvelor și săracilor pe care îi convertește. Furia regelui este calmată de un vis în care el contemplă minunatul palat înălțat pentru el de Toma, în ceruri. El cere să fie botezat împreună cu o mare parte din supușii săi.

Vîlva minunilor făcute de Toma ajunge la urechile lui Misdeu, regele țării vecine, care trimite după el pentru a scăpa de un demon pe soția și pe fata lui. Dar Toma convertește cu acest prilej la absolută abstinență toate femeile de la curte. Soțul Mygdoniei, înfuriat de refuzurile acesteia, îl aruncă pe Toma în închisoare. Aici, el cîntă *Imnul mărgăritarului*. În cele din urmă, pentru a avea o soartă similară cu cea a lui Iisus, primește și ramura de palmier a martirului.

## 4. SCOPUL ȘI SEMNIFICAȚIA FAPTELOR LUI TOMA

Aceste trei episoade principale — nu putem trata aici numeroasele teme secundare — au ca scop evident de a întipări în mintea cititorilor cele două principale condiții ale mîntuirii, atît în gnosticism cît și în creștinismul primitiv, care se confundă cu el, și anume, de a nu zămisli copii și de a renunța la bunurile acestei lumi. Aceste două condiții decurg din doctrina potrivit căreia sufletul nostru, eul nostru adînc are ca patrie lumea de sus, de unde vine și unde trebuie să se reîntoarcă o dată desprins de corpul material în care creatorul lumii de jos, în care noi trăim, dumnezeul *Vechiului Testament*, numit și Prințul sau Arhontele acestei lumi, Diavolul sau Satana, îl ține prizonier. A procrea ar însemna, deci, să închizi un nou suflet în materie și să lucrezi pentru Prințul acestei lumi împotriva operei de mîntuire, adică împotriva Mîntuitorului Iisus. De aceea, și astăzi încă, în cadrul ceremoniei creștine a botezului, se cere candidatului la botez să declare că se leapădă de Satana, de plăcerile lui lumești, de acțiunile lui și că se leagă pentru totdeauna de Iisus-Hristos.

Această temă, trecerea vămilor cereşti în drum spre „lumea de sus", este prezentă, creştinizată, pe zidurile mănăstirilor din Moldova de la Humor, Moldoviţa, Arbore şi Voroneţ, împreună cu tema Scării lui Ioan Climah, una din transpunerile ei — cuvîntul de trecere cerut fiecăruia conţinînd, între altele, aşa cum spune Epifan (*Panarion* XXVI, 13, 2—3), declaraţia „N-am semănat copii pentru Arhonte"; iar dacă, dimpotrivă, se adeverea că declarantul a zămislit, „el urma să fie reţinut pe pămînt pînă îşi va putea readuce copiii". Dacă a aduce copii pe lume era deci un rău, apare firesc ca gnosticul să le reproşeze părinţilor săi naşterea sa „Cine nu urăşte pe tatăl său şi pe mama sa nu poate fi ucenicul meu", spune Iisus în *Ev—T* (55 şi 101); aceeaşi concepţie o întîlnim în *Evanghelia după Luca* („Dacă vine cineva la mine şi nu urăşte pe tatăl său şi pe mamă şi pe femeie şi pe copil şi pe fraţi şi pe surori, chiar şi viaţa însăşi, nu poate să fie ucenicul meu" 14, 26), în *Evanghelia după Matei* („Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa. Şi duşmanii omului vor fi casnicii lui. Cel ce iubeşte pe tată ori pe mamă mai mult decît pe mine nu este vrednic de mine; cel ce iubeşte pe fiu ori pe fiică mai mult decît pe mine nu este vrednic de mine" 10, 35—37). Lui Iisus i se atribuie şi cuvintele: „Fericite sînt cele sterpe şi pîntecele care n-au născut şi sînii care n-au alăptat" (*Ev—T* 79; *Lc* 23, 29; *Mc* 13, 17; *Mt* 24, 19; *Lc* 21, 23), precum şi rostirea: „Sînt fameni/eunuci/care s-au făcut fameni/eunuci/pe ei înşişi, pentru împărăţia cerurilor. Cine poate înţelege să înţeleagă!" (*Mt* 19, 12).

*Faptele lui Toma* nu prezintă însă în mod clar interdicţia de a procrea ca o necesitate ontologică, ci mai degrabă ca o întinare, totodată fizică şi morală, iar abstinenţa ca o stare de puritate şi perfecţiune. Interdicţia absolută, necesară pentru toţi, este pe cale de a deveni sfat de perfecţiune, rezervat unei elite.

Aceeaşi evoluţie, de la ontologie la morală, putem constata şi în ceea ce priveşte necesitatea, paralelă, de a părăsi bunurile lumeşti. Episodul palatului din ceruri al regelui Gondafor nu ilustrează decît ultimele două părţi din cuvîntul lui Iisus către tînărul bogat, numai prima parte fiind însă primară: „Vinde toate cîte ai şi le împarte săracilor, şi vei avea comoară în ceruri" (*Lc* 18, 22; *Mc* 10, 21; *Mt* 19, 21). Renunţarea la bunurile din această lume, la „operele" Prinţului acestei lumi, trece în evangheliі pe planul al doilea; întrebuinţarea bogăţiei pentru uşurarea săracilor devine esenţialul. Cauza acestei schimbări de atitudine constă în aceea că opera de creaţie a fost reatribuită, atît în *F—T* cît şi în creştinism, Dumnezeului suprem sau Cuvîntului său. Obligaţia creştină de a face pomană înlocuieşte necesitatea gnostică de a renunţa la orice avere. Ca şi celibatul, sărăcia efectivă nu va mai fi impusă decît călugărilor.

Din apropierile pe care le-am evidenţiat între *Ev—T* şi *Noul Testament* rezultă că *Faptele lui Toma* se cer plasate istoric înaintea *Noului Testament* în procesul de evoluţie care transformă încetul cu încetul gnosticismul în ortodoxia creştină ulterioară, şi că ele alcătuiesc un martor valabil al influenţelor care au contribuit la această transformare.

## 5. CÎNTUL MĂRGĂRITARULUI ŞI PROBLEMELE SALE

Spre deosebire de primul imn, despre care se crede că a fost alcătuit în greceşte, *Cîntul mărgăritarului*, admit specialiştii, a fost compus în limba siriacă.

Problema majoră în acest caz este însă aceea a semnificaţiei generale a poemului, care este legată de semnificaţia principalelor simboluri pe care le foloseşte: *veşmintele, scrisoarea* şi, înainte de toate, *mărgăritarul*. În lumina scrierilor gnostice descoperite la Nag Hammâdi, scrieri înrudite cu alte texte gnostice bine cunoscute, propunem pentru aceste trei simboluri, şi în mod special pentru ultimele două, *o interpretare nouă*. Pentru a înlesni cititorului aprecierea interpretării propuse de noi, îi vom supune mai întîi atenţiei textul propriu-zis. Traducerea noastră, însoţită de subtitluri explicative, nu tinde spre o strictă echivalenţă verbală, pe care specificul acestui eseu nu o impune.

### CÎNTUL MĂRGĂRITARULUI

*[TRIMITEREA ÎN EGIPT]* „*Pe cînd eram copil şi locuiam în împărăţia mea, în casa tatălui meu şi mă bucuram de bogăţia şi de luxul părinţilor mei, aceştia mi-au dat merinde pentru drum şi m-au trimis în afara Orientului, patria noastră*".

(Legătura) „*Mi-au dat şi-o legătură în care au aşezat mai multe din bogăţiile tezaurului nostru. Ea era mare, dar atît de uşoară încît o puteam duce singur: aur din Geler, argint din marele Ganzak, calcedonie din India, opal din Kushan. Ei mi-au făcut şi o cingătoare din diamante, care creştează fierul*".

(Goliciunea şi făgăduinţa) „*Mi-au luat hainele strălucitoare, dăruite de ei, în dragostea lor, precum şi mantia de purpură ţesută pe măsura mea, făcîndu-mi această făgăduială, pe care mi-au înscris-o în inimă, ca să nu o mai pot uita: Cînd vei fi ajuns în Egipt şi vei fi luat mărgăritarul, unicul, ce se află în apa mării lîngă şarpele ce scoate fum pe nări, te vei înveşmînta din nou cu haina strălucitoare şi cu mantia care o acoperă, şi împreună cu fratele tău, al Doilea nostru născut, vei fi moştenitorul împărăţiei noastre*".

(EXILUL : Călătoria) *„Am părăsit Orientul și am coborît, însoțit de doi curieri, căci drumul era primejdios și greu, și eu eram prea tînăr pentru a-l străbate singur. Am traversat regiunea Maisan, locul de întîlnire al negustorilor din Orient, am ajuns în țara Babilonului, am trecut zidurile de la Sarbug, și am coborît în Egipt, unde însoțitorii m-au părăsit".*

*„M-am dus drept la șarpe și m-am așezat lîngă locuința lui, pentru a-i lua mărgăritarul, atunci cînd, potolit, ar fi adormit".*

(Șederea și uitarea) *„Singur fiind și fără pereche, eram străin locuitorilor din acea țară. / Am văzut, însă, acolo, un tînăr nobil originar din Orient, frumos, plăcut, distins. El mi s-a alăturat, am prins încredere în el, mi l-am făcut prieten, și i-am vorbit de planul meu. Eu i-am spus* (sau ? : *el mi-a spus) să se ferească de oamenii de acolo și de frecventarea celor impuri /. M-am înveșmîntat la fel ca ei, de teamă să nu se observe că veneam din afară pentru a lua mărgăritarul și să nu trezească împotriva mea atenția șarpelui. Ei observară totuși, dintr-un motiv sau altul, că nu eram de-al lor; și mă tratară cu viclenia lor, îndemnîndu-mă să mănînc hrana lor. Am uitat astfel că eram un prinț și l-am servit pe regele lor. Am uitat de asemenea de mărgăritarul pe care părinții mei mă trimiseseră să-l iau. Și mîncarea lor greu de mistuit m-a cufundat într-un somn adînc.*

(Neliniștea și mila pleromei) *„Dar tot ceea ce mi se întîmpla era știut de către părinții mei, care se neliniștiră din pricina mea. O chemare a fost trimisă din împărăția noastră pentru a aduna la curte regii, căpeteniile Parților și pe toți cei mari din Orient. S-a hotărît că nu trebuia să fiu părăsit acolo".*

(Kerigma) *„Ei îmi scriseră o scrisoare și fiecare mare demnitar o semnă cu numele său: « Din partea tatălui tău, Regele regilor, și a mamei tale, Suverana Orientului, și a fratelui tău, cel de-al Doilea născut, te salutăm, fiul nostru aflat în Egipt. Deșteaptă-te! Ieși din somnul tău și ascultă cuvintele din scrisoarea noastră. Amintește-ți că ești fiu de rege. Ia seama cui i-ai devenit sclav. Adu-ți aminte de mărgăritarul pentru care ai coborît. Amintește-ți de îmbrăcămintea ta minunată și de mantia ta magnifică, cu care trebuie din nou să te înveșmîntezi și să te împodobești cînd se va citi numele tău în cartea eroilor. Gîndește-te că împreună cu fratele tău, Al Doilea nostru născut, vei fi moștenitorul împărăției noastre".*

(Deșteptarea și recunoștința) *„Scrisoarea fusese pecetluită de mîna dreaptă a regelui împotriva celor răi, fiii Babilonului, și a sălbaticilor demoni din Sarbug. Ea zbură ca vulturul, regele păsărilor; ea zbură și se așeză lîngă mine, și se făcu în întregime cuvînt. La murmurul vocii sale, ieșind din somnul meu, m-am trezit. Am luat-o, am sărutat-o, i-am rupt pecetea și am citit-o. Cuvintele din scrisoare erau chiar cele săpate în inima mea. Mi-am adus aminte că eram fiu de rege și că trebuia să fiu liber. Mi-am adus aminte de mărgăritarul pentru care fusesem trimis".*

(Exorcism, (botez) și euharistie) *„Am făcut (să adoarmă) prin farmece îngrozitorul șarpe ce scotea fum pe nări. Invocînd asupra lui numele tatălui meu, al Celui de al Doilea născut al nostru, și al mamei mele, regina Orientului, l-am cufundat în somn. I-am luat mărgăritarul, și m-am întors la casa tatălui meu.*

(REÎNTOARCEREA : Călătoria) *„M-am despuiat de impurul lor veșmînt de noroi și l-am lăsat în țara lor. Mi-am îndreptat pașii spre lumina patriei noastre, Orientul. Iar scrisoarea care mă scosese din somn era mereu înaintea mea și, așa cum vocea ei mă trezise, lumina ei mă conducea acum. Foaia ei roșie strălucea în fața ochilor mei, și cuvintele sale îmi încurajau graba, călăuzindu-mă și zorindu-mă cu dragoste. Am tot mers și am trecut de Sarbug, am lăsat Babilonul în stînga mea, și am ajuns la Maisan, marele port al negustorilor".*

(Veșmîntul regăsit) *„Aici, veșmîntul meu strălucitor pe care îl scosesem împreună cu mantia ce-l acoperea, mă așteptau trimise de părinții mei, de pe înălțimile Hyrcaniei, prin oamenii lor de încredere, cărora le-a fost încredințată această sarcină datorită fidelității lor. Nu-mi mai aduceam bine aminte cum era lucrat acest veșmînt, deoarece încă de copil îl lăsasem în casa tatălui meu, dar, așezat acum în fața mea, am văzut că-mi semăna ca o imagine. Mă regăseam în întregime în el și l-am recunoscut pe de-a-ntregul în mine. Despărțiți, fuseserăm doi; reuniți, nu mai eram decît unul. Am văzut de asemenea că cei care mi-l aduseseră erau dubli și ei într-o singură formă, căci unic era semnul gravat asupra lor, al regelui care prin mîinile lor îmi înapoia bogăția lăsată în păstrare; acest veșmînt al meu, minunat, magnific, strălucind de culori, de aur, de beril, de calcedonie. Cusăturile îi erau împodobite cu diamante. Imaginea în picioare a Regelui regilor îl acoperea în întregime. Reflexele sale înnumărate, ca acelea ale safirului".*

*„Am văzut de asemenea că emoția lui cînd m-a recunoscut îl făcea să vibreze în întregul lui și că se pregătea să-mi vorbească. I-am auzit vocea melodioasă care murmura în timp ce se apropia : « Eu aparțin prea viteazului slujitor pentru care am fost înălțat în fața tatălui meu. Am simțit cum creșteam o dată cu înfăptuirile sale ». Și în emoția sa regală, se înclina spre mine, nerăbdător să-l iau din mîinile celor care mi-l înfățișau. Dragostea mă împingea să alerg spre veșmînt și să-l iau. Mi-am deschis brațele și l-am întîmpinat. M-am împodobit cu frumu-*

*seţea culorilor sale şi m-am învelit pe de-a-ntregul cu mantia cu nuanţe splendide".*

(Omagiul) *„Astfel înveşmîntat, m-am dus la curte pentru a saluta şi a depune omagiile mele. Mi-am lăsat capul în jos şi m-am prosternat în faţa majestăţii tatălui meu, care îmi trimisese veşmîntul, ale cărui porunci le împlinisem, şi care, el însuşi, îşi ţinuse făgăduiala. La curtea înalţilor săi demnitari, sînt şi eu acum printre cei mari; el m-a primit cu bucurie; sînt acum cu el, în împărăţia sa. În sunetul orgilor, toţi supuşii săi îi aduc laude".*

*„(El mi-a promis de asemenea că mă voi duce cu el la curtea Regelui regilor şi că voi apărea în faţa regelui nostru cu mărgăritarul meu ca ofrandă".* (Faptele lui Toma, *108—113).*

Două explicaţii principale deosebesc pe comentatori:

1. Explicaţia mai veche, propusă de Th. Nöldeke (1871), R.-A. Lipsius (1883), G. Hoffmann (1903), F. G. Burkitt (1905) ş.a. şi susţinută şi azi de H.-Ch. Puech (1962), A.-F.-J. Klijn (1962), G. Quispel (1967) ş.a., vede în ficţiunea călătoriei în Egipt a unui tînăr prinţ oriental istoria unui suflet mîntuit, relatată de el însuşi, suflet plecat din ceruri, unde se născuse, şi reîntors în ceruri după încercarea vieţii pe pămînt. Această interpretare întîmpină mari dificultăţi cînd încearcă să precizeze ce anume reprezintă mărgăritarul. Klijn, de exemplu, după ce caută să-i minimalizeze rolul („mărgăritarul nu este decît un mijloc de a obţine altceva, veşmîntul"), recunoaşte că nu poate preciza exact semnificaţia lui. Mărgăritarul poate să însemne „a crede în Dumnezeu", „a trăi în mod ascetic", sau chiar „a se regăsi pe sine" *. M.-J. Lagrange, trimiţînd la Hoffmann, vedea în mărgăritar „justiţia necesară pentru a domni cu Dumnezeu" **. G. Quispel descoperă în mărgăritar „puritatea sufletului şi, prin ea, «eul» profund al fiecăruia" ***. Pentru H.-Ch. Puech este „sufletul sau o parte din suflet" ****. Această ultimă menţiune se aseamănă puţin cu a doua explicaţie, sufletul fiind în acelaşi timp şi salvator şi salvat.

2. Cea de-a doua explicaţie propusă crede că rezolvă dificultatea identificînd mărgăritarul cu sufletul ce trebuie mîntuit şi făcînd din prinţ salvatorul lui. „Poemul — scrie A. Guillaumont — povesteşte, sub o formă simbolică, eliberarea sufletului, mărgăritar preţios captiv într-o lume plină de rele, de către o entitate celestă, care, pentru aceasta, îşi părăseşte împărăţia de lumină" *****. Dificultăţile acestei interpretări sînt legate de faptul că acest salvator, coborît în lumea materială, se pierde la rîndul său în ea, în aşa fel încît mai întîi trebuie să se salveze pe sine, iar mărgăritarul trebuie să reprezinte în acelaşi timp sufletele de mîntuit şi mîntuitorul lor. Pentru A. Hilgenfeld (1890), W. Bousset (1918), G. Bornkamm (1933), acest mîntuitor ar fi mani. Or, *Codexul manichean* aflat la Universitatea din Colonia — descoperirea lui e anunţată în 1970 — atestă, se pare, dimpotrivă, că acest cînt al mărgăritarului l-a ajutat pe mani să înţeleagă şi să-şi definească misiunea ******. Pentru E. Preuschen (1904), W. Michaelis (1956—1962), acest salvator ar fi Hristos. Pentru R. Reitzenstein (1916, 1921), G. Windengren (1960), H. Jonas (1965), ar fi vorba de un mîntuitor precreştin, conform mitului iranian al mîntuitorului mîntuit. Pentru J. Halévy (1908), acest prinţ ar fi Apostolul Toma. Pentru F. Haase (1910), prinţul ar fi fost Hristos într-o redactare primară şi ar fi devenit Apostolul Toma în redactarea actuală. Pentru A. Adam (1959), prinţul ar fi „sufletul colectiv, ca o a doua emanaţie a Dumnezeului-lumină". Pentru J.-E. Ménard (1968), *„Cîntul mărgăritarului* poate fi interpretat ca o re-descoperire a «eului» ontologic şi transcendental (...) ca reunirea sufletelor individuale, reprezentate prin mărgăritar, şi ca întoarcerea lor în sufletul general al lumii, Prinţul. Sufletul-mărgăritar şi Prinţul-Mîntuitor ar fi de fapt acelaşi lucru...".

După părerea noastră, lucrurile sînt mult mai simple, iar cele trei principale simboluri ale poemului *(veşmintele, scrisoarea* şi *mărgăritarul)* pot fi perfect înţelese în lumina exegezei povestirii paradisului pe care o expun documentele de la Nag Hammâdi şi pe care o presupune episodul evanghelic al ucenicilor ce mergeau spre Emaus (*Lc*, 24, 13—32): veşmintele cereşti ar fi urmarea goliciunii de care Adam şi Eva devin conştienţi; mărgăritarul ar corespunde fructului din paradis care le oferă gnoza, condiţia mîntuirii; iar scrisoarea, ar fi mesajul şarpelui, fără care Adam şi Eva nu ar fi mîncat fructul. Prinţul ar fi, deci, sufletul salvat care povesteşte istoria mîntuirii sale, iar mărgăritarul, nu obiectul preţios care trebuie salvat, ci lucrul unic care salvează.

*VEŞMINTELE.* În paradis, Adam şi Eva erau goi, dar ei nu se ruşinau *(Facerea*, 2. 25), adică, nu erau conştienţi de aceasta.

---

* Vezi A.-F.-J. Klijn, *The Acts of Thomas*, 1962, p. 277.

** M.-J. Lagrange, *L'évangile selon s.Mt*, 1923, p. 278.

*** G. Quispel, *Makarius...*, 1967, p. 64.

**** H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II, p. 118.

***** A. Guillaumont, *Histoire des littératures* I, La Pléiade, 1955, p. 757.

****** Vezi H.-Ch. Puech, *op. cit.*, p. 215 şi urm.

Mîncînd, însă, din roadele pomului cunoştinţei binelui şi răului, ei nu numai că nu mor, contrazicînd astfel spusele creatorului („în ziua în care vei minca din el, vei muri negreşit", *Facerea*, 2, 17), ci, potrivit spuselor şarpelui („vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscînd binele şi răul", *Facerea*, 3, 5), „li s-au deschis ochii la amîndoi şi au cunoscut că erau goi" *(Facerea*, 3, 7), adică lipsiţi de veşmintele pe care trebuiau să le aibă. Pentru remedierea acestei situaţii, „şi-au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte" *(Fac.* 3, 7), însă demiurgul, care a modelat corpurile lor din ţărînă, le-a făcut „îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat" *(Fac.*, 3, 21).

Interpretînd această povestire în lumina ideilor curente ale filozofiei greceşti, primii gnostici au ajuns la concluzia că, înainte de a fi închişi de creator în corpurile lor, Adam şi Eva fuseseră înveşmîntaţi, în lumea de sus în care ei preexistau ca toate sufletele, cu veşminte care nu puteau fi decît strălucitoare, ele nefiind dealtfel decît simbolul unei perfecţiuni spirituale şi al unei stări de glorificare, după cum povestea *Facerii* nu este decît un mit ascunzînd adevăruri superioare.

În *Apocriful lui Ioan*, Iisus însuşi explică discipolului său prea-iubit că primul arhonte a interzis lui Adam şi Eva să mănînce din pomul „chemat a cunoaşte binele şi răul" pentru a-l împiedica pe om „să-şi ridice privirea spre cer, către perfecţiunea sa, şi să înţeleagă că era despuiat de perfecţiunea sa. Dar eu, adaugă Iisus, care se identifică astfel cu şarpele (vezi naaseenii, ofiţii şi peraţii), i-am îndrumat să guste din fruct" (ms. din Berlin 8502, p. 57). Ceva mai departe (p. 60—61), explicaţia dată este puţin diferită: „Inteligenţa *(Epinoia)* arată omului cunoaşterea *(gnosa)* prin mijlocirea arborelui. Sub înfăţişarea unui vultur, ea îl făcu să mănînce cunoaşterea, astfel că el să-şi amintească de perfecţiunea sa, căci ei căzuseră amîndoi în ignoranţă". Pasajul, corespunzînd celui de-al treilea manuscris al aceluiaşi *Apocryphon Iohannis*, conţine o nouă modificare a detaliilor interpretării: „Sora noastră, Înţelepciunea, spune Iisus, a coborît pentru a remedia deficienţa lui Adam... I-a dat să mănînce din cunoaştere şi, prin ea, ei au gustat gnosa perfectă. Eu însumi m-am manifestat sub formă de vultur pe arborele cunoaşterii... pentru a-i instrui şi a-i scoate din adîncul somnului, căci amîndoi erau în stare de decădere, şi îşi cunoscură goliciunea" *(GC* IV, p. 36).

În *Ipostaza arhonţilor*, Adam şi Eva sînt prezentaţi ca „psihici" înainte să fi mîncat fructul, conform antropologiei de atunci, cu trei trepte, care distingea în om: corpul *(sôma)*; sufletul *(psyché)*, care face să trăiască corpul vieţii „animale" şi pe care animalele îl posedă deci şi ele; intelectul *(noûs)*, sau spiritul *(pneuma)*, element divin care vine de la Dumnezeu şi trebuie să se reîntoarcă la Dumnezeu. După unele curente, toţi oamenii posedă acest element divin, acest *eu* profund, dar el este adormit la mulţi dintre ei în aşa măsură, încît nu au conştiinţa a ceea ce sînt cu adevărat: ei trebuie să se deştepte; după alţii, toţi oamenii posedă raţiunea, *logosul*, care-i distinge de animale *(alogoi)*, dar nu toţi ar avea *noûs*-ul, ceea ce i-ar împiedica pe veci să fie mîntuiţi. Această a doua concepţie pare a fi aceea a lui Iisus din *Evanghelia după Ioan*, cînd, de exemplu, el spune iudeilor, „Cel care este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu; de aceea voi nu ascultaţi, pentru că nu sînteţi de la Dumnezeu" *(Ev. In.* 8, 47); aceeaşi pare să fie şi concepţia autorului poemului, care nu admite că şi cei străini, prezentaţi ca avînd o altă natură decît prinţul, ar putea să se convertească. Prinţul, cel puţin, poate acest lucru, ca şi Adam şi Eva despre care *Ipostaza arhonţilor* ne spune: „Psihicii mîncară, şi natura lor rea *(kakia)* se deschise de ignoranţa lor, şi ei înţeleseră că erau goi de ceea ce este spiritual *(pneumatikon)*. El luară frunze de smochini şi le legară în jurul şalelor lor" *(GC* II, 138, 14 ss).

În *Scriere fără titlu*, exegeza se bazează pe aceeaşi antropologie: „Atunci intelectul lor *(noûs)* se deschise, căci, mîncînd, lumina cunoaşterii *(gnosis)* îi ilumină. Fiind scoşi din torpoarea lor *(nephein)*, ei înţeleseră că erau goi de cunoaştere... Văzînd că cei care îi făcuseră (creatorul şi arhonţii săi) aveau formă de animale (fiind numai de psihici), fură dezgustaţi de ei. Şi ei cunoscură multe lucruri" *(GC* II, 167, II ss).

Demitologizată în povestirile gnostice ale paradisului, în care reprezintă lipsa de perfecţiune, nuditatea păstrează în alte texte, pe lîngă sensul său propriu de lipsă de veşminte, şi valoarea sa simbolică.

În *Înălţarea lui Isaia*, îngerul care conduce profetul prin ceruri, îi spune: „Cînd din corpul străin (în care trăieşti acum) te vei ridica aici, vei primi veşmîntul pe care îl vei vedea — vei vedea în plus alte veşminte, numărate, depuse — şi vei deveni asemenea îngerilor din al şaptelea cer" (8, 14—15). La poarta acestui al şaptelea cer Isaia tremură; o voce îl liniştește: „Îi este îngăduit sfîntului Isaia să urce aici, căci aici este veşmîntul său" (9, 2). Ajuns în al şaptelea cer, în sfîrşit, „el vede toţi dreptii din timpurile lui Adam... despuiaţi de veşmintele lor trupeşti, şi îi vede în veşmintele lor de sus, şi ei erau ca îngerii care stau acolo în mare glorie" (9, 7—9).

În parabolele lui *Enoh*, „dreptii şi aleşii... vor îmbrăca veşminte de glorie" (62, 15). În *Secretele lui Enoh*, „Domnul îi spune lui Mihail: „Ia-l pe Enoh şi dezbracă-l de veşmintele pămînteşti... şi înveşmîntează-l cu veş-

mintele de glorie" (*Vaillant*, p. 25). Textele care folosesc această temă sînt prea numeroase pentru a le cita pe toate.

În poemul nostru, imaginarea unui *noûs* trimis de copil în lumea de jos şi care revine adult sau moşneag în lumea de sus impune ca veşmîntul lăsat la plecare să crească pînă la talia nouă a posesorului său. Mai mult încă: veşmîntul este înzestrat cu sentimente, apt de mişcări, el ia cuvîntul; este dublura prinţului, geamănul său; separaţi, ei erau doi; reuniţi, nu mai sînt decît unul (Vezi *Ev*— *T*, 21). Fiecare om are, deci, în timpul vieţii sale un geamăn rămas în cel de al şaptelea cer, deci un înger, şi acest lucru este afirmat de Iisus în *Ev. Mt* 18, 10: „Vedeţi să nu dispreţuiţi pe vreunul din aceştia mici, că zic vouă: Că îngerii lor, în ceruri, pururea văd faţa Tatălui meu care este în ceruri". Pentru dezvoltarea acestei teme, prezintă interes lucrările lui H.-Ch. Puech reluate în *En quête de la Gnose*, II (pp. 118—121; 231—233 şi *passim*).

*MĂRGĂRITARUL*. Asemenea lui Adam şi Eva din textele gnostice citate, tînărul prinţ s-a scufundat în ignoranţă, în apatie, în somn, în uitare. Şi pe aceeaşi cale se vor elibera de ele şi primii, şi prinţul. Întocmai cum şarpele i-a invitat pe Adam şi pe Eva să mănînce din fructul pomului gnozei, aşa şi scrisoarea îl sfătuieşte pe prinţ să ia mărgăritarul, care, ca o condiţie absolută a întoarcerii în împărăţie, nu poate nici el decît să procure gnoza sau să o reprezinte.

| *Facerea* 3, 6—7 | *Ev. după Luca* 24, 30—31 |
|---|---|
| „De aceea femeia... a luat din el (din fruct) şi a mîncat şi a dat şi bărbatului său şi a mîncat şi el. Atunci li s-au deschis ochii la amîndoi şi au cunoscut că erau goi". | „...luînd el (Iisus) pîinea, a binecuvîntat şi, frîngînd, le-a dat lor. Şi s-au deschis ochii lor şi l-au cunoscut". |

Întocmai ca fructul paradisului, pîinea euharistică „deschide ochii" şi dă prin taină sacră gnoza.

*Pîinea euharistică — taina sfîntă a gnozei*. Definirea pîinii euharistice ca taină sfîntă a gnozei este confirmată în mai multe feluri; vom menţiona aici:

— cele trei acţiuni de graţie ale *Didahiei* (IX, 2—3; X, 2):

„Îţi aducem mulţumiri, Ţie, o Tatăl nostru (Părinte sfînt)

| | | |
|---|---|---|
| pentru sfînta viţă a lui David, servitorul tău, | viaţa şi cunoaşterea (*gnosis*), | cunoaşterea (*gnosis*), credinţa şi nemurirea |

pe care ni le-ai făcut cunoscute (*egnorisas*) prin Iisus servitorul tău".

— povestirea despre înmulţirea pîinilor (*Ev. Mc* 8, 1—10), „cea mai euharistică", glosată deja (gabaoniţii şi peştii) sau pîinea ruptă pentru mulţime de Iisus (de unde desemnarea euharistiei prin „frîngerea pîinii") şi distribuită de ucenicii săi simbolizează după opinia generală a comentatorilor, „doctrina mîntuirii" şi difuziunea ei *.

— excomunicarea ereticilor, adică refuzul de a le da pîinea euharistică, nu poate fi înţeleasă decît dacă participarea la aceeaşi pîine semnifică profesarea aceleiaşi doctrine.

*Pîinea euharistică — mărgăritarul*. Sensul de „pîine euharistică", mai exact de „dumicat sfinţit" este dat cuvîntului „mărgăritar în limba siriacă *margonitho*, atît de micul *Dicţionar* al lui Costaz, cît şi de marele *Thesaurus* al lui Payne-Smith; în greceşte *margarites*, şi în latineşte *margarita*, de către *Glosarele* lui Du Cange; acelaşi sens este dat şi în lucrările tratînd despre liturghiile orientale: Goar (1730), p. 130, nota 179; Renaudot (1847), II, p. 112, 122; Brightmann (1896—1965), p. 585; Hanssens (1930), II, p. 181 ş.a.

Mai mult, potrivit lui B. C. Colless **, „în bisericile din Orient, Mărgăritarul ţine acelaşi loc ca sfîntul Graal în biserica din Occident. Dacă Graalul este paharul utilizat de Hristos la cina cea de pe urmă, Mărgăritarul este o bucată din pîinea originară ruptă

* Vezi J. Magne, în „Revue de l'histoire des religions", nr. 175, 1969, p. 121—127.

** Vezi articolul său recent *The Traders of the Pearl* în „Abr.-Nahrain" IX (1969—1970), p. 17—38.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU



de Hristos în încăperea străveche în aceleași împrejurări și despre care se pretinde că s-a transmis în pîinea folosită pentru euharistie".

> *Didahia* 9, 5
> „Să nu mănînce și să nu bea nimeni din euharistia voastră în afară de cei botezați de Domnul, căci în legătură cu aceasta el a spus : Nu dați ciinilor ceea ce este sfînt".

*Didahia* identifică elementele euharistice cu ceea ce este sfînt, *to hagion*, care nu trebuie dat ciinilor, adică păginilor, conform *Ev. Mc.* 7, 27 (episodul cananeenei) ; iar paralelismul din logion-ul alăturat identifică *to hagion* cu mărgăritarele, adică cu dumicatele euharistice și cu gnoza pe care ele o reprezintă, gnoză care nu trebuie predicată celor incapabili de a o primi (porcii sînt, pentru gnostici, hilicii și chiar psihicii), altfel riscînd nu numai disprețuirea ei, dar și expunerea inutilă a predicatorului persecuției. Tertulian, care reproșează ereticilor că nu respectă această regulă, dă logion-ului sensul pe care l-am arătat mai sus : „Nu se știe (la ei) cine este catehumen și cine este credincios ; intră, ascultă, se roagă de-a valma, și chiar împreună cu păginii dacă aceștia vin printre ei ; nu se abțin să dea lucrurile sfinte ciinilor și să semene mărgăritare (false, este adevărat) în fața purceilor" *(De prescriptione,* 41). Aceeași interpretare a logion-ului în *Testamentum Domini*, I, XVIII, 3—4 (ediția Rahmani, p. 21 ; trad. Nau, p. 26).

*Mărgăritarul și legătura.* Tot gnoza trebuie să o reprezinte mărgăritarul și în parabola negustorului din *Evanghelia lui Toma* (preluată în *Mt* 13, 45—46 și 6, 19—21 ; vezi lucrarea noastră *Sacrifice et sacerdoce*, p. 115—125) ; dar legătura, balotul din *Cîntul mărgăritarului* se opune acestei interpretări. În *Evanghelia lui Toma* (76) citim : „Împărăția Tatălui se aseamănă cu un negustor care avea un balot și care a găsit un mărgăritar. Acest negustor era un înțelept : el vîndu balotul și cumpără pentru el numai mărgăritarul. Și voi să căutați tezaurul cel fără de meteahnă, de care molia nu se apropie pentru a-l mînca, și pe care viermele nu-l strică". În timp ce în parabolă balotul e pe măsura personajului (negustorul) și este vîndut de acesta pentru a obține în schimbul lui mărgăritarul, în cîntul analizat de noi, balotul nu se potrivește cu situația de prinț, iar balotul nici nu este vîndut pentru a dobîndi mărgăritarul „care este în mare". Pe cînd balotul negustorului, greu, ocupînd mult loc și amenințat de molii, reprezintă lucrurile din această lume, inclusiv trupul, și se opune mărgăritarului, tezaur fără de cusur, balotul prințului, „mare *(sagio', megas)*, dar ușor", cuprinde pietre prețioase luate din tezaurul lumii de sus, și ar trebui să fie mai curînd mic și greu. Dar faptul că este ușor nu are importanță, căci prințul este însoțit pînă la capătul călătoriei sale ; în fine, pietrele prețioase pe care le conține și care ar trebui să reprezinte bogățiile materiale, se opun pietrelor prețioase din descrierea îmbrăcămintii, care reprezintă, fără îndoială, ca în *Apocalipsă*, 21, 18—21, bunuri spirituale. Din pricina acestor incoerențe, și pentru că textul poate fi urmărit perfect dacă suprimăm pasajul care se referă la balot, considerăm acest pasaj drept opera unui interpolator stîngaci, doritor să alinieze cîntul, din pricina mărgăritarului, parabolei.

*Pîinea euharistică — mărgăritarul — gnoza.* Această echivalență ne este dată de următoarele texte :

> *Ev. după Matei* 7, 6
> *(Evanghelia lui Toma* 93)
> „Nu dați cele sfinte ciinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcîndu-se, să vă sfîșie pe voi".

*SCRISOAREA.* Așa cum Adam și Eva nu au mîncat din proprie inițiativă fructul arborelui gnozei și nu ar fi făcut aceasta dacă nu ar fi fost stîrniți de către șarpe, adică, potrivit textelor gnostice citate, de către Iisus însuși sau de o putere cerească, *Epinoia* sau *Înțelepciunea*, manifestată uneori sub aparența unui vultur, tot astfel prințul nu s-ar fi deșteptat din somnul său, provocat de veșmintele și de hrana străine lui, pentru a lua hrana spirituală a mărgăritarului și a părăsi veșmîntul de noroi, fără *scrisoarea* venită din Orient precum un vultur. Această scrisoare, datorită atotcunoașterii și milei tatălui, hotărîtă de către pleromă, și care se face cuvînt, este *kerigma*, predicația evanghelică. Vorbele mesajului sînt considerate ca venind direct de la Dumnezeu, pentru că ele corespund celor din făgăduiala gravată de el în inima fiecăruia. Orice cunoaștere nu este, într-adevăr, pentru gnostici decît o recunoaștere, o reamintire a ceea ce s-a știut și părea uitat. Cînd Păstorul apare în ușă, oile sale îi ascultă glasul pentru că i-l cunosc (*Ev. In.* 10, 3—5), dar oile străine nu-l ascultă.

Deșteptarea conștiinței ca răspuns la *kerigma* se numește *metanoia* ; este răsturnarea gîndurilor și a preocupărilor, conversiunea, iar nu, cum vor înțelege evangheliștii într-o perspectivă iudaică, penitența, căința, ca și cum ar fi existat păcat (*Mc* 1, 4 ; *Lc* 3, 3). Cuvîntul *metanoeite*, „faceți *metanoia*", inaugurează activitatea de propovăduire desfășurată de apostoli (*Mc* 6, 12 ; „Și ieșind, ei propovăduiau să se pocăiască" ; *Faptele apost.* 2, 38 ; 3. 19 etc.), activitatea lui Iisus (*Mt* 4, 17), „instructorul" lui Adam și Eva istoricizat în timpul lui Tiberiu, aceea a lui Ioan-Botezătorul *kerisson baptisma metanoias*, „proclamînd un botez de *metanoia*",

„vestitorul" *(keryx)*, istoricizat sub trăsăturile lui Ilie, „dat" de către Dumnezeu", conform *Corpus hermeticum* IV, 4 (Nock-Fest, p. 50), care „i-a poruncit să vestească *(keruxai)* inimilor oamenilor: „Botează-te, tu, care eşti în stare de acest lucru în căldarea *(krater)* de aici, tu care crezi că vei sui din nou către Acela care a trimis căldarea pe pămînt, tu care ştii pentru ce ai venit la fiinţă". Şi textul continuă: „Toţi cei care au urmat mesajul *(kerigma)* şi au fost botezaţi (cu acest botez) în numele *noûs*-ului, au avut parte de gnoză şi au devenit oameni perfecţi, pentru că au primit *noûs*-ul. Dimpotrivă, cei care au neglijat să asculte *kerygma*, sînt numiţi « *logikoi* », pentru că nu au dobîndit şi *noûs*-ul; ei ignoră de ce s-au născut şi din cine. Senzaţiile acestor oameni sînt cu totul asemănătoare celor ale animalelor fără raţiune *(alogoi)*...".

Problematica acestui text despre botezul cu *noûs* sau cu spirit divin este aceeaşi cu a exegezei gnostice despre fructul sau mărgăritarul gnozei. Efectul celor două „sfinte taine" este în mod practic acelaşi: ele conferă direct sau indirect, noûs-ul şi gnoza. Botezul va fi întotdeauna socotit suficient pentru a asigura mîntuirea, deşi va fi redus la pregătirea pentru euharistie.

În cîntul analizat de noi, dacă *kerygma*, asociată în diferite alte texte îndeosebi botezului, este simbolizată prin scrisoare, nici botezul nu este cu totul uitat: el este evocat chiar în scrisoare prin localizarea mărgăritarului „în mare", acolo unde se pescuiesc mărgăritarele.

*ŞARPELE*, în stăpînirea căruia se află mărgăritarul — ce nu poate fi obţinut decît printr-o încantaţie magică în numele Sfintei Treimi, încantaţie care îl adoarme — reprezintă pe prinţul acestei lumi, care este îndepărtat înainte de botez prin exorcisme, căci naşterea în lumea de sus impune ruptura cu lumea de jos, în care omul rămîne temporar închis, şi cu creatorul ei. Această identificare cu creatorul devenit diavolul, a şarpelui identificat cu Iisus prin exegeza gnostică, provine din răsturnarea completă a acestei exegeze în creştinism. Dumnezeul iudeu este, pe de o parte, identificat cu Tatăl, iar, pe de altă parte, pentru faptul de a se fi pretins ca unic Dumnezeu (*Is* 45, 5; *Deut* 4, 35), este precipitat în Tartar unde devine diavolul (*Hypostase des archontes* 143, 2 ss; *Scriere fără titlu* 151, 10 ss). Adam şi Eva, încălcînd interdicţia instituită de Dumnezeul suprem, se pierd, şi noi împreună cu ei, în loc să se salveze; mîncînd din fruct, ei pierd veşmîntul inocenţei; invidia şi minciuna trec de la creator la şarpe, care-l va personifica de acum înainte pe diavol. Dar şarpele din poem, care apără mărgăritarul, joacă rolul nu al şarpelui din paradis care-i sfătuieşte pe primii oameni să mănînce fructul oprit, ci rolul creatorului invidios şi mincinos care instituise această interdicţie.

FAMILIA PRINŢULUI este imaginată după modelul familiilor omeneşti: tatăl său, Regele regilor, este, evident, Dumnezeu Tatăl; mama sa, regina Orientului, este, la fel de evident, Sfîntul Spirit, care, în conformitate cu teologia siriană primară, îşi are originea în genul feminin al cuvîntului *rouach, spirit*; fratele său, „Al Doilea nostru născut", este Iisus. Aceste trei persoane sînt numite în această ordine, în afară de ordinea din exorcismul şarpelui unde apar: tatăl, al Doilea născut şi mama, conform trinităţii Tatălui, Fiului şi Sfîntului Spirit din creştinismul canonizat.

Ultimele patru versuri ale poemului ne apar ca adăugiri ale unui interpolator care, întocmai ca *Mt*, nemaivăzînd în mărgăritar decît un lucru foarte preţios, a vrut să facă din acesta un tezaur spiritual pentru a fi oferit lui Dumnezeu.

TÎNĂRUL NOBIL originar din Orient nu joacă nici un rol în povestire. Dealtfel, intrarea sa în scenă contrazice afirmaţia, imediat anterioară, potrivit căreia prinţul era singurul din părţile lui printre străini. Cum textul are perfectă legătură dacă suprimăm episodul acesta, putem considera că el este opera unui interpolator care, crezînd că recunoaşte în prinţ pe apostolul Toma sau un alt personaj, ar fi vrut să-l menţioneze şi pe unul din însoţitorii săi în această misiune.

Am putea presupune de asemenea, aşa cum sugerează H.—Ch. Puech, că nobilul însoţitor, de acelaşi neam cu Prinţul, şi pe care acesta îl previne împotriva frecventării celor impuri, ar fi imaginea sa pămîntească. Dar atunci această imagine pămîntească ar juca faţă de Prinţ, devenit imaginea cerească, acelaşi rol ca Prinţul însuşi, imagine pămînteană, faţă de veşmîntul de lumină, imaginea sa cerească. Această interpretare nu ne scoate deci din incoerenţă.

*CONCLUZIE*. Cîntul mărgăritarului şi simbolurile sale se explică în mod perfect — după părerea noastră — luînd ca punct de plecare exegeza povestirii paradisului pe care o atestă documentele de la Nag Hammâdi şi pe care o presupune episodul drumului spre Emaus, exegeză pe care o considerăm la originea mişcării gnostice, din care va rezulta creştinismul prin reiudaizare.

Prinţul este un suflet mîntuit care îşi povesteşte istoria.

Tema veşmintelor cereşti a fost închipuită plecînd de la nuditatea lui Adam şi Eva, iar tema veşmintelor de noroi, plecînd de la corpurile lor modelate din ţărînă.

Mărgăritarul este pîinea euharistică prin

mijlocirea căreia salvatorul omenirii a pus la îndemîna oamenilor din toate timpurile fructul arborelui paradisului, care deschide ochii și dă cunoașterea mîntuirii lor.

Scrisoarea este *kerygma*, care readuce în memoria celor care o au gravată în inimă făgăduința divină de reîntoarcere în ceruri, și le arată calea.

Pasajele despre legătura plină de pietre prețioase, despre tînărul de același neam, despre ofranda *mărgăritarului* — în contradicție cu contextul lor imediat și cu interpretarea de ansamblu —, se cuvine să fie considerate ca glose destinate să reinterpreteze poemul.

*(Traducerea textului din limba franceză de SANDA OROVEANU)*

# CREȘTINISMUL ȘI SIMBOLUL CRUCII
## — Însemnări critice —

DE

GEORGES ORY (Franța)

Pentru cercetătorul istoriei religiilor este bine cunoscut faptul că, la începutul erei noastre, termenii *cruce* și *crucificare* aveau sensuri multiple. Unii aveau în vedere crucificarea romană, alții, crucificarea iudaică, în timp ce pentru alții aceste cuvinte evocau un sacrificiu divin sau un mit ceresc.

Nu exista pe atunci un cuvînt special pentru a desemna crucea ca instrument de supliciu. Cuvîntul grec *stauros* putea semnifica fie un stîlp, fie o cruce, fie locul unui sacrificiu. Lucian se servește de acest cuvînt vorbind despre Prometeu înlănțuit pe munții Caucaz.

Iudeii nu aveau decît cuvîntul *lemn* pentru a desemna crucea: cuvîntul latin *crux* se aplica atît lemnului în care erau trași în țeapă condamnații, cît și spînzurătorii de care erau atîrnați; un poet latin numește *crux* stînca de care era prins Andromede.

Nimic nu ne permite, deci, să *afirmăm a priori* că Iisus a fost spînzurat, țintuit sau expus pe o cruce în sensul pe care îl dăm noi astăzi acestui cuvînt.

Crucea era, în plus, o emblemă religioasă, un obiect și un semn simbolic mult înainte de apariția creștinismului.

### *Crucea, în sens metaforic*

Crucea și crucificarea erau locuri comune în literatura antică, termeni de comparație. În acest sens Seneca scria: „Afirmați că nimeni nu realizează ceea ce profesează și nu trăiește conform cuvintelor sale; ce este de mirare aici cînd ele exprimă un ideal curajos, elevat superior tuturor vicisitudinilor umane? Deși se străduiesc să se desprindă de crucea în care fiecare dintre voi își bate propriile cuie, duși la supliciu ei nu atîrnă, totuși, decît de o spînzurătoare; privindu-vă voi înșivă, vă veți simți, dimpotrivă, rupți de tot atîtea cruci ca și semenii voștri. S-ar putea crede că sînteți liberi de aceste cazne, dacă *unii dintre voi, din înaltul crucii lor, nu ar* scuipa pe cei ce îi privesc" *(Vita beata)*.

Incontestabil, acest pasaj este metaforic și nimeni nu s-a gîndit, vreodată, să vadă în el vreo aluzie la evenimente reale.

La fel, cînd apostolul Pavel afirmă: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și eu nu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Epistola către Galateni*, II, 20), nu vrea să spună prin aceasta că a fost, în fapt, răstignit pe o cruce de lemn împreună cu Hristos; crucificarea sa e spirituală. În același sens vorbește și despre crucificarea lumii: „Iar mie, să nu-mi fie a mă lăuda, decît numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume!" (*Epistola către Galateni*, VI, 14).

Pavel vorbește același limbaj ca și Seneca, dar merge mai departe; pentru el lumea întreagă este crucificată. Crucea sa nu este deci instrumentul unui supliciu real; ea nu mai este o spînzurătoare, ci o cruce a gloriei.

Pavel nu face nici o aluzie la vreun proces sau la vreun supliciu; el nu cunoaște nici unul din personajele care apar în povestirea despre patimile lui Hristos; nici în corespondența sa apocrifă cu Seneca nu e vorba de mai mult; era totuși un bun subiect de meditație între ei.

*Crucea amuletă*

Paralel, evangheliile au păstrat și urma unei alte cruci decît spînzurătoarea. În *Evanghelia după Matei* (X, 38, XVI, 24) și în cea după *Marcu* (VIII, 34), Iisus spune ucenicilor săi: „Oricine voiește să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze mie". Aceeași idee o reia și *Evanghelia după Luca*.

Aceste texte atestă faptul că crucea despre care este vorba exista înainte de moartea lui Iisus, că ea era emblema sa, semnul de raliere a adepților săi, simbolul pe care ei trebuiau să-l poarte zilnic; această cruce nu era cea a morții sale, ci a vieții sale și nici unul dintre acești purtători de cruce „zi de zi" nu era crucificat propriu-zis.

Ei purtau, deci, asupra lor o cruce. Era o mică cruce de lemn, sau o bijuterie în formă de cruce, sau un inel gravat sau un tatuaj? Trebuie să ne limităm la supoziții, căci lipsesc mărturii anterioare celui de-al III-lea secol, deoarece — desigur — această cruce era ascunsă de privirile profane. Totuși, păginii ajung să-și dea seama și îi acuză pe creștini de idolatrie. Aceștia le răspund într-un mod care nu ne pare prea convingător. Astfel, Minucius Felix scria în al său *Octavius*: „Noi nu adorăm crucea, *dar*... voi care vă închinați la zei de lemn, poate adorați *și voi* cruci de lemn ca făcînd parte din zeii voștri". Iar Tertullian, în *Apologeticum*, arată: „Cînd se dă cinstire unei bucăți de lemn oarecare, nu interesează înfățișarea, cînd calitatea materiei este aceeași; nu interesează forma, cînd ea este însuși corpul zeului... Orice bucată de lemn tare, care este înfipt în pămînt într-o așezare oarecare, alcătuiește o parte din cruce" [1].

Aceste cruci, obiecte de adorație, nu reprezentau nici pentru creștini, nici pentru păgîni, un instrument de supliciu; ele onorau o divinitate și erau un fel de garanție a nemuririi, un talisman.

*Semnul crucii*

După spusele lui Tertullian (*De corona milit*, XIII), creștinii făceau semnul crucii în toate împrejurările de viață, chiar și în cele mai puțin importante: la scularea din pat, atunci cînd începeau să se îmbrace, cînd ieșeau din casă sau reveneau acasă, la începutul băii și al mesei etc. Ei făceau semnul crucii și deasupra alimentelor, dar și asupra gurii atunci cînd strănutau, precum și deasupra animalelor domestice.

Rezultă de aici că acest semn nu amintea cu nimic răstignirea lui Iisus Hristos, dar era un gest magic destinat să implore destinul.

[1] *Tertulliani Apologeticum*, trad. de Eliodor Constantinescu, Râmnicul Vâlcii, 1930, p. 100—101.

Așa cum sublinia Adolphe Dupront, profesor la Sorbona: „E sigur că dacă crucea patimilor este cea a lamentărilor noastre moderne, în secolele trecute crucea era mai cu seamă crucea gloriei". În același sens, teologul R. P. Daniélou preciza: „Putem considera ca sigur că semnul crucii, de care erau marcați primii creștini, desemna pentru ei numele Domnului, adică Cuvîntul, și semnifica faptul că îi erau consacrați... Semnul crucii a apărut, la origine, nu ca o aluzie la patimile lui Hristos, ci ca o desemnare a gloriei sale divine... Cele patru brațe ale crucii apăreau ca simbolul cosmic al acestei acțiuni de mîntuire".

Revenind ulterior asupra acestei teme (*Théol. du jud.-christ.*) R. P. Daniélou menționează: „Devine evident faptul că crucea despre care e vorba nu este imaginea lui Hristos care suferă, ci crucea glorioasă care îl va preceda pe Hristos la a doua sa venire în lume. Asceza creștină ulterioară este cea care va modifica această semnificație a crucii, văzînd în ea un memento al patimilor și nu o profeție".

Cîți creștini nu cred și astăzi că crucea lui Hristos este o mărturie a răstignirii sale! Cîți ar admite că ea o desminte.

*Apariția tîrzie a crucifixului*

Așa cum arată numeroase texte creștine*, multă vreme *crucea greacă* (cu patru brațe egale), emblema triumfului și a luminii, a fost singura reprezentată. *Crucea latină* (cu axul orizontal mai scurt decît cel vertical) nu apare în catacombe decît în secolul al V-lea. S-ar părea că creștinismul și-a adaptat credințele unui cult păgîn al crucii; acest cult luase o asemenea extindere, încît o lege a lui Teodosie și a lui Valentinian III (*Cod. Justin.*, I, I, Tit. 7) interzicea sub pedepsele cele mai grele să se picteze, sculpteze sau graveze crucea pe pavajul templelor.

* Ciril al Ierusalimului ar fi scris primul (în *Catehezele* sale), în 347, despre „acest lemn sfînt al crucii, pe care îl vedem și azi în mijlocul nostru, și ale cărui fragmente sînt răspîndite în tot universul", dar faptul este de mirare. Eusebiu, mort în 338, și care a făcut lungi descrieri ale bazilicelor lui Constantin și ale Sfîntului Mormînt, nu vorbește deloc despre cruce. Pe la anul 385, pelerinul Silvia vorbește despre descoperirea crucii; în anii care urmează această descoperire e atribuită împărătesei Elena care s-ar fi dus la locurile sfinte la sfîrșitul anului 326. În 496, papa Gelasie înscrie povestirea *Descoperirea Crucii* de sfînta Elena în *Indexul* său de cărți interzise, dar această lectură nu era interzisă decît în public.

Această interdicție a fost confirmată de Conciliul de la Constantinopol din 692, pentru a se evita ca „picioarele trecătorilor să profaneze trofeul victoriei noastre" (al 73-lea canon).

Astfel, la sfîrșitul secolului al VII-lea, crucea nu era încă reprezentarea unui supliciu. Totodată, același Conciliu recomanda, în al 82-lea canon al său, de a nu-l mai reprezenta pe Hristos sub forma unui miel, ci „sub forma omenească".

Crucifixul nu apare în arta creștină înainte de sfîrșitul secolului al VI-lea. Și încă nu era vorba de un zeu supus supliciului. Hristos este înfățișat viu, cu ochii mari deschiși, „el este nu numai viu, ci trumfător; în locul coroanei de spini el poartă diadema regală... el stă pe lemnul infamiei cu aceeași majestate ca și pe un tron" [2].

Abia începînd cu secolul al XI-lea Hristos va fi înfățișat mort, și numai din secolul următor va apărea pe portalul unor biserici răstignit pe cruce.

S-a încercat, pentru explicarea apariției tîrzii a crucii supliciului în arta creștină, să se vorbească despre repulsia pe care ar fi resimțit-o credincioșii în fața reprezentării morții divinității lor; lucrul nu e imposibil în cazul unora dintre ei, dar nu e de conceput pentru mulțimea de creștini, mai ales cînd cunoaștem voga crucifixului și a „răstignirilor" din ultimile douăsprezece secole și cînd ne amintim de nașterea și răspîndirea cultului inimii lui Iisus și de succesul imaginilor reprezentînd această inimă sîngerîndă.

*Crucea lui Constantin*

Istoria faimosului stindard imperial roman al lui Constantin nu este, de fapt, decît o legendă creștină. Constantin era mult mai aproape de hermetiști decît de creștini. În rugăciunea pe care o alcătuiește în 313, Dumnezeu este Tatăl Universului, cerul este zeul vizibil, soarele este demiurgul inferior Tatălui. Dacă va prefera vechilor culte pe cel al soarelui, faptul se datorește — se spune — împrejurării că, în primăvara anului 310, pe cînd vizita un templu al lui Apollo, acest zeu i s-ar fi înfățișat și i-ar fi oferit două coroane de laur împodobite cu un semn misterios care a fost interpretat ca promisiunea a treizeci de ani de domnie.

Ce era acest semn care putea reprezenta *tria decennia*, trei decenii? Era, oare, acest semn asemănător emblemei pe care a putut-o vedea în Galia, pe un altar al eduenilor? Un ciocan de lemn cu două capete înconjurat de o coroană nu putea, oare, semnifica un T, inițiala cifrei trei? Monezile ulterioare anului 310 reprezintă adesea, pe fondul unui altar, o coroană care înconjoară crucea în T, sau crucea cu brațe egale sau o stea cu opt colțuri (un X și un ± suprapuși).

Fără îndoială, acest semn are ca bază un T grecesc și un X, două forme de cruce juxtapuse, și era emblema soarelui. Împăratul considera soarele ca fondator al dinastiei claudiene căreia i se atașa și el, înscriindu-și pe monezi profilul său peste imaginea soarelui. Cînd a pornit războiul împotriva lui Maxențiu, în 312, Constantin nu era protector al creștinilor; el opunea adversarului său, care practica magia, un semn magic ce trebuia să-i asigure victoria.

Imaginea stindardului imperial *(labarum)* nu apare decît după 326, ceea ce ne poate face să ne îndoim, în privința creării lui în timpul bătăliei. Mai întîi, Eusebiu și Lactanțiu descriu acest simbol ca un „semn nemaipomenit", dar curînd i se va atribui o semnificație creștină.

Nu vom reține din acest episod decît două aspecte: 1. *Labarum* era, probabil, un semn solar al victoriei; 2. Conversiunea lui Constantin a fost mai tîrzie decît pretinsa legendă creștină, putînd fi situată pe la 326 sau ulterior; dacă, potrivit legendei, el a fost botezat, aceasta s-a întîmplat, probabil, la moartea lui.

*Crucea lui Platon*

În dialogul *Timaios*, Platon prezintă sufletul universal, mediator între divinitate și lume, sub forma unei cruci înclinate care se întinde de la cer pînă la pămînt *.

Această cruce este asemenea literei grecești *Chi*, adică X. Cele două linii întretăiate ale acestei litere așezate pe sfera lumii se curbează prelungindu-se și se întîlnesc într-un punct opus primei lor intersectări. Ele formează, astfel, două cercuri care, rotindu-se, desenează sfera cerească dublă sau sufletul lumii (*Timaios*, 36/*b*). Acest suflet al lumii, zămislit de divinitate, este fiul ei; anterior lumii, el este viul-model, și viul-etern în

[2] Louis Réan, *Iconographie de l'art chrétien*.

* Din cea mai îndepărtată antichitate, crucea reprezenta universul, punctele cardinale, cerul, soarele. Era un simbol al sectelor religioase și inspira oamenilor diferite atitudini și mituri.

raport cu care omul cu brațele întinse nu este decît o imagine palidă.

Acest X cosmic s-a constituit prin creștere pe ecliptica sferei planetelor și a sferei corpurilor fixe; această cruce marchează limita dintre lumea planetară și cerul stelelor.

Iustin știa aceasta. Potrivit primei sale *Apologii*, acest *Chi* sau X semnifica Primul Principiu sau Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a sfintei Trinități. După Porfir, Proclus atestă (în *Timoeum* III, 216) că neoplatonicienii reprezentau sufletul lumii printr-o cruce greacă înscrisă într-un cerc, cercul reprezentînd cosmosul, iar crucea difuziunea sufletului lumii în cele patru colțuri ale cerului sau în cele patru elemente. Pentru Proclus, omul era un suflet care se servește de un corp.

Iustin scria: „Platon... spune despre Fiul lui Dumnezeu că Dumnezeu l-a desfășurat în uuivers sub forma unui X... El n-a văzut că acest semn era o cruce; el a crezut că era un X și a zis că virtutea, după prima divinitate, s-a extins ca un X în univers". Nu are importanță faptul că Iustin și alți creștini l-au comentat greșit pe Platon. De primă importanță este faptul că ei recunosc că Fiul lui Dumnezeu era o figură cosmică și că Platon susținuse aceasta.

În sfîrșit, Platon ne explică în *Politica* (269): „Acest univers al nostru, divinitatea fie îl asistă în mersul său... fie îl abandonează lui însuși, odată ce mișcările de revoluție au atins măsura timpului fixat pentru lume; atunci acest univers vizibil începe să-și întoarcă cursa în direcție opusă, prin propria sa mișcare, căci el este o ființă înzestrată cu gîndire... Nu divinitatea e cea care îi imprimă... revoluții duble și contrarii, nu sînt două divinități opuse...fie e călăuzit în mișcarea sa de o cauză divină și primește un nou aflux de viață și recapătă de la demiurg o nemurire reînnoită, fie, îndată ce aceasta l-a abandonat, merge datorită impulsului său propriu". Astfel, atunci cînd zeul-călăuză părăsește cîrma și se retrage în turnul său de pază (272/5 și *Timaios* 42/5), lumea e pradă fatalității și impulsului său natural și apar dezordini; dar atunci divinitatea reia conducerea lumii pentru a împiedica disoluția ei totală.

Durata fiecărei rotații este, aici, de șase luni; ea corespunde celor șase faze ale timpului stabilite de Clement din Alexandria, celor două perioade de șase mii de ani ale etruscilor, marelui an de șase sute de ani al ndienilor și al brahmanilor. Pentru magii din apus, durata lumii era de douăsprezece mii de ani*.

*Crucea gnosticilor*

O apropiere se impune între acest suflet al lumii și Iisus-ul salvator al gnosticilor. După *Pistis Sophia* (cap. 14 și 15) Iisus vorbea astfel: „... cît privește Destinul *(heirmarmene)* și sfera peste care el domnește, *am rotit-o* și am făcut astfel că timp de șase luni amîndoi se mișcă și își exercită influența spre stînga și alte șase luni privesc și își exercită influența spre dreapta. Or, pe baza rînduielii primului comandament și a primului mister, Jeu, păzitorul luminii, îi așezase în așa fel încît *tot timpul* priveau și își

---

* Atingem aici un subiect care depășește cadrul acestei lucrări: teoria ciclurilor, a eternei reînceperi a lucrurilor la capătul anumitor perioade. În secolul al II-lea î.e.n., Sibylla cunoștea un *Mare An*, alcătuit din zece mari luni, fiecare cu o durată de un secol.

Arthur Drews scrie *(Le mythe de Jésus)*: „Ordinea în care se succed povestirile evanghelice este copiată de pe bolta înstelată sau mai curînd de pe sferele concentrice care reprezintă mișcarea aștrilor și care furnizează evangheliei modul de dispunere al povestirilor izolate care circulau despre Iisus. Mersul soarelui în jurul zodiacului (în ebraică: *galil)* oferă evangheliei itinerarul peregrinărilor lui Iisus prin Galileea, cu șederea la Ierusalim, iar faptele și vorbele lui Iisus sînt clasate după subiectele furnizate de cele douăsprezece semne ale zodiacului și de constelațiile care corespund dedesubtul și deasupra eclipticii care se ridică, se culcă și culminează cu aceste semne. Același principiu al mitologiei astrale se află la originea miturilor despre numeroși alți zei și eroi antici, mai ales salvatori divini care mor și înviază, așa cum am văzut deja în legătură cu Iisus-Iosua care reprezintă inițial soarele în triumful și moartea revoluției sale anuale. Soarele moare la crucea autumnală (punct de intersecție al eclipticii cu ecuatorul ceresc) în semnul Balanței (al judecății), este condamnat la moarte la echinoxul de toamnă și înviază la echinoxul de primăvară (semnul Berbecului sau al Mielului), înălțat pe crucea vernală (de primăvară): din combinarea acestor două evenimente anuale a apărut întreaga istorie a răstignirii și a învierii Mîntuitorului creștin, întreaga mistică a crucii, fără să fie necesar să căutăm crucea în nu știu care fapt istoric".

exercitau influența lor numai *spre stînga*"* Aflăm astfel, că Iisus acționa asupra axei lumii, asupra crucii cerești; el avea cîrma; era un fel de uriaș care punea în mișcare lumea, era demiurgul lui Platon încreștinat. Căci dualismul lui Platon nu făcea decît să opună lumea materiei lumii însuflețite, fără să presupună doi zei antagonici. Cosmosul era animat de o mișcare în mod natural dezordonată, dar divinitatea veghea asupra lui și îi corecta mersul grație demiurgului sau zeului cîrmaci.

Potrivit sistemului gnostic din *Pistis Sophia*, lumea își urma drumul spre stînga, dar Iisus a hotărît ca, în timpul unei jumătăți de ciclu, Cosmosul să-și urmeze cursul spre stînga. Durata lumii se împărțea între Bine și Rău (sau absența Binelui). Totul era repus în discuție după fiecare perioadă de șase mii de ani.

*Pistis Sophia* preciza, de asemenea, că stăpînul domeniului „miinii drepte" era Jeu; fără a detalia această chestiune, precizăm doar că acest Jeu era îngerul luminii, primul Presbiter, Omul primordial; el era tatăl lui Savaot, din care deriva Hristos, care îl considera pe Jeu ca tatăl tatălui său. Exista o *Carte a lui Jeu* atribuită lui Enoch și care conținea misterele ce i-au fost revelate sub pomul cunoașterii și pomul vieții, ceea ce explică probabil aluzia la măslin făcută de Iisus în discuția cu Natanael, care, dealtfel, după *Evanghelia lui Barthelemy* era un înger. În *Evanghelia după Ioan*, la întrebarea lui Natanael, „de unde mă cunoști?" Iisus îi răspunde: „Mai înainte de a te chema Filip, te-am văzut cînd erai sub smochin. Răspunsu-i-a Natanael: Rabi, tu ești Fiul lui Dumnezeu, tu ești regele lui Israel. Răspuns-a Iisus și i-a zis: Pentru că ți-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi? Mai mari decît acestea vei vedea" (I, 48—50).

Această digresiune terminată, rămîne fapt de necontestat că anumite secte creștine cunoșteau crucea cosmică, cîrma sau carul glorios al lui Iisus. Această cruce a victoriei, a luminii, a salvării era celebră; pe ea o întîlnim în catacombe și o cîntau Părinții bisericii.

*Crucea «fîntului Pavel*

Cînd citim epistolele lui Pavel, observăm că termenul *cruce* îmbracă semnificații diferite, ceea ce nu e de mirare, deoarece acest cuvînt (în grec. *stauros*) avea concomitent sensul de bulumac, stîlp pentru spînzurat sau pentru expunerea trupului, cruce de supliciu, cruce cosmică sau solară, și că Pavel întrebuința termenul pentru a desemna puterea lui Dumnezeu.

Totuși, în evasitotalitatea cazurilor în care cuvîntul *cruce* apare în epistolele lui Pavel, nu e vorba de crucea supliciului. Uneori putem avea îndoieli asupra gîndului celui care a scris, dar un examen atent al contextului în care se află termenul ne permite să înțelegem despre ce este vorba.

*Crucea supliciului?*

În *Epistola întîi către Corinteni*, Pavel declară că nu vrea să-l cunoască decît pe Hristos cel răstignit: „Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decît pe Iisus Hristos, și pe acesta răstignit" (II, 2). Ce înțelege el prin aceasta? Ne spune în continuare, precizînd că propovăduiește „nu înțelepciunea acestui veac", ci „înțelepciunea lui Dumnezeu în taină", pe cea ascunsă, pe care „nici unul dintre stăpînitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" (II, 6—8). „Stăpînitorii acestui veac" (în altă traducere: „Prinții acestei lumi") sînt demonii planetari; oamenii nu-l puteau răstigni pe Dumnezeu, doar „arhonții" cerești i se puteau opune. Aceste ființe supranaturale și aeriene care aveau drept căpetenie pe „Stăpînitorul puterilor văzduhului" (*Epist. către Efeseni* II, 2), în altă traducere, pe „Prințul aerului", și care sălășluiau în spațiile cerești („căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sîngelui, ci împotriva... *duhurilor răutății, răspîndite în văzduhuri*" (*Ibidem*, VI, 12, subl. ns.), Pavel le cunoaștea și avea de gînd să le învingă pentru a merge la întîlnirea cu Domnul „în văzduh" (*Epistola întîi către Tesalomiceni*, IV, 16—17, subl. ns.)**. Textul are deci în vedere o răstignire divină și cosmică, nu una care ar fi avut loc pe pămînt.

În *Epistola către Galateni*, citim: „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii, *făcîndu-se pentru noi blestem*; pentru că scris este: Blestemat este tot cel spînzurat pe lemn" (III, 13)***. Or, nu răscumperi pe nimeni de un blestem, riscînd tu însuți un alt blestem. Pe de altă parte, de ce fel de blestem i-a răscumpărat Hristos pe oameni?

---

* *Pistis Sophia* adaugă că Iisus, spunînd acestea „și-a adunat ucenicii s-a îndreptat spre cele *patru colțuri ale lumii* (ceea ce amintește crucea), a pronunțat marele nume deasupra capetelor lor, i-a binecuvîntat și *a suflat* peste ochii lor". Nu e indiferent de apropiat acest pasaj de versetul din *Evanghelia după Ioan* (XX, 22) în care Iisus înviat *suflă* peste ucenici: „Și zicînd aceasta, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh sfînt".

** La fel, Apuleus din Madaur, pe la 170, vorbește în scrierea sa *De Deo Socratis* despre demonii din văzduh, intermediari între zei și oameni.

*** Această inserție în textul paulian voia să dovedească, probabil, că Iisus a fost un om, dar că a fost blestemat prin spînzurarea sa și, deci, nu mai putea fi luat drept Mesia.

Potrivit aceleiași epistole, de blestemul care se abătea asupra celor care practicau Legea iudaică. Or, aflăm că Legea „a fost adăugată pentru călcările de lege, pînă cînd era să vină Urmașul, Căruia i s-a dat făgăduința, și a fost rînduită prin îngeri, în mîna unui Mijlocitor... Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos" (III, 19, 23, 24, 25, 26). Nu se spune că Iisus ar fi fost cu adevărat răstignit; aluzia se referă la o spînzurare de un lemn, nu la crucificarea romană. Ansamblul acestui pasaj este, dealtfel, absolut contrar teologiei pauliene a crucii și o putem considera ca o intercalare făcută de un corector care nu avea ideile bine orînduite. Oricum, acest al 13-lea verset este foarte departe de sensul care se încearcă să i se atribuie.

În *Epistola către Filipeni* aflăm că Iisus Hristos „s-a deșertat pe Sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflîndu-se ca un om, s-a smerit pe Sine ascultător făcîndu-se pînă la moarte — și încă *moarte de cruce*" (II, 7, 8 — subl. ns.).

Ne întrebăm încă o dată despre ce fel de cruce este vorba. Nu găsim nicăieri în *Noul Testament* un singur rînd care să ne spună că Dumnezeu ar fi dat Fiului său ordin să moară pentru vreun motiv oarecare. Ne aflăm în fața unui mister liturgic care a devenit de neînțeles. S-a presupus că expresia „moartea pe cruce" ar fi fost introdusă în text în scopuri teologice; lucrul este posibil, dar ceea ce putem afirma este că versetele 7 și 8 din *Epistola către Filipeni* fac parte dintr-un imn care a fost introdus în epistolă și care cuprinde versetele **6—11** inclusiv; acest imn, ritmat, este de inspirație iudeo-creștină. În plus, s-a descoperit că această epistolă era alcătuită din trei scrisori, la început separate, și cărora li se pot preciza limitele: prima cuprindea versetele IV, 10—22 sau 23, a doua de la I, 1 la III, 1, plus cîteva versete din cap. IV, a treia de la III/2—IV 19. Să nu ne mirăm, deci, dacă epistola include contradicții și dacă aluziile sale mistice nu sînt de ordin istoric.

Cele trei texte pe care le-am cercetat sînt, de fapt, incapabile să stabilească dacă Pavel a crezut în crucificarea romană a unui om Iisus.

*Crucea cerească*

Să examinăm acum pasajele care par să susțină teza contrară; ele sînt mai numeroase și mai convingătoare.

Pavel atribuie crucii un alt înțeles decît acei oameni care „zicînd că sînt înțelepți, au ajuns nebuni, și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios într-o asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al tîrîtoarelor" (*Epistola către Romani*, I, 22, 23). El știa că „stăpînitorii acestei lumi n-au cunoscut înțelepciunea lui Dumnezeu" și din pricina acestei ignoranțe l-au răstignit pe Domnul Slavei, ceea ce — cum am văzut — ne duce în spațiile cerești. Greșeala acestor stăpînitori și puternici provoacă înfrîngerea lor, iar Hristos îi dezvăluie în fața întregii lumi „biruind asupra lor prin cruce", ducîndu-i prinși în urma carului său triumfal (*Epistola către Coloseni*, II, 15).

Cine ar îndrăzni să susțină că e vorba de atîrnarea pe lemn a unui Hristos învins sau de Ponțiu Pilat și Irod sau de o scenă istorică? Imaginea este aceea a unui Hristos care conduce carul soarelui și domnește asupra lumii după ce a supus Puterile Răului. Ideea este apropiată de aceea (întîlnită, deja) a unui Iisus care-i obligă pe arhonții cosmici să întoarcă lumea spre dreapta sub impulsul crucii sale devenită cîrmă.

Pavel nu scapă nici un prilej să se glorifice și să se „răstignească" împreună cu lumea, pe această cruce cosmică a cărei „lărgime și lungime și adîncime și înălțime" o laudă (*Epistola către Efeseni*, III, 18). Or, aceste calități nu sînt cele ale unei cruci de supliciu, ci aparțin crucii luminii și dragostei pe care iudeo-creștinii nu au înțeles-o.

*„Scandalul" crucii*

Ni se poate prezenta următoarea obiecție: Dacă Iisus Hristos nu a fost un om crucificat, de ce ni se vorbește (și Pavel este primul) despre *scandalul* (sminteala) *crucii*? Acest scandal (sminteală) ar fi constat în faptul de a-l fi dat pierzării, de a-l fi transformat apoi în divinitate, de a lua crucea infamiei drept o cruce a victoriei? Oricum, această „sminteală" ar fi putut fi, oare, subliniată, dacă n-ar fi avut o bază istorică?

Astfel formulată, merită să ne oprim un moment asupra acestei obiecții.

Mai întîi, ce anume provoacă scandalul („sminteala") și despre ce este vorba?

Dacă trebuie să-i dăm crezare, Pavel este adversarul oricărei sminteli, atît la evrei și greci, cît și împotriva Bisericii, a fraților, a doctrinei: „Și vă îndemn, fraților, să vă păziți de cei ce fac dezbinări și sminteli împotriva învățăturii pe care ați primit-o. Depărtați-vă de ei" (*Epist. către Romani*, XVI, 17).

Și apostolul ne explică situația: „... noi *propovăduim* pe Hristos cel răstignit: pentru Iudei, *sminteală*; pentru păgîni, nebunie. Dar pentru cei chemați, și Iudei și Elini: pe Hristos, *puterea* lui Dumnezeu și *înțelepciunea* lui Dumnezeu" (*Întîia epistolă către Corinteni*, I, 19—24, subl. ns.). Cel care a redactat acest pasaj arată clar că semnificația crucii nu era aceeași pentru toți, și că Pavel se înfurie pe acei nebuni care transformă slava cerească în imagini muritoare: „Pentru că, cunoscînd pe Dumnezeu nu l-a slăvit ca pe Dumnezeu... zicînd că sînt înțelepți, au ajuns

nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu întru asemănarea omului" și a animalelor (*Epistola către Romani*, I, 21—23).

Aflăm, de aici, că evanghelizarea creștină se izbea de neînțelegerea mediilor iudaice și grecești. Pavel își bate joc de falsa înțelepciune a oamenilor care refuză adevărul *său* religios; cînd utilizează modul curent de exprimare al oamenilor, adică „înțelepciunea" limbii lor, ei înțeleg cuvintele greșit; ei nu ajung la adevărata semnificație a crucii și a răstignirii; drama teologică a creștinilor nu-i atinge, rămîne pentru ei literă moartă, inutilă și zadarnică. Evreii și păgînii văd o execuție capitală acolo unde e vorba despre un rit al mîntuirii și consideră drept nebunie sau sminteală propovăduirea crucii care, pentru Pavel și pentru credincioși, este un mesaj divin încărcat de putere salvatoare și de speranță.

Dar pentru Pavel, scandalul (sminteala) crucii nu este decît vulgarizarea în evenimente umane a misterului crucii. Apostolul e indignat de slăbiciunea galatenilor: „O, Galateni fără de minte, cine v-a ademenit pe voi, să nu vă plecați adevărului — pe voi, în ochii cărora a fost zugrăvit Iisus Hristos răstignit?" (*Epistola către Galateni*, III, 1). Iar în versetul 3, Pavel exclamă: „Atît de fără minte sînteți? După ce ați început în Duh, căutați acum desăvîrșirea în trup"?. Astfel, nu numai că galatenilor li se propovăduise înainte o reprezentare a răstignirii, dar li se oferise și o semnificație a ei. Or, nu este vorba de un asemenea spectacol lamentabil, și Pavel glorifică crucea cosmică a lui Hristos (*Idem*, VI, 14).

În *Epistola către Filipeni*, citim: „Căci mulți, despre care v-am vorbit adeseori, iar acum vă spun și plîngînd, se poartă ca *dușmani ai crucii lui Hristos*... mărirea lor este întru rușinea lor, ca unii care au în gînd cele pămîntești" (III, 18—19); textul lasă să se subînțeleagă că aceștia se înșeală în privința crucii, materializînd o reprezentare simbolică sau mitică destinată să le sugereze — precum în mistere — o învățătură pe care vorbirea obișnuită este incapabilă să o exprime. Trebuie să fi primit harul și să ai urechea fină pentru a ajunge la această înțelepciune a celor aleși.

În orice caz, Hristos al lui Pavel exista înaintea Universului: „El este mai înainte decît toate și toate prin El sînt așezate" (*Epistola către Coloseni*, I, 17). Unele formulări care fac aluzie la reconcilierea sa cu Universul prin mijlocirea crucii au un sens spiritual. Vom constata lesne că „sîngele crucii sale" sugerează un rit de sacrificiu asemănător cu cel al „morții" zeului Attis. Iar dacă Hristos a „pironit pe cruce" Legea iudaică (*Epistola către Coloseni*, II, 14), n-a făcut-o pironindu-se și pe sine însuși.

În urma acestor observații, apare limpede — după părerea noastră — că „scandalul (sminteala) crucii" nu poate servi ca dovadă a răstignirii istorice a unui om numit Iisus; e vorba doar de consecința unei false interpretări a unui mit, a unui rit de către iudei sau păgîni, care s-au aflat înaintea aspectului său exterior fără a cunoaște sau a accepta semnificația sa profundă. Scandalul a avut loc între ei și creștinii lui Pavel, și unii și alții apreciind drept nebunie credința adversarilor lor și drept înțelepciune credința proprie.

Acest „scandal" îl putem considera ca relativ și secundar cînd citim în *Epistola către Galateni* că e suficientă ralierea la circumciziune pentru a evita orice persecuție pentru crucea lui Hristos: „Dar eu, fraților, dacă propovăduiesc încă tăierea împrejur, pentru ce mai sînt prigonit? Deci, sminteala crucii a încetat!" (V, 11). Nu se vede foarte clar astăzi în ce fel ritul iudeu putea face să dispară confruntarea în legătură cu semnificația crucii, dar concluzia la care duc aceste pasaje ale *Epistolei către Galateni* este limpede: discuția s-ar potoli dacă creștinii ar accepta ritul mozaic; nu s-a întîmplat așa ceva, dar, tot respingînd circumcizia, creștinii au ajuns să uite ei înșiși învățătura lui Pavel și să admită eroarea istorică a „scandalului crucii" rezultată din polemica angajată de unii iudei.

*Crucea universală*

Mulți creștini cunoșteau această cruce. În *Faptele apocrife ale lui Andrei*, îl vedem pe acesta adresîndu-se astfel crucii: „O, cruce, îți cunosc misterul în numele căruia ai fost orînduită. Tu atingi cerul pentru a arăta *Logosul* care vine. Tu te întinzi spre dreapta și spre stînga pentru a alunga îngrozitoarea putere dușmană și a pune în ordine lumea. Te-ai afundat în pămînt pentru a-l lega de cer".

În *Martiriul lui Andrei* citim: „O, cruce, care ții în frîu sfera mobilă a lumii", expresie confirmată de Hippolit într-un pasaj despre ucenicii lui Marcu: „Al optulea cer a fost suprapus sferei planetare pentru a frîna mișcarea sa rapidă... De asemenea, el este imaginea lui *Horos*" (VI, 4). Astfel, *Stauros* (crucea) este identificat cu *Horos* și cu *X*-ul lui Platon, cum bine știa Clement din Alexandria: „Să avem ca limită *(oros)* crucea *(stauros)* a Domnului" (*Ped.*, III, 12).

În *extrasele din Theodot*, ideea se confirmă: „Crucea este semnul limitei în *Pleromă*. De aceea, Iisus, purtînd cu acest semn semințele pe umerii săi le-a introdus în *Pleromă*. Căci Iisus este numit umerii seminței și Hristos este capul. Dar (psihicii) nu cunosc virtutea semnului".

Irineu celebra această cruce: „Ea... este *Logosul*... și de aceea cuprinde lumea întreagă, lărgimea și lungimea ei, înălțimea și pro-

funzimea ei. Căci prin *Logosul* lui Dumnezeu toate lucrurile sînt conduse în ordine şi Fiul lui Dumnezeu este răstignit în ele, punîndu-şi pe toate amprenta sa în formă de cruce... El este cel care luminează... cerul, care atinge profunzimile pămîntului, care aşterne întinderile de la răsărit şi pînă la apus şi desfăşoară îndepărtările din nord pînă în sud, chemîndu-l de pretutindeni pe cel ce este gata să-şi recunoască Tatăl" (*Epideixis*, I, 34).

Clement din Alexandria ştia că ,,din Dumnezeu, inima Universului, pornesc întinderi nesfîrşite care se îndreaptă una în sus, alta în jos, una la dreapta, alta la stînga, una înainte, alta înapoi. Îndreptîndu-şi privirea spre aceste şase întinderi, el încheie lumea, el este începutul şi sfîrşitul. În el se termină cele şase faze ale timpului".

Şi Lactanţiu în *Divinae institutiones* (4, 26, 36) scria : ,,Dumnezeu, în suferinţa sa, îşi deschide braţele şi cuprinde cu ele cercul pămîntului".

După Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*, 27), ,,semnul unei cruci de lemn menţine mecanismul cerului, întăreşte temeliile pămîntului, conduce oamenii atîrnaţi de ea spre viaţă".

Ieronim *(Com, in Marcum)* consideră că aspectul crucii era forma lumii în cele patru direcţii ale sale, răsăritul fiind reprezentat de vîrful ei.

Considerăm că aceste menţiuni nu au nevoie de comentarii.

*Crucea vie*

Crucea cosmică, sufletul lumii şi fiul lui Dumnezeu, Inteligenţa şi Puterea, se confundă cu Hristos.

În *Faptele lui Ioan* ni se spune : ,,Hristos mi-a arătat o cruce luminoasă. L-am văzut pe Domnul însuşi pe cruce, neavînd o formă vizibilă, ci numai o voce*. Şi această voce nu era cea cunoscută nouă ; era o voce suavă, dulce şi cu adevărat divină, care îmi spunea : Această cruce de lumină este denumită citeodată prin mine Cuvînt, uneori Inteligenţă, sau mai curînd Iisus sau Hristos, sau Poartă, sau Cale, sau Pîine, sau Sămînţă, sau Înviere, sau Tată, sau Fiu, sau Sf. Duh, sau Adevăr, sau Credinţă, sau Har... Această cruce nu este crucea de lemn... şi nu eu sînt cel de pe această cruce... Am fost luat drept altul decît sînt, nefiind ceea ce eram în mijlocul mulţimii" (99)**.

În *Epistola lui Barnaba* (12/1), Domnul anunţă că ,,lemnul va fi culcat şi aşezat din nou în picioare". Există, deci, o identitate între Iisus şi crucea sa. Simbolul şi realitatea se confundă. Barnaba ajunge să spună că ,,sîngele va picura din lemn" ; el ne aminteşte ritul în care un zeu care suferă era reprezentat de un lemn, mai precis de un arbore, crucea şi lemnul fiind sinonime. Înţelegem acum expresia ,,sîngelui crucii".

*Evanghelia lui Petru* ne înfăţişează crucea ieşind din mormînt şi răspunzînd în locul lui Hristos, adică identificîndu-se cu el sau cu Cuvîntul. În *Apocalipsa lui Petru* această cruce îi precede lui Hristos.

Dumnezeul-fiu legat de crucea lumii a fost considerat un *răstignit permanent* şi numai imitîndu-l se putea obţine victoria asupra duşmanilor săi. În *Oracolele sibiline* (8/250...) aflăm că ,,Moise a imitat crucea atunci cînd şi-a întins mîinile sale sfinte" şi că de asemenea a fost prezis că ,,cineva va cobori din cer, un bărbat de seamă care îşi întinde braţele peste lemnul roditor, cel mai bun dintre evrei, cel care odinioară a oprit soarele". E vorba, evident, despre Iosua, care, după Barnaba (12/20) şi Iustin (*c. Tryph.* 113) era predecesorul lui Iisus. în ceea ce priveşte natura sa omenească. Dealtfel, Barnaba (12/2— 5) crede că ,,Duhul l-a inspirat pe Moise să facă simbolul crucii" şi că ,,altădată, cînd Israel murea, Moise a făcut un simbol al lui Iisus...". Şi Iustin confirmă : ,,Acelaşi semn v-a fost dat prin atitudinea tipică a lui Moise cu mîinile întinse şi prin cel care avea numele lui Iisus (Iosua)" şi ,,poporul a izbîndit nu pentru că Moise s-a rugat astfel, ci pentru că în fruntea luptei era numele lui Iisus care el însuşi reprezenta semnul crucii" (*Dial.* 131 şi 90). Pentru Ciprian, de asemenea, Iosua a putut învinge, datorită lui Moise, prin semnul crucii (*Testimonia*, II, 21).

În a 42-a *Odă a lui Solomon* putem citi : ,,Mi-am întins mîinile şi mi l-am apropiat pe Domnul meu, căci întinderea mîinilor este semnul său".

*Crucea cosmică şi Hristos uriaş*

Dacă Hristos este asimilat crucii cosmice, dacă nu e un om pironit sau spînzurat de o cruce de lemn pe măsura sa, el trebuia să se înfăţişeze pe măsura lumii, adică asemenea unui uriaş.

Asupra acestei chestiuni avem mărturii care concordă.

În *Evanghelia lui Petru*, ca şi în *Faptele lui Petru, ale lui Iacob şi Andrei*, Hristos este înfăţişat ca un uriaş al cărui cap depăşeşte cerurile în timp ce capetele celor doi îngeri care îl însoţesc doar ating cerul.

După *Păstorul* lui Hermas, Fiul lui Dumnezeu apare sub înfăţişarea unui om al slavei, de o statură colosală, înconjurat de şase îngeri şi susţinînd lumea întreagă (*Par.* 9/12).

*Hippolyt* relatează că după *Elkesai*, Fiul lui Dumnezeu era un înger de foarte mari

---

* *Cuvîntul (Logos).*

** Gnosticul care a redactat textul critică credinţa vulgară care a transformat în om un zeu venit în formă omenească.

dimensiuni (mai mult de 160 km înălțime!) însoțit de un înger feminin care era Sf. Duh.

În figurile transmise de arheologia antică, Hristos are adesea o statură superioară personajelor cărora li se adresează.

*Zei salvatori crucificați*

Unii zei au fost considerați ca imagini vii ale crucii. Astfel, Porfir ne-a transmis descrierea făcută de Bardesan zeului creator: sub aspectul unui hermafrodit, Brahma avea în dreapta sa soarele, în stînga luna, iar pe cele două brațe întinse nenumărate genii, natura întreagă, diferitele părți ale lumii.

*Orfeu*

Pentru ceilalți zei, asocierea cu crucea și cu răstignirea este mult mai clară. Muzeul din Berlin păstrează o montură de inel din hematit pe care este reprezentat un om gol, răstignit, avînd deasupra lui șapte stele și o semilună; o inscripție îl desemnează ca fiind Orfeul misterelor bachice. Caracterul cosmic al răstignirii sale e indicat de lună și stele. Orfeu a fost, fără îndoială, zeul salvator al unei secte gnostice precreștine; el apare în catacombe sub trăsăturile Bunului Păstor, îl simbolizează pe Hristos al cărui precursor a fost, în mai mare măsură decît Ioan-Botezătorul.

*Osiris*

După Guignebert (*Probl. de Jesus*, p. 94), în ritualul lui Osiris, brațele întinse ale crucii simbolizează regenerarea mistică și, în cîteva amulete, de arborele crucii lui Osiris sînt fixate brațe omenești.

*Zeul asin*

Zeii crucificați nu erau reprezentați, întotdeauna, sub o formă omenească. *Iao* sau *Ialdabaoth* sau *Sabaoth* (zeul gnosticilor evrei), *Typhon Seth* confundat cu *Iao Abraxas Sabaoth* și cu *Sabazios**, toți îmbrăcau aparența unui asin; or, avem două dovezi despre răstignirea unui zeu-asin.

Prima mărturie este celebră. Este vorba de un *graffito*, desen gravat, găsit în urmă cu un secol pe versantul sud-vestic al Palatinului, și care reprezintă un personaj cu cap de măgar spînzurat de o cruce și adorat de un credincios aflat în rugăciune; desenul este însoțit de următoarea inscripție: „Alexamen își adoră zeul". Nu departe, o altă inscripție, fără desen: „Alexamen credinciosul".

A doua mărturie, mai puțin cunoscută, e furnizată de un crucifix, înalt de șapte centimetri, găsit în 1946 la Montagnana, în Italia. Personajul prins de acest arbore al vieții are capul de măgar.

În afara cercurilor gnostice iudee, această ciudată figură a fost repede considerată ca o caricatură răutăcioasă a lui Iisus-Hristos. Noi nu împărtășim această opinie, care e respinsă de unele date scripturare.

Astfel, în *Facerea* (XLIX, 3—26), în proorocia lui Iacov, se spune că „va veni Împăciuitorul, căruia se vor supune popoarele. Acela își va lega de viță asinul său, de coardă mînzul asinei sale", cuvinte interpretate de exegeții creștini ca semnificînd asocierea asinului cu izbînda lui Hristos. În *Cartea întîi a regilor*, la învestirea lui Saul ca rege, unul din semnele ungerii lui de Domnul însuși este întîlnirea cu doi oameni care îi spun: „S-au găsit asinele după care ai umblat și le-ai căutat..." (X, 2). Herodot menționează că cei mai vechi evrei mergeau la luptă avînd drept cască un cap de măgar. Tacit (*Istorii* V, 2) spune că evreii, suferind de sete în pustiu, ajung la un curs de apă urmărind o turmă de asini, și adaugă că „efigia care salvează evreii de sete este consacrată într-un sanctuar" făcînd aluzie la asin. Pompei, intrînd în Templul din Ierusalim, vede imaginea votivă a unui asin, probabil din aur. Diodor din Sicilia (*Ist.* XXXIV, 1) relatează că Antiohus, pătrunzînd în Templul din Ierusalim, crede că-l recunoaște pe Moise în statuia unui bărbat cu barbă mare așezat pe un asin. În *Lexicul istoric* al lui Suidas (sec. IX), în articolul *Iudas* se spune, după istoricul Democritus, că evreii adorau un cap de asin făcut din aur, căruia îi ofereau, la fiecare trei sau șapte ani, un străin pe care îl tăiau mai întîi în bucăți.

Iosif Flaviu, în *Răspuns lui Appion*, respinge asemenea afirmații, dar el aduce desmințiri numai pentru epoca sa și într-un mod destul de superficial. În vremea sa și mai tîrziu, această legendă — dacă este legendă — persista, ceea ce permite să presupunem că aceste povestiri aveau ca temei mituri sau rituri aparținînd unei sau mai multor secte, mituri și rituri deformate în ceea ce privește semnificația lor de cei din afara respectivelor comunități.

Plinius cel Bătrîn spune că există pe bolta cerească, în zodia cancerului, două mici stele numite asini și, între ele, nebuloasa ieslei. Dacă evangheliile nu știau, tradiția spune că alături de pruncul Iisus, în iesle, era un asin; ele menționează însă că Iisus își face intrarea triumfală în Ierusalim pe spinarea unui asin, și că el era vița de vie, adevăratul butuc de viță de care putea fi prins asinul mesianic.

---

* Poate fi comparat cu Dionysos-Bachus care avea ca animal de încălecat un asin. Tacit susține că zeul iudeilor se confunda cu Saturn, care avea forma unui asin.

Tertullian se plîngea (*Apologia*, XVI) că, în vremea sa, în oraşul său, era expus un tablou cu inscripţia „Dumnezeul creştinilor, din neamul asinului", iar personajul respectiv era înfăţişat cu urechi de măgar, cu un picior cu copită, cu o carte în mînă şi îmbrăcat în togă. Dealtfel, adresîndu-se păginilor, Tertullian scrie: „În ceea ce vă priveşte, nu veţi nega că voi n-aţi adora caii şi animalele de povară, cu zeiţa lor Epona. Iată, probabil, ceea ce veţi găsi de obiectat creştinilor: faptul că trăind printre adoratorii a tot felul de specii de animale, ei se mulţumesc să venereze asinul". Este acesta un răspuns convingător?

E cunoscută, pe de altă parte, povestirea din *Evanghelia după Luca*, potrivit căreia, la porunca de pedeapsă a unui înger, Zaharia rămîne mut pînă la naşterea fiului său Ioan, deoarece s-a îndoit de binevestirea zămislirii acestui prunc (I, 18—22, 60—64). Există însă şi o altă explicaţie a acestui mutism într-o carte care înfăţişa *naşterea Mariei*, carte pe care o citeau ucenicii lui Basilide: Zaharia ar fi văzut în templu, la „ceasul tămîiei", un personaj cu trup de om şi cu capul de asin şi el şi-a pierdut vocea; cînd a recăpătat-o, a protestat împotriva adorării acestei divinităţi (*Ialdabaoth-Sabaoth*), dar de această dată şi-a pierdut viaţa.

Ar putea fi menţionate şi alte exemple în sprijinul credinţei într-un zeu-asin la unele secte iudaice şi gnostice. Să ne amintim de cei şapte arhangheli cu figuri de animale: al şaptelea avea o aparenţă de asin. După Origen, aceste simboluri erau folosite mai ales de ofiţi, care erau iniţiaţi în misterele lui Bachus frigian. Epifaniu confirmă faptul că unii gnostici dădeau formă de asin lui Sabaoth, zeul celui de al şaptelea cer*.

Să reţinem, deci, că printre primii creştini, a existat, foarte probabil, un cult al zeului-asin şi că, în unele mistere, acest zeu-asin era considerat ca răstignit.

Crucea era simbolul său secret. Astfel, la Roma, mormîntul lui Vibia (în catacombele din Pretextat), care fusese un adept al lui Sabaoth, avea o cruce desenată pe un perete. Această cruce, mai mult sau mai puţin personificată, era *Stauros* sau *Horos*, şi marca limita secretă care îl separa pe Dumnezeu de pămîntul inferior, sau pe cei mîntuiţi de necredincioşi, şi ea dădea naştere lui Hristos; deci, lucru prea evident, ea nu reprezenta un stîlp, o spînzurătoare.

---

* S-a păstrat o gamă gnostică reprezentînd un asin cu imaginea racului (semnul zodiei cancerului) deasupra şi purtînd inscripţia *D.N.I.H.V.X.P.S.*, adică *Dominus Noster Iesus Christus* cu adăugirea *Dei Filius*. În această privinţă să nu uităm nici de Samson, cu falca sa de asin.

*Mai multe răstigniri posibile*

Condamnarea la moarte prin răstignire era, la începutul erei noastre, exclusiv romană şi de aceea, fără îndoială, a apărut confuzia în capul evangheliştilor. Căci evreii nu practicau crucificarea oamenilor vii; ei expuneau pe un arbore, pe un trunchi sau zid numai cadavrul. Vechiul Testament ne oferă numeroase exemple de acest fel.

*Deuteronomul* precizează că dacă un om a fost dat morţii, el trebuie spînzurat de un copac, dar cadavrul său nu va trebui să rămînă peste noapte acolo, ci va fi îngropat în aceeaşi zi „căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spînzurat pe lemn şi să nu spurci pămîntul tău pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l dă moştenire" (XXI, 22—23). În *Evanghelia după Matei*, Iisus însuşi spune: „... Iată, eu trimit la voi prooroci şi înţelepţi şi cărturari; dintre ei veţi ucide şi veţi răstigni" (XXIII, 34); deci, pentru Iisus expunerea trupului urmează morţii. Pe de altă parte, el însuşi a fost coborît de pe cruce, după evanghelişti, înainte de căderea serii, potrivit preceptului din *Deuteronon* menţionat mai sus (o altă dovadă că el ar fi trebuit să fie mort cînd a fost aşezat pe cruce). În ce ar fi constat, însă, moartea prealabilă a lui Iisus? După Moise, evreii aveau patru feluri de a-i ucide pe vinovaţi: prin decapitare, prin strangulare, prin lapidare şi pe rug. Să ne amintim că lui Ioan Botezătorul i s-a tăiat capul, că Ştefan a fost ucis cu pietre (lapidat), şi că în *Evanghelia după Ioan* se spune în mai multe rînduri că iudeii au invocat să-l lapideze pe Iisus („Deci au luat pietre ca să arunce asupra lui. Dar Iisus s-a ferit şi a ieşit din templu şi, trecînd prin mijlocul lor, s-a dus", VIII, 59; „Iisus le-a răspuns: Multe lucruri bune v-am arătat vouă de la Tatăl meu. Pentru care lucruri din ele, aruncaţi cu pietre asupra mea?" X, 32; „Ucenicii i-au zis: Învăţătorule, acum te căutau iudeii să te ucidă cu pietre, şi iarăşi te duci acolo?" XI, 8). O povestire *(baraita)* din sec. II sau III susţine că Iisus a fost spînzurat în ajunul Paştilor, după ce fusese lapidat.

Povestirile evangheliilor amestecă, aşadar, diverse lucruri: găsim în ele şi o crucificare romană, şi o expunere după normele evreilor pe cruce, şi urmele unui sacrificiu religios. Or, am văzut, pe de altă parte, că creştinii credeau şi într-o răstignire cosmică şi într-un Hristos care determină mersul lumii.

# ALIANȚA TEOLOGIEI CREȘTINE CU CONCEPȚIILE POZITIVISTE DESPRE ȘTIINȚĂ

DE

JAN GURANOWSKI (R. P. Polonă)

Atît neotomismul contemporan, cît și orientarea protestantă a „teologiei secularizării" *critică* concepția pozitivistă antimetafizică ce atribuie științei un statut neutral din punct de vedere filozofic, deși, cum vom vedea, fiecare din aceste curente ale teologiei creștine *are nevoie*, în felul său de o atare concepție asupra științei. Un foarte bun prilej pentru a ilustra ambiguitatea și inconsecvența acestor poziții creștine ni-l oferă concepțiile autorilor a două lucrări apologetice apărute în străinătate și traduse ulterior (1975) și în limba poloneză: *Actualité de Saint Thomas* (Desclée et Cie, Paris, 1972) și R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Scottish Academic Press, 1972).

Analiza acestor două lucrări prezintă interes, ele exprimînd opinii formulate în nu puține scrieri ale unor teoreticieni ai bisericii și destinate „dialogului" cu cititorii instruiți și „secularizați", adică mai puțin dispuși să acorde crezare doctrinelor fideiste. Lucrările sus-menționate au fost traduse și în alte limbi. În Polonia, ele au apărut în editura pentru literatură bisericească.

Cartea consacrată lui Toma d'Aquino reprezintă o miniantologie cuprinzînd păreri despre tomism ale cîtorva specialiști din ramuri diferite ale cunoașterii; cea de-a doua, este o cercetare a unui istoric al filozofiei, scrisă de pe poziții protestante. Ambele lucrări sînt pătrunse de spirit antimaterialist militant, războindu-se îndeosebi cu „pretențiile nefundamentate" ale filozofiei marxiste privind cunoașterea lumii și societății.

În prima din lucrările amintite, oameni de știință de diverse specialități, și, totodată, adepți fideli ai tomismului încearcă, precum subliniază autorul *Introducerii generale* la selecția de texte, să respingă opiniile „lipsite de temei" despre caracterul anacronic al gîndirii lui Toma d'Aquino. Ei caută să demonstreze că învățătura lui Toma poate servi și astăzi, la fel ca în Evul Mediu, drept ghid pentru orientarea filozofică a omului cult; căci Toma d'Aquino ar fi fost și ar fi și astăzi nu numai cel mai genial învățător al bisericii și animator al spiritului creștin, dar și un neîntrecut și incomparabil călăuzitor pentru toți cei care, în general, sînt însetați de adevăr și care îl caută. Scopul lucrării, se spune în prefață, este de a respinge cu hotărîre afirmațiile potrivit cărora învățătura lui Toma ar frîna libertatea gîndirii, i-ar îngusta orizonturile și ar condamna-o la un dogmatism infructuos.

Autorilor culegerii nu li se pare prea dificilă realizarea scopului urmărit, de vreme ce, după ei, *obiectul științei* s-ar reduce la sfera fenomenelor perceptibile senzorial. Cine ar îndrăzni să susțină că dogmatismul tomist tinde să frîneze libertatea unei științe *astfel înțeleasă*? De asemenea, cum poate fi vorba de dogmatism cînd tomistul declară fără ezitare: „Cît timp fizicianul cunoaște și acționează ca un fizician, cît timp rămîne între granițele fizicii, el nu-l va putea găsi pe Dumnezeu, fiindcă acesta nu este o verigă în lanțul fenomenelor percepute senzorial și de obicei (sic! — *J.G.*) nu intervine în domeniul lor".

A recunoaște dreptul oamenilor de știință la un atare gen de „ateism" și la înțelegerea lui într-un atare spirit și între margini în care nici Dumnezeu nici religia n-au de suferit, ba dimpotrivă, pot trage chiar foloase directe, atestă fără îndoială un procedeu foarte rafinat de tratare. „Ateismul metodologic" al științei nu înseamnă aici decît o altă formulare a tezei despre caracterul limitat al cunoașterii științifice, despre caracterul ei fragmentar și despre incapacitatea ei de a construi, pe baza datelor particulare, o imagine unitară a lumii, de a da un răspuns la problemele privind „esența" existenței.

Pentru a-și fundamenta ideea limitelor cunoașterii științifice, tomistul recurge la metodologia pozitivistă. „Conceptul de cauzalitate — citim de exemplu în această lucrare — este tratat în mod cu totul diferit de către fizician și de către metafizician. Pentru fizician, cauzalitatea este o anume legitate în corelația și succesiunea fenomenelor percepute senzorial. Fizicianul spune că fenomenul *A* reprezintă cauza fenomenului *B*. Pentru metafizician, dimpotrivă, cauzalitatea reprezintă o dependență existențială și el spune că *A* este cauza lui *B* dacă existența lui *B* depinde de existența lui *A*. Astfel, avem două concepte de cauzalitate".

Sprijinindu-se pe analiza pozitivistă, tomistul o folosește din unghiul său specific: el purifică știința de conținutul ei filozofic, la fel ca și pozitivistul, dar merge într-o altă direcție. Coborînd știința, purificată de metafizică, la nivelul cel mai scăzut al cunoașterii

omenești, tomistul îi opune nemărginirea orizonturilor filozofiei, ale unei filozofii care nu crește din știință, dar care interpretează, cu ajutorul unor categorii și metode proprii, adevărurile teologiei. Tocmai de aceea filozofia, respectiv metafizica lui Toma, s-ar dovedi străină de limitările ce sînt inevitabile pentru concepția care vede în lume o totalitate a fenomenelor perceptibile senzorial. „De îndată ce fizicianul încetează să cunoască și să gîndească ca un fizician și își pune întrebarea privind existența lumii ca lume, al cărei mod de funcționare îl poate cunoaște aproape complet grație fizicii, întrebarea pentru ce în general există ceva, deși ar putea să nu existe nimic, care sînt cauzele și scopul acestui tot, el va fi nevoit să recunoască existența lui Dumnezeu".

Dar în alianța tomismului cu pozitivismul nu este vorba de parteneri cu drepturi egale, întrucît Toma și-a considerat filozofia ca un mijloc în slujba teologiei. Ceea ce nu înseamnă că în această fuziune nu poate exista un adevărat *modus vivendi* între fideism și o știință înțeleasă în manieră pozitivistă. Atașînd acea *pars destruens*, antimetafizică, a pozitivismului la carul divinității și „salvînd" totodată filozofia științei convertită la credință de păcatul înclinațiilor sale agnostice, tomismul se va putea socoti acum — între anumite limite — cu dogmatismele acestei filozofii. Și, în particular, el va putea admite, în sensul preconizat de pozitiviști, statutul unei cercetări științifice care-și propune o „cunoaștere a realității" fără asumarea de sarcini a căror simplă formulare ar fi — din unghiul înțelegerii pozitiviste a științei — nelegitimă.

Mai mult decît atît, admițînd pentru știință un asemenea statut, tomismul se poate lăuda cu judecata sa „sănătoasă", cu moderația și simțul său „realist", de vreme ce respinge devierile subiectiviste proprii curentului „radical" al pozitivismului, și anume supune criticii pozitivismul logic care consideră că „știința contemporană nu dă nici o cunoștință despre realitate, că reprezintă un ansamblu de metode, procedee și soluții tehnice necesare activității noastre".

Alianța cu pozitivismul aduce tomismului foloase incontestabile în modernizarea arsenalului său. Astfel, utilizînd argumentația pozitivistă a filozofiei științei („eliberată de concepția despre lume"), tomismul susține autonomia celei din urmă în fața „pericolului" ideologizării ei și respinge „pretențiile neîntemeiate" ale marxismului vizînd integrarea cuceririlor științei într-o concepție materialistă despre lume. Poziției „unilaterale" și „false" a marxismului, tomismul secolului al XX-lea îi opune propria poziție de „filozofie deschisă". Această filozofie deschisă a tomismului n-ar fi închistată în sistem — ne asigură autorii ucrării în discuție. Dimpotrivă, prin esența sa, ea ar fi străină oricărui sistem filozofic dogmatic care — așa cum va reieși din cele ce urmează — se caracterizează prin aceea că „filozoful creator de sistem se fixează asupra unui adevăr oarecare și, în conformitate cu el, tinde să reducă realitatea la acest aspect, înțelegînd și explicînd totul prin prisma acestui adevăr și pierzînd astfel inevitabil din vedere alte aspecte ale realității, din care cauză va cădea în eroare. Atunci vine un alt filozof, atrage atenția asupra altor aspecte ale realității scăpate din vedere de către primul, construiește un alt sistem, opus celui anterior". Iată ce explicație simplă și „convingătoare" se dă faptului că „în istoria gîndirii omenești există atîtea sisteme contradictorii și toate greșite". Toate, evident, cu excepția tomismului „deschis" și „antisistematic". Nu este exclus, recunosc tomiștii, ca aceste sisteme să cuprindă și un oarecare sîmbure de adevăr, dar el se pierde în unilateralitatea dogmatică. Ce s-ar mai putea adăuga la acești ditirambi? Se vede limpede că uimitoarea „logică" a filozofiei antisistematice a lui Toma i-a condus pe zeloșii săi discipoli de la afirmația după care „filozofia Sfîntului Toma este cu adevărat catolică și ca atare, universală și tocmai de aceea nu poate fi un sistem", la sublinierea insistentă a faptului că „Sf. Toma își considera propria filozofie ca un mijloc în serviciul teologiei, că el a creat învățătura teologică, prezentînd-o ca pe un sistem complet și închis".

Cea de-a doua carte — *Religia și originea științei contemporane* de R. Hooykaas — examinează problema relației dintre religie și știință, începînd din antichitatea greacă pînă în sec. al XVII-lea. Autorul însuși ni se prezintă ca un istoric erudit. Dar pe erudiția istoricului Hooykaas parazitează Hooykaas teologul. Atît cît ne putem da seama, autorul pare a fi protestant sau adept al curentului protestant în versiune anglicană.

În cartea sa, el încearcă să fundamenteze teza că „știința este mai degrabă efectul decît cauza anumitor vederi religioase". „S-a răspîndit opinia, scrie el, că știința s-a dezvoltat în pofida tradiției biblice. Chiar unii teologi și fețe bisericești pun adesea multă sîrguință în dezavuarea trecutului bisericii care s-a ruinat din cauza rolului său de frînă în calea dezvoltării științei. Așa, de exemplu, se subliniază stăruitor rolul exegezei textelor biblice în lupta bisericii împotriva noilor teorii științifice referitoare la mișcarea pămîntului, la vîrstele sale și la originea speciilor de animale". După părerea autorului asemenea opinii sînt radical eronate.

Problema raporturilor religiei cu știința ocupă în prezent un loc central în raționamentele teologului. Dar astăzi nu mai poate fi vorba de argumente cît de cît concrete de pe poziții mitologice și iraționale împotriva vreunei cuceriri a științei. Ceea ce știința a stabilit,

poate fi contestat, supus îndoielii numai pe baza unei argumentații științifice, numai pe terenul științei. Iar teologului care se respectă nu-i rămîne altceva decît să se adapteze la această situație. Literatura clericală contemporană este nevoită *volens nolens* să-și extirpe din propria memorie și din memoria contemporanilor situațiile cînd neconcordanța cutărei teze a științei cu Biblia sau cu „învățătura" *preaputernicilor oficiali și a locțiitorilor lui* Dumnezeu pe pămînt, încrimina teza respectivă și interzicea savantului orice drept de a se referi la ea.

Istoria obscurantismului religios este, ca atare, o afacere lăuntrică a bisericii. E drept că biserica romano-catolică a ocupat cele mai multe din paginile acestei istorii, dar ar fi nedrept să nu se releve și rolul altor religii „istorice". Roma l-a avut pe Giordano Bruno al său, dar și Geneva l-a avut pe Servet. De aceea, aceste două mari direcții ale creștinismului sînt vital interesate să absolve trecutul printr-o nouă argumentație. Apologetica contemporană se concentrează acum să demonstreze că între știință și religie nu există contradicții, ci numai deosebiri principiale, că cercul lor de interese nu coincide; mai mult, religia prin natura ei, favorizează și contribuie la dezvoltarea științei. Unii autori, printre care și Hooykaas, găsesc de cuviință să extindă asemenea aprecieri și la trecut, sugerînd cititorilor că, în realitate, așa a fost întotdeauna, cu excepția unor mici divergențe cu caracter accidental și episodic.

Teologul contemporan nu-și poate dovedi bunăvoința și atitudinea protectoare față de știință decît conferind caracter filozofic exclusiv concepției asupra științei, care, ca atare, sub raportul concepției despre lume, s-ar dovedi neutră. În felul acesta — și aici se cade să repetăm despre cartea lui Hooykaas cele spuse mai sus despre opiniile tomiștilor —, apologetul contemporan al religiei, preocupat de raportul „știință-religie", este nevoit să facă apel la concepția și argumentația pozitivistă și să le includă în mod eclectic în sfera speculațiilor sale fideiste. Cartea lui Hooykaas este cît se poate de edificatoare în acest sens. Alianța dintre gîndirea religioasă și concepțiile pozitiviste se realizează pe baza tradiției specific bisericești și a stilului reflecției teologice, specific acestei tradiții. Stabilind ca principiu suprem *sola fide*, teologul protestant respinge teologia naturală și vrea să-și soarbă entuziasmul numai din „revelație". Hooykaas, de exemplu, va polemiza cu concepția medievală potrivit căreia „ordinea firească a naturii e stabilită de Dumnezeu, dar ea poate fi încălcată prin voința lui în mod supranatural... în cazul înfăptuirii unui miracol". Căci această ordine firească, spune autorul, se dezvăluie numai făuritorului de concepții metafizice speculative, iar în esență, totul, absolut tot ce în lume e creat de Dumnezeu, reprezintă un miracol. „Una din funcțiile utile ale filozofiei — susținea Toma d'Aquino — constă în aceea că ne permite să deosebim ceea ce aparține doar lui Dumnezeu (de exemplu, miracolele în ordinea lucrurilor) de ceea ce aparține naturii. Totuși, Biblia atribuie toate evenimentele, chiar și cele mai puțin însemnate, în mod direct lui Dumnezeu. Lucrurile, în *mod firesc, nu sînt decît uneltele lui, iar* ordinea naturii nu se bazează pe o logică imanentă, ci rezultă din grija lui Dumnezeu față de creația sa. Dumnezeu nu se amestecă de fapt în ordinea naturală care trebuie să fie oarecum pe jumătate independentă față de el".

Considerînd, ca și tomiștii, drept nefundate pretențiile științei la adevăruri filozofice, în special teza materialistă conform căreia natura e guvernată de legități proprii imanente, Hooykaas merge încă și mai departe, negînd și raționalitatea oricărei teze a tomismului „metafizic" referitoare la „esența" sau „natura" lumii. Dumnezeu este, după expresia lui Barth, „cu totul altfel", iar intențiile și planurile lui nu pot fi dezvăluite de nici un sistem interpretativ, ce ar depăși limitele datelor oferite nouă prin „revelație". (De remarcat că, pentru Barth, orice sistem interpretativ de acest fel vădește impietate prin intenția lui de „a pipăi cu mîna pe Dumnezeu". Întrucît faptele Creatorului nu au un echivalent omenesc, spune Hooykaas, rezultatul lor nu poate fi prezentat adecvat sub forma unui model. Concepția religioasă despre lume presupune, într-o atare interpretare, dependența totală a lumii față de creatorul ei, fără a cuprinde cîtuși de puțin vreo imagine determinată a lumii. Și întrucît lumea este opera actelor lui Dumnezeu, iar Biblia nu dă nici un fel de imagine a lumii, nici cunoașterii noastre nu-i poate fi dată imaginea ei determinată.

Dumnezeu totuși, continuă Hooykaas, nu este numai cu totul diferit de om, dar în același timp este și cel care a creat lumea și și-a încununat opera prin crearea omului însuși. De aceea, omul care ar încerca, zadarnic, să exprime în categorii ale raționalismului esența ordinii universale trebuie să fie, după voința lui Dumnezeu, „colaborator" al său și să împartă cu el stăpînirea asupra celorlalte creaturi. Deoarece, conform Bibliei, nu Dumnezeu și natura se opun omului, ci divinitatea și omul se opun naturii.

Autorul repetă această idee a teologilor protestanți ai secularizării care consideră că tot ceea ce se întîmplă este conform voinței lui Dumnezeu și de aceea și procesul de secularizare în sfera științei, vieții, societății și culturii trebuie să se producă în istoria omenirii, după voința lui Dumnezeu. Teologii protes-

tanți găsesc ,,confirmarea" acestei idei în Biblie. Secularizarea, afirmă ei pe urmele autorului acestei concepții, teologul german F. Gogarten, este ,,privarea de divinitate" a lumii creată de Dumnezeu, lucru pe care era chemat să-l înfăptuiască, chipurile, monoteismul iudaic în contradicție cu teza ,,păginã", după care Dumnezeu se identifică cu natura. Dezvoltînd ideea lui Gogarten, Hooykaas include în noțiunea de ,,păginism" și gîndirea materialistă greacă, atribuindu-i un caracter religios și recunoscînd un fals Dumnezeu. După părerea sa, materialismul epocii Renașterii și al epocii moderne reprezintă continuarea acestei ,,idolatrii". În același fel e apreciată și teologia naturală care a apărut nu din ,,revelația" Bibliei, ci din tradiția ,,păginã' a elenismului.

Omul, ,,colaborator" al lui Dumnezeu spune Hooykaas, primește de la el în dar numai promisiunea și stimulentul care îl activează. Dumnezeu îi permite omului să acționeze pe Pămîntul pe care i l-a dăruit și îl stimulează în această direcție. Prin ,,revelația" Vechiului și Noului Testament Dumnezeu i se adresează omului, dîndu-i permisiunea de a acționa liber asupra lumii, recunoaște competența științei și tehnicii care servesc dezvoltării lumii. Cu alte cuvinte, ștergînd de pe lumea creată de el însemnul de *sacrum* aplicat de păginism, Dumnezeu însuși desacralizează această lume, consfințind dominația omului asupra ei. Și nu altul decît creștinismul este cel chemat, după Gogarten (și după Hooykaas) să fie inspiratorul și inițiatorul ,,secularizării" ce se înfăptuiește în consens cu voința lui Dumnezeu și care înseamnă pur și simplu creșterea dominației omului asupra lumii ce i-a fost dată în stăpînire de Dumnezeu. Dar lumea i-a fost dată omului nu pentru satisfacerea sentimentului păcătos de îngîmfare și a pretențiilor lipsite de pietate ale antropocentrismului, ci pentru ca omul să-și afirme în ea dragostea și supunerea față de divinitatea sa supremă.

Teologia secularizării se străduiește să ofere o manieră modernă de citire a voinței lui Dumnezeu exprimată în Biblie. Iar această interpretare este adresată unui om care trăiește și acționează în condițiile revoluției tehnico-științifice. Interpretarea istoriei omenirii ca un proces de secularizare progresivă, realizată în acord cu voința divinității, reprezintă o ,,proiecție în trecut"; în felul acesta, se conferă principiilor mitologice ale creștinismului posibilitatea de a da răspunsuri pe deplin satisfăcătoare problemelor ce se pun ideologului religiei din a doua jumătate a secolului al XX-lea.

În teologie, noile idei și interpretări ale ,,cuvîntului divin" nu pot fi reprezentate decît prin întoarcerea la sursele ,,revelației" și prin dezvăluirea în ele a unor semnificații noi care n-au putut fi descoperite de teologii din veacurile și generațiile trecute. Altfel spus, mistificarea ,,întoarcerii la surse" apare, în cadrul creștinismului, din mistificarea unității și continuității tradiției interpretative a,,adevărurilor credinței". Interpretarea ,,revelației' ca o chemare a omului la activitate, la ,,fapte seculare" pentru luarea în stăpînire a forțelor naturii, la înmulțirea cunoștințelor și deprinderilor tehnice menite să sporească și să consolideze ,,dominația" asupra lumii — această interpretare corespunde mai mult modului actual de gîndire. Acest fapt nu este lipsit de importanță, deoarece, alături de teologia secularizării, fideismul contemporan oferă teoriilor științei ce combat materialismul o ,,nouă" întemeiere religioasă sub raport filozofic.

Hooykaas, fiind mai radical decît adepții ,,tomismului deschis", ale căror păreri le-am prezentat mai sus, nu admite decît o ,,cunoaștere reală", adică ansamblul constatărilor pur empirice care nu oferă o cunoaștere obiectivă a lumii.

Nominaliștii medievali care ,,întrezăreau plenitudinea realității înăuntrul lucrurilor individuale", precum și ,,criticul radical al naturalismului, Berkeley", pe care ,,îl neliniștea în mod deosebit ideea existenței materiei și care respingea noțiunea de natură ca pe o vorbă goală", care atribuia așa-numitele ,,legi ale naturii" nu unei necesități lăuntrice, ci ,,împlinirii liberei voințe a lui Dumnezeu" — aceștia sînt pentru autorul nostru exemplele savante de concepții care îmbină religiozitatea profundă cu conștiința limitelor cunoașterii reale în accepția nominalist berkeleyană.

În persoana lui Hooykaas, teologia intră în alianță cu pozitivismul, însă, ,,mergînd mai departe" decît tomiștii și criticînd ,,naturalismul" și ,,raționalismul" tomismului, ea se ridică împotriva ,,moderației acestuia" și adoptă varianta tomistă extrem subiectivistă. În cartea sa, Hooykaas oferă o interpretare proprie relațiilor dintre religia creștină și știință pînă în sec. al XVII-lea, dar veșmîntul istoric al problemelor pe care le ridică, slujește istoricului protestant la formularea unor teze și susțineri care privesc contemporaneitatea.

Concluzia o găsim în ultimele pagini ale lucrării sale: ,,Atunci cînd savantul contemporan, scrie Hooykaas, folosește imagini și modele mecanice sau de alt gen, el le privește ca mijloace de descriere rațională și nu de reliefare a esenței lumii. Dar numeroși savanți din sec. al XIX-lea și al XX-lea, care au adoptat acest punct de vedere, nu-și dădeau seama că ideile metafizice ale științei lor provin în mare măsură din concepția biblică asupra lui Dumnezeu și a creației". Iată ce hibrid fideisto-

pozitivist a reușit să altoiască Hooykaas pe pomul teologiei biblice!

Asemenea scrieri atestă dificultățile de care se ciocnește conștiința religioasă contemporană în încercarea ei de a interpreta realizările progresului tehnico-științific și procesul profund de secularizare a lumii contemporane.

# TEODICEEA – DIFICULTĂȚI ȘI AVATARURI

DE

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Este greu de admis cu Gabriel Marcel că teodiceea este o modalitate a ateismului, dar nu încape îndoială că toate încercările de justificare rațională a existenței lui Dumnezeu poartă în ele un sens ruinător pentru religie. În fond, dacă este rezultat al revelației, religia nu are nevoie de serviciile unei facultăți profane, iar dacă recurge totuși la ele, atunci decade din condiția pe care și-o revendică. La rigoare, teodiceea vrea să demonstreze ceea ce este indemonstrabil, fiind irațional. Situația nu diferă, la urma urmelor, de aceea în care, filozofii iraționalismului, bunăoară, se folosesc de tehnici raționale pentru a justifica și impune superioritatea absolută a funcțiilor și formelor transraționale de asumare a lumii.

Perfect contradictorie în sine, prin aceasta se așează pe un pămînt al nimănui și la întretăierea unor împotriviri de surse și naturi diferite, căci vămile prin care a trecut și continuă să treacă au fost instituite atît de conștiințe religioase, cît și de conștiințe atee.

De regulă, începuturile teodiceei se fixează în gîndirea filozofică și teologică medievală timpurie, evocîndu-se numele lui Augustin și cel al lui Joan Scotus Eriugena.

Dacă în legătură cu ideea de teodicee la cel din urmă se mai poate discuta, autorul *Confesiunilor* nu trezește nici o îndoială, în această privință.

Aparent, el procedează inductiv *, de vreme ce caută divinitatea ca temei în cele întemeiate și, prin excludere, le depășește pentru a ajunge la transcendență ca primă condiție a perfecțiunii. În realitate însă, Augustin pornește de la *un dat apriori* : există perfecțiunea, deci există ființa supremă. Demersul inductiv este orientat și nu are altă valoare decît aceea de a confirma postulatul. Oricum, deși este anulată, pentru că de fapt nu conduce la o încheiere, ci este condusă, modalitatea inductivă primește o funcție justificatorie și doar astfel stă ca instrument în teodiceea augustiniană.

Cel care, însă, avea să statornicească teodiceea în conceptul ei propriu va fi Anselm, care în *Proslogion* pune în circulație așa-numitul *argument ontologic*, respins încă din epocă de Gaunilon și de Toma, dar însușit de Bonaventura și de Duns Scotus.

Dacă Augustin justifica existența lui Dumnezeu cu mijloacele inducției, Anselm procedează numai *demonstrativ*, deși atît formal cît și material, falacios. De aceea s-a contestat adesea caracterul *ontologic* al argumentului pe care l-a imaginat. Alexandre Koyré, bunăoară, este de părere că filozoful și teologul medieval nu se mișcă „în sfera ontologică, ci în cea logică", întrucît n-ar fi pornit de la identitatea ființei supreme cu perfecțiunea, nici în sensul ei plotinian nici în cel augustinian. Ce-i drept, Plotin, Augustin, Cleanthe încă, procedează mai accentuat ontologic, dar fiecare pornește în subtext de la ideea perfecțiunii ca dat natural al minții. Prin urmare *toți*, de la

---

* Cine este Dumnezeu?, se întreabă Augustin în *Confesiuni* : „Am întrebat pămîntul, el mi-a spus : — nu sînt eu — și tot ceea ce este în el mi-a confirmat mărturisirea. Am întrebat marea, adîncurile ei și ființele care se tîrăsc în ea :

— Noi nu sîntem Dumnezeul tău ; caută-l deasupra noastră. Am întrebat vîntul care suflă și aerul cu toți locuitorii săi mi-a zis : — Anaximene a exagerat, eu nu sînt Dumnezeu. Am întrebat cerul, soarele, luna, stelele : — Nu sîntem Dumnezeul pe care îl cauți, mi-au răspuns. Atunci am spus tuturor existențelor care stau în jurul porților cărnii mele : « Dacă nu sînteți voi, ziceți-mi despre Dumnezeul nou, ziceți-mi despre el ceva ». Mi-au strigat toate : — El ne-a făcut. El !" (*Confessionum*, *X*, 6).

stoicul Cleanthe la Anselm, *procedează apriori* și nu doar Plotin și Augustin, așa cum presupune Koyré [1].

Cleanthe bunăoară, poate cel dintîi care imaginează argumentarea ontologică după cum ne transmite Sextus Empiricus (*Adv. math. IX, 88*), ar fi zis : ,,Dacă o natură este mai bună decît alta, există atunci o natură superioară tuturor naturilor, dacă un suflet este mai bun decît alt suflet, există un suflet superior tuturor sufletelor ; dacă un animal este superior altuia, există un animal superior tuturor celorlalte, căci nu se poate merge la infinit".

Așa stînd lucrurile, va trebui să admitem o limită. S-o căutăm în lumea lucrurilor și ființelor ? Aici totul este relativ, căci leul este superior taurului, dar inferior omului. Nici omul ,,nu poate să fie în mod absolut cel mai bun" de vreme ce ,,trăiește mai tot timpul în rău", ,,este muritor, slab, are nevoie de mii de mii de mijloace pentru hrană, îmbrăcăminte și alte nevoi ale corpului care ne guvernează ca un tiran crud".

Prin urmare, omul nu este un animal perfect, ci imperfect și departe de perfecțiune. ,,Perfectul este cel mai bun dintre cele mai bune pentru că posedă toate virtuțile și nu admite răul. El nu diferă de Dumnezeu. Deci Dumnezeu este".

La rîndul său, Plotin presupune apriori existența binelui și atributele sale : perfecțiunea și bunătatea, unicitatea și individualitatea. Dacă n-ar avea ca atribut perfecțiunea, temeiul lumii ar fi imperfect, ceea ce ar contrazice condiția principiului ; dacă nu ar fi bunătatea în ordine absolută, n-ar mai avea ca atribut perfecțiunea ; dacă n-ar fi unic ar admite o altă realitate cu demnitate ontologică egală sau superioară, ceea ce este absurd ; dacă n-ar avea și nu și-ar menține individualitatea s-ar dizolva în lucruri.

Cleanthe, Plotin ori Augustin încearcă o demonstrație ontologică, în măsura în care implică ființa cu determinațiile și ipostazele sale, dar procedează speculativ întrucît pornesc de la un postulat și îl urmăresc neabătut. Ce îndreptățire avea Cleanthe să admită o limită și să identifice ființa limitativă cu perfecțiunea și, în continuare, pe aceasta din urmă cu divinitatea ?

Trecînd de la constatarea perfecțiunii la judecata de existență ,,deci Dumnezeu este", Cleanthe gîndește *avant la lettre* anselmian. Asemenea și Plotin, asemenea și Augustin.

Ba, în ordinea unei demonstrații raționale a existenței lui Dumnezeu, aceștia sînt mai consecvenți cerințelor unei procedări raționale.

Anselm, în schimb, renunță repede la condiția raționării, dacă admitem ideea existenței lui Dumnezeu ,,ca un dat special, ca o grație excepțională a divinității, ca o iluminație, ca o nouă victorie repurtată asupra diavolului" [2].

În acest caz, în ce mai stă caracterul *logic* al argumentării anselmiene ? Și întrucît este mai puțin ontologică decît cea augustiniană, mai puțin sau deloc chiar ? Iar în al doilea rînd, întrucît se poate vorbi de o demonstrație ontologică la Cleanthe, la Plotin, la Augustin, la Anselm ș.a.m.d. ? Iar prin toate acestea, este posibilă teodiceea ?

,,Doamne, tu care dai rațiune credinței — se ruga Anselm în *Proslogion*, — fă în măsura în care găsești că se poate, ca eu să înțeleg că Tu ești așa cum noi te credem. Noi credem că ești o asemenea ființă că nici una mai mare decît tine nu poate fi concepută. Să nu existe oare o asemenea ființă numai pentru că nebunul a zis în inima lui « nu există Dumnezeu » (*Ps. XIII, 1*). Dar un asemenea nebun, ascultînd ceea ce eu am spus că este Dumnezeu — « Un astfel de lucru, că nimic mai mare nu poate să fie gîndit », — înțelege ceea ce aude și ceea ce înțelege este în mintea lui, chiar dacă nu înțelege că există. Căci una este de a avea un obiect în minte și alta este de a înțelege că el există. Atunci cînd pictorul își face opera el o are în spiritul său, dar el nu a sesizat deocamdată existența a ceea ce nu este încă realizat.

Dar după ce a pictat, el o are în mintea sa și el înțelege și existența a ceea ce a creat acum.

Nebunul, de asemenea, trebuie să se convingă că există în minte un anumit lucru în afara căruia nu se mai poate concepe nimic mai mare. Dar, neîndoielnic, ceea ce este așa fel conceput nu poate să existe numai în spirit. Dacă ar exista numai în spirit s-ar putea concepe ca fiind și în realitate...

Există deci, și în inteligență și în natură, un anume lucru care nu se poate concepe decît drept cel mai mare" [3].

Dar este fals, va replica fără întîrziere un călugăr obscur de la abația din Marmoutiers, fost viconte de Tours, pe nume Gaunilon. Este fals pentru că nimic nu garantează existența extramentală a acestui lucru. Anselm trece, fără a se gîndi dacă e posibil, de la idei la existență.

,,Unii presupun că ar fi în ocean o insulă care, datorită dificultății sau mai degrabă neputinței de a se afla că nu este, a fost supranumită — pierdută. Și se povestește că... ea are o abundență inestimabilă de bogății și de

---

[1] Alexandre Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, J. Vrin, 1923, p. 198.

[2] Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 198.

[3] *Oeuvres philosophiques de Saint Anselme, Proslogion*, II, traduction par Pierre Rousseau, Paris, Aubier, MCMXLII.

delicii de tot felul...". Nu este nici o dificultate în a crede așa ceva, urmează Gaunilon, dar lucrurile se complică dacă adăugăm, sub titlul de consecințe, că ,,nu poți să te îndoiești că această insulă superioară tuturor celorlalte există în mod real într-un anumit loc, cum nu te îndoiești că este în mintea ta; și pentru că este superioară și în minte și în realitate, este necesar ca ea să fie, pentru că dacă n-ar fi, nu importă care pămînt existent în realitate i-ar fi superior și deci aceea pe care tu ai conceput-o ca superioară ar putea să nu existe". Nu am însă nici o dovadă că acea insulă există și că există așa cum o pot gîndi. Și apoi mai trebuie să știu dacă ideea de ,,insula cea mai mare..." etc. este ,,în mintea mea ca un lucru existînd real și indubitabil, ori ca un lucru fals și incert".

,,Iată prin urmare cu ce argumente ar putea obiecta nebunul" [4].

Anselm, altfel spus, procedează sofistic: își construiește un concept și apoi îl impune *ca și cum* i-ar corespunde în *mod necesar* un existent. În loc să plece de la ceea ce există, episcopul de Canterbury proceda invers, fixîndu-se în concept și impunînd conceptul. Fie că este vorba de ideea de Dumnezeu, fie că este vorba de ,,insula cea mare", mersul gîndirii în ,,argumentarea ontologică" este identic.

Răspunzînd obiecțiilor lui Gaunilon, Anselm își mai nuanțează poziția, dar nu printr-o renunțare la procedură, ci prin introducerea unor elemente lămuritoare pentru mecanismul de identificare a lui *ceea ce gîndesc* cu *ceea ce există*.

Contraargumentul lui Gaunilon, zice Anselm, este slab, pentru că o insulă mai mare decît cea închipuită s-ar putea imagina, dar ceva mai mare decît Dumnezeu, nu, fiindcă eu nu pot să gîndesc ,,ceva mai mare" și dacă ,,nu pot să gîndesc cum ceva mai mare ar fi cuprins în gîndire", atunci ,,este clar că Dumnezeu nu este decît ceea ce nu poate fi conceput altfel".

,,Eu nu pot să-l gîndesc ca și cum n-ar exista. Dacă Dumnezeu ar fi conceput și ca nonexistent, atunci ar putea fi gîndit ca avînd un început și un sfîrșit; iar el nu poate să aibe așa ceva". Iar dacă ,,nu se poate gîndi nonexistența lui Dumnezeu", ,,nu se poate concepe nici altceva mai mare". Întru aceasta, cea mai bună probă se află ,,în credința ta și în conștiința ta" [5].

Anselm nu aduce corective argumentării ca argumentare, ci dezvăluie doar, în cele din urmă, ceea ce pentru el constituie sursa și garanția certitudinii, credința. Prin aceasta însă, argumentul își pierde autonomia și valoarea, fiind pus într-o stare ancilară și desfășurîndu-se teleologic. De aceea i se și nesocotesc condițiile de corectitudine și adevăr; pornind de la un dat al credinței se mișcă în limitele permise de acesta și în vederea confortării sale raționale. În teodiceea anselmiană, în consecință, rațiunea nu numai că este silită să facă demonstrația de existență a unui indemonstrabil, prin iraționalitate, dar este și subordonată credinței. Atunci, dacă și prin obiectul de aplicație și prin desfășurare argumentarea se supune unui irațional, cît și ce mai rămîne din ea? Teodiceea anselmiană ajunge să-și contrazică și să-și ruineze conceptul. Era tot ce putea să facă, cheltuind zadarnic ,,străduință și muncă", pentru că ea aduce tot atît profit cît aduce unui negustor ,,în averea lui" adăugarea a ,,cîțiva zerouri în registrul lui de casă" [6]. De la un capitol de istorie se poate induce grabnic, fără a greși, la starea de principiu a teodiceei însăși, care grămădește în cîmpul ei de mișcare numai dificultăți și capcane și produce un autosabotaj sistematic.

Dar în evul mediu teologii făceau teodicee aproape cum respirau. Explicația este procurată și de istoria sa și de sistemul ei.

Dacă Toma respingea argumentul ontologic anselmian, aducea în schimb cinci ,,probe", deci nu admitea *o* modalitate a teodiceei și *nu* teodiceea. Cînd însă Descartes, la rîndu-i, venea cu un proiect de teodicee, încă din epocă a trezit reacții. Bourdin și Caterus, bunăoară, au denunțat încercarea filozofului de a se folosi numai de rațiune în reconstrucția conceptului de divinitate, ceea ce îi restringea semnificația, reducînd-o la cea metafizică. De fapt, Dumnezeul cartezian nu are sens și rol decît în limitele metafizicii, filozoful nefăcînd teologie. Teodiceea carteziană, la limită, poate să încapă în sensul spuselor lui Gabriel Marcel, pentru că ea este într-adevăr o justificare cu mijloacele rațiunii, chiar dacă ele sînt un pic forțate. Ateism, ca atare, nici ea nu este, dar dacă justificarea este de tip deist, atunci acest proiect de teodicee se înscrie într-o linie care înaintează divergent față de linia teologiei.

Acesta fiind episodul istoric cel mai elocvent, sistemul teodiceei va fi definitiv marcat de el. Descartes și Leibniz îl raționalizează total, astfel încît nu credința mai prezidează discursul rațional, ci rațiunea măsoară totul. Ea este așadar instituită să arate cum avea să zică Samuel Micu al nostru, ,,țapăn... cum este Dumnezeu" (*Învățătura metafizicii, I, 15, VI*). Putem și trebuie, de bună seamă, să nu fim în acord cu finalitatea demonstrației, dar dincolo de aceasta rămîne un fapt,

[4] *Ibidem, op. cit., Liber pro insipiente, VI.*

[5] *Ibidem, op. cit., Liber apologeticus S. Anselmi contra Gaunilonem respondentem pro insipiente, I, IV.*

[6] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure* part. II, diviz. 2, cart. 2, cap. 3.

și anume că, în vîrsta ei modernă, *teodiceea înseamnă o izbîndă a raționalismului*. Sistemul ei pierde orice dat transrațional, devenind în schimb o logică aplicată fie și irosită. Așa se și explică aprehensiunile față de ea, cererile de condamnare („trebuie să fie condamnată", nota Gabriel Marcel în *Journal métaphysique*, 65), desolidarizarea de sistemul ei pentru motivul că ar fi ateist.

Ateist nu este, aici nu încape îndoială, dar, în epoca modernă cel puțin, a ajutat mai mult libera cugetare decît teologia.

În epoca noastră lucrurile stau însă altfel. Azi se lansează teodicei care, față cu cele moderne tradiționale, par revoluționare, într-atît sînt de radicale. Iată, spre pildă, teodiceea care s-ar putea numi *Dieu sans Dieu* (după titlul traducerii franceze a cărții lui John A. T. Robinson, *Honest to God*) sau teodiceea *Dieu est mort en Jésus Christ*. Ciudat este că noile teodicei sînt negative, adică după renunțarea la modalitățile tradiționale de întruchipare și justificare a lui Dumnezeu, se reconstruiește un concept cu semnificație pur ideologică, expurgat deci de tot ce ține de reprezentarea mitică.

Un nou Dumnezeu, un Dumnezeu lipsit de chipul și comportamentul biblic în teodiceea *Dieu sans Dieu*, ori unul „care a murit în Iisus Hristos", cum zice R. P. Jean Cardonnel în *Dieu est mort en Jésus Christ*, Ateism?

Așa s-ar părea de vreme ce „moartea lui Dumnezeu" este formula de ordine; chiar există o direcție în teologia anilor noștri numită astfel, a morții lui Dumnezeu [7]. În realitate, în teologiile noi care neagă transcendența lui Dumnezeu este mai puțin ateism (de fapt deloc) decît în teodiceea lui Descartes. Căci principalul nu este să admiți o divinitate creatoare sau numai demiurgică (artizanală), cu o biografie anume, ci *divinitatea* însăși. Poți să-i iei transcendența cu toată aura ei mitică, dar dacă îi păstrezi *supranaturalitatea* nu ieși din dogmă. Dumnezeu rămîne în continuare protagonistul, chiar dacă joacă într-o nouă dramă.

Teodiceea, prin urmare, are o istorie extrem de accidentată, reflex al istoriei ideologiei religioase însăși. Faptul nu este lipsit de interes, tribulațiile teodiceei fiind semn al crizei religiei și nu al sporirii vitalității ei. Dealtfel, chiar inventarea discursului de acest tip mărturisește că prin sine, cu mijloacele sale, religia nu este în stare să se susțină.

Detronată, de drept, pentru a face loc credinței, rațiunea este, paradoxal, reîntronată de fapt, ea trebuind să justifice ceea ce rivala ei nu are cum s-o facă. Dar în urma acestor mișcări, morala care se poate citi este că „regele e gol!".

[7] Vezi Jourdain Bishop, *Les théologiciens de la mort de dieu*, 1968.

# TENDINȚE RADICALE ÎN TEOLOGIA PROTESTANTĂ CONTEMPORANĂ

DE

N. I. MARIȘ

*Teologia radicală* sau *creștinismul radical* reprezintă una din orientările noi, apărute cu aproape două decenii în urmă, în cadrul teologiei protestante nord-americane. Promotorii ei, Thomas J. J. Altizer, Paul M. van Buren, Harvey Cox, William Hamilton și Gabriel Vahanian, sînt teologi-profesori în învățămîntul teologic nord-american. Lista „radicalilor" nu ar fi însă reprezentativă dacă nu am menționa și activitatea preotului anglican londonez J. A. T. Robinson, iar, într-un context mai larg, opțiunile lui Jürgen Moltmann (Bonn) și ale lui Wolfhart Pennenberg de la Universitatea din Mainz[1].

Sensurile radicale ale curentului pot fi sesizate în afirmațiile unuia dintre cei mai autorizați reprezentanți, Th. J. J. Altizer: „Astăzi, în America vorbește un nou teolog care nu este confident al adevărului sau al certitudinii credinței, un teolog care nu mai

[1] W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, The Pelican Guide to Modern Theology, vol. I, Penguin Books, 1969, p. 338—348.

este dispus să discute sensul credinței. Din perspectiva teologiei secolului nostru, cel mai straniu lucru, în legătură cu acest teolog, este convingerea lui că credința ar fi lipsită de sens în contextul lumii noastre" [2].

Concepțiile teologilor radicali au furnizat, după opinia unor exegeți, discuții și dezbateri de un „înalt voltaj". Inițial, criticii teologiei radicale au confundat curentul cu un gen de reclamă publicitară[3]; ulterior, însă, optica lor s-a schimbat mai ales sub influența ecoului stîrnit de „radicali" atît în cercurile de specialitate din S.U.A., și din Europa, cît și în viața culturală din numeroase țări [4]. Un observator al evoluției acestui curent teologic constată: „Nu mai avem de-a face cu dispute doctrinale purtate de teologi în clasele de seminarii și în publicațiile de specialitate. Bătăliile credinței sînt purtate literalmente pe străzi" [5].

În ansamblul lor, concepțiile și implicațiile practice ale teologiei radicale se opun unei alinieri imediate; într-o serie de aspecte, diversitatea opiniilor acestor teologi îmbracă forme contradictorii. De aici și dificultățile pe care le întîmpină încercările de a surprinde specificul teologiei radicale.

Unii comentatori merg pe linia negării oricăror semnificații înnoitoare ale teologiei radicale, accentuînd fie lipsa de valoare teoretică, fie neomogenitatea curentului, fie unele incoerențe teoretice [6].

Alți comentatori, detașîndu-se de aceste atitudini negativiste, încearcă să circumscrie conceptele centrale ale acestei teologii. A reduce, însă, întreaga mișcare, așa cum procedează unii autori, la un singur concept fundamental, cel al „morții lui Dumnezeu", din care sînt apoi derivate celelalte concepte, este, după părerea noastră, o operație fără eficiență, dată fiind accepția diferită a însuși conceptului de „moarte a lui Dumnezeu" la diverși teoreticieni ai teologiei radicale [7]. Tot atît de inoperantă poate fi considerată și tendința de a surprinde esența teologiei radicale prin punerea pe prim plan a ideii negării unui Dumnezeu transcendental, cu toate consecințele ce decurg de aici [8].

Semnificația teologiei radicale ni se pare mai corect surprinsă de acele opțiuni care plasează analiza ei în contextul unei problematici mai largi, subliniind „confruntarea dintre credința tradițională a bisericii și schimbările revoluționare ale vieții moderne"

---

[2] Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, The Westminster Press, 1966, p. 16; Vezi și alte lucrări ale sale: *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1961; *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963; *The Altizer-Montgomery Dialogue*, Chicago, Inter-Varsity Press, 1967; *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*, Michigan University Press, 1967; *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (ed.) New York, Harcourt, Brace of World, 1967.

[3] L. D. Kliever și J. H. Hayes, *The Significance of Radical Christianity*, în *Radical Christianity. The New Theologies in Perspective With Readings From the Radicals*, by Leonie D. Kliever și John H. Hayes, Droke House Publishers, 1968, p. 251, 252.

[4] C. J. Cooper, *The Roots of The Radical Theology*, Philadelphia, The Westminster Press, 1967; J. Macquarrie, *God and Secularity* (*New Directions in Theology*, vol. III) Philadelphia, The Westminster Press, 1967; C. Williams, *Faith in a Secular Age*, New York, Harper Chapelbooks, 1966; N. Charles, S. Bent, *The Death-of-God Movement*, Glen Rock, New Jersey, Paulist Press, 1967; B. Murchland (ed.), *The Meaning of the Death of God*, New York, Vintage Books, 1967. Apariția lucrării lui J. A. Robinson *Hon est to God*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, a fost urmată de „replica" lui J. M. Morrison, *Honesty to God*, Edinburgh, 1966, precum și de dezbaterea *The Honest to God. Debate*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963. Lucrarea lui H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, revised edition, New York, The Macmillan Co., 1966, a fost și ea urmată de o dezbatere: D. Callahan (ed.), *The Secular City. Debate*, New York, The Macmillan Co., 1966. Vezi, J. L. Ice și J. J. Carey (editori), *The Death of God. Debate*, Philadelphia, The Westminster Press, 1967.

[5] L. D. Kliever și J. H. Hayes, *The Rise of Radical Christianity*, în *Radical Christianity*,..., p. 17.

[6] „Ateismul creștin... rezultă a fi un complex de teze superficiale contradictorii, dilletante, în mare parte false pe plan teologic, filozofic și istoric. Multe din scrierile lor sînt « pamflete », pline de *slogane*, de paradoxuri și exhibiții". Opera lui Th. J. J. Altizer este considerată o „romanță neohegeliană" cu o logică „aberantă" (Vezi, A. G. Manno, *L'Ateismo dei „teologi della morte di Dio"*, în „Rivista rosminiana di filosofia e di cultura", Anno LXIV, nuova serie, anno IV, fasc. IV, ottobre-dicembre 1970). Lucrările lui J. A. T. Robinson au constitutit și ele ținta unor atacuri similare.

[7] Vezi W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, p. 335—338.

[8] A. G. Manno, *L'Ateismo dei „teologi della morte di Dio"*, p. 249, 266.

din ultimii o sută cincizeci de ani[9]. Absența unui dialog real între biserică și lume este considerat un alt factor care a contribuit la apariția teologiei radicale. „Teologia creștină și lumea —, constată unul din reprezentanții noului curent — există în continuare în izolare mutuală, în independență una față de cealaltă... creștinul radical condamnă toate formele de credință care sînt dezangajate față de lume"[10].

Unii comentatori au ajuns să raporteze teologia radicală, fie în ansamblul ei, fie doar atitudinile teoretice ale unor reprezentanți ai acesteia, la moștenirea filozofică ateistă și chiar la ateismul marxist[11].

Aproape toți teologii radicali apelează, în mod explicit sau implicit, la o serie de concepte ale unor orientări filozofice contemporane. Astfel, Th. J. J. Altizer, de pildă, recurge la opera unor gînditori ca Blake, Hegel și Nietzsche, iar în înțelegerea istorică a fenomenului religios, cum arată el însuși, a fost influențat de opera lui Mircea Eliade[12].

Dialectica spiritului văzută mai ales în viziunea neohegeliană rămîne, însă, matricea teoretică a doctrinei sale referitoare la „moartea lui Dumnezeu". Este edificatoare și încercarea sa de a sesiza elemente ale dialecticii atît la Augustin, cît și la Luther sub rezerva că cei doi „nu au realizat o înțelegere dialectică comprehensivă și consistentă, fiecare rămînînd legat de trecut și de normele interne ale bisericii"[13].

Schema dialecticii proprie teologiei sale se reduce la trei momente principale: „teza este legată de imaginea dumnezeului biblic, imuabil, primordial, cel al tradiției creștine; negarea acestei teze are loc prin „întruparea" cuvîntului divin, răstignirea și moartea lui Iisus, și prin procesul de secularizare specific epocii moderne[14] (în acest moment al negației, diavolul și Dumnezeu ar coincide, iar binele și răul ar avea aceeași valoare, ca două momente contrarii, dar necesare ale evoluției procesului dialectic)[15]; ultimul moment ar fi reprezentat de „întruparea" spiritului, considerată în formele ei actuale ca o „coincidență apocaliptică a contrariilor"[16].

Mult mai legată de filozofia epocii noastre apare gîndirea lui P. M. van Buren care pleacă de la premisa potrivit căreia credinciosul de astăzi, pentru a sesiza mesajul „actual" al credinței, nu mai poate face abstracție de realizările filozofiei contemporane. Atît P. M. van Buren, cît și G. Vahanian[17] se raportează la o serie de aspecte ale pozitivismului logic, ale filozofiei analitice. Inspirîndu-se din scrieri de început ale pozitivismului logic, precum și din unele dezbateri din cadrul acestuia (vezi R. M. Hare și I. T. Ramsey) asupra limbajului religios[18], P. M. van Buren conchide că, după opinia sa, „problema evangheliei în epoca seculară este o problemă de logică a limbajului ei aparent lipsit de sens, iar analizele lingvistice ne ajută să-l clarificăm"[19]. În urma

---

[9] L. D. Kliever și J. H. Hayes, *The Rise of Radical Theology*, în *op. cit.*, pp. 18—19, 21, 47.

[10] Th. J. J. Altizer, *The Gospel ol Christian Atheism*, p. 17.

[11] Raportată la creștinismul tradițional, teologia radicală este considerată atee de W. Nicholls *(Systematic and Philosophical Theology*, p. 337), J. A. T. Robinson este și el considerat ca precursor al „ateismului creștin" (G. A. Manno, *L'Ateismo dei „teologi della morte di Dio"*, p. 249). Unii consideră că el „parodiază creștinismul" (Vezi E. Mascall, *The Secularization of Christianity*, London, 1970, p. 125). J. M. Morison merge mai departe, acuzîndu-l pe teologul englez de arianism, pelagianism, deism sau panteism (vezi *Honesty to God*, Edinburgh, 1966, p. 60, 65, 38, 19, 125). Un alt comentator spune despre J. A. T. Robinson că a încercat „să vîndă" o imagine „recondiționată" a creștinismului, una „lumească" (vezi Th. Merton, *Faith and Violence*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 1968, p. 238); Cf. A. Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Edit. Institutului biblic și de misiune ortodoxă, București, 1972, p. 186, 189, 197. Apropierea lui J. A. T. Robinson de ateismul marxist o întîlnim la Alasdair McIntyre (*Against the Self-Images of Age*, Duckworth, London, 1971, p. 13, 14).

[12] Th. J. J. Altizer, *The Gospel-of Christian Atheism*, p. 11.

[13] *Ibidem*, p. 79.

[14] *Ibidem*, p. 110.

[15] *Ibidem*, vezi cap. *God and Satan*, p. 92—101.

[16] *Ibidem* p. 82—83.

[17] Vezi lucrările sale: *The Death of God*, New York, George Braziller, 1961; *Wait Without Idols*, New York, George Braziller, 1964; *No Other God*, New York, George Braziller, 1966.

[18] Sînt vizate, de pildă, funcționalitatea principiului verificării „escatologice", al falsifierii în limbajul religios, precum și alte aspecte semantice ale acestui discurs. (Vezi, *Philosophy of Religion*, ed. S. M. Cahn. New York University, Harper and Row Publishers, 1970, care sintetizează o asemenea dezbatere). Alte lucrări: *L'Analisi del Linguaggio teologico. Il Nome di Dio*, Padova, CEDAM, 1969; F. Ferré, *Logic and God*, New York, 1961; I. T. Ramsay, *Talking about God: models ancient and modern*, în „Philosophy Today", 2/1969, p. 156—158.

[19] P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, The Macmillan Co., 1963, p. 84—85; Cf. *Radical Christianity*, p. 54.

acestor analize, el scoate în evidență faptul că toate aserțiunile biblice referitoare la Dumnezeu sînt lipsite de sens, false și inconsistente; locul central este rezervat lui Iisus, înțeles ca personaj istoric, iar principala funcție a teologiei este considerată a fi dezvăluirea „funcției mesajului apostolic nu a formelor sale", credința în această perspectivă nemaiavînd pretenția unui model de cunoaștere a cosmosului sau a situației umane [20].

G. Vahanian, la rîndul său, plecînd de la observarea funcțiilor metaforice ale limbajului, de la valoarea lui poetică, subliniază că absolutizarea lor se transformă într-un iconoclasm, acesta fiind și cazul Bibliei. Dacă în cuprinsul ei se vorbește adesea despre un alt sens al iconoclasmului, creștinul modern trebuie să facă un pas mai departe: să demoleze însuși iconoclasmul construit în jurul Bibliei de tradiția creștină.

În lucrările lui H. Cox este evidentă influența pragmatismului. „Tehnopolitanul", omul secularizat — scrie el —, este prin definiție o personalitate pragmatică, deviza lui fiind aceea a eficienței. Trăind într-o lume a „funcționarului" el asimilează lucrurile în virtutea destinației lor pragmatice ca obiecte subordonate acțiunii omului [21].

Însuși mitul cosmogonic biblic — susține H. Cox — trebuie luat în această ipostază și nu în viziunea exegezei tradiționale. Dumnezeul biblic nu a creat lumea *ex nihilo*. Creația a fost rezultatul unei activități de ordonare și organizare a cosmosului și a haosului primar, activitate la care a participat și Adamul biblic. Vocația acestuia de a da semnificații, însuși Dumnezeu l-a pus să denumească animalele, are o valoare majoră, pretinde H. Cox, pentru credinciosul contemporan [22]. Și Iisus Hristos din evangheliile împărtășește vederi pragmatice; el subliniază nu odată însemnătatea criteriului faptelor, nu de cel al vorbelor [23].

Aproape fără nici o excepție, reprezentanții teologiei radicale se consideră continuatorii procesului de „radicalizare" inițiat în gîndirea protestantă a secolului nostru prin lucrările lui R. Bultmann, D. Bonhoeffer, P. Tillich și alții.

Direcția principală se constituie în jurul problemei *demitologizării*. După opinia lui Th. J. J. Altizer, este lipsit de sens să vorbim de o „credință biblică" sau de un „Dumnezeu biblic" [24]. Pentru o demitologizare a textului biblic, ca expresie a unei viziuni supranaturaliste, se pronunță și J. A. T. Robinson [25]. P. M. van Buren, așa cum am mai arătat, face din demitologizare o problemă de logică, legînd-o de demersurile filozofiei analitice, în timp ce, G. Vahanian o circumscrie unui proces mai larg: „Iconoclasmul biblic este îndreptat nu împotriva lui Dumnezeu, ci împotriva idolatriei, în toate formele sale ... împotriva zeificării omului, a culturii, istoriei, religiei, împotriva sacralizării evenimentelor simbolice sau a instituțiilor" [26]. Pentru H. Cox, mitul cosmogonic biblic își are sursa de inspirație în mitologia popoarelor vecine contemporane poporului iudeu și poate fi considerat ca „o formă de propagandă ateistă", el reflectînd imaginea evreilor antici asupra unei naturi semidivinizate care „n-are, de fapt, nici o bază" [27].

În centrul atenției teologiei radicale rămîne, însă, discuția referitoare la „moartea lui Dumnezeu". Cu precizarea, însă, că sensurile ei sînt diferite. Pentru Th. J. J. Altizer, „moartea lui Dumnezeu" este un „eveniment salvator". După opinia sa, „cei mai revoluționari creștini moderni doresc moartea lui Dumnezeu cu toată pasiunea credinței lor" [28]. Evanghelia, la rîndul ei, se transformă în „vestea cea bună" pe care creștinul modern o anunță triumfător: „Dumnezeu e mort!" [29]. Această „moarte" a lui Dumnezeu a început încă de la sfîrșitul secolului trecut; ea se desăvîrșește azi ca un fapt „real și actual", vizînd dispariția chiar și a „amintirii realității unui Dumnezeu primordial" [30].

J. A. T. Robinson plasează „moartea lui Dumnezeu" în contextul evoluției cosmologiei contemporane, a cuceririi cosmosului: radiotelescoapele moderne și rachetele cosmice care au explorat tot mai multe „parcele" necunoscute ale universului au făcut dovada inexistenței Dumnezeului biblic situat undeva într-o zonă necunoscută", într-o „țară a nimănui". „Într-o epocă a științei și tehnologiei, afirmă el,

---

[20] *Ibidem*, p. 158; Cf. *Radical Christianity*, p. 82.

[21] H. Cox, *The Secular City*, p. 56.

[22] *Ibidem*, p. 64; *Responsables de la Révolution de Dieu*, Editions de L'Epi, Paris, 1969, p. 25 (trad. fr. a lucrării *God's Revolution and Man's Responsability*, Valley Forge, Pennsylvania, Judson Press, 1965).

[23] H. Cox, *Responsables de la Révolution de Dieu*, p. 61.

[24] Th. J. J. Altizer, *Catholic Philosophy and the Death of God*, în „Cross Currents", 17/1967, p. 275; Cf. *Radical Christianity*, p. 95.

[25] J. A. T. Robinson, *Honest to God*, p. 32; *Radical Christianity*, p. 73.

[26] G. Vahanian, *No Other God*, p. 46; Cf. *Radical Christianity*, p. 62.

[27] H. Cox, *The Secular City*, p. 20.

[28] Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, p. 102.

[29] *Ibidem*, p. 111.

[30] *Ibidem*, p. 103.

imaginea unui Supraom care creează fenomenele în maniera în care olarul își făurește vasele sale'' [31] a devenit superfluă, căci el asistă neputincios la imixtiunea omului în sferele cerești.

În numeroasele sale lucrări, [32] tema ,,morții lui Dumnezeu'' este dominantă. ,,Mulți dintre noi, subliniază preotul anglican, sîntem, în mod practic atei... Ipoteza ,,Dumnezeu'' este tot atît de irelevantă pentru mersul economiei sau în cazul exploziei demografice, cum era și în cazul sistemului lui Laplace. Dumnezeu este izgonit și nici un efort al manipulării religioase nu-l mai poate readuce înapoi. El este periferic, de prisos și incredibil'' [33]. Nici disputele teologice în jurul dovezilor psihologice sau logice ale existenței lui Dumnezeu nu sînt edificatoare pentru J.A.T. Robinson; ele nu pot demonstra, constată el, dacă există acea realitate ,,ultimă'', ,,necesară'' a teologiei tradiționale[34]. O asemenea entitate rămîne ,,superfluă, dispensabilă și intolerabilă''. După opinia sa, credinciosul contemporan ,,este pe deplin de acord cu ateul că o atare realitate nu este nici folositoare și nici necesară'' [35].

,,Nu simțim mulți dintre noi — scrie el adresîndu-se cititorilor săi — că trebui să fim atei, fără a putea fi, totuși, atei?'' [36], iată dilema care conturează atît poziția preotului anglican J. A. T. Robinson, cît și, în general, a mai multor reprezentanți ai teologiei radicale.

G. Vahanian, după ce recunoaște inoperabilitatea noțiunii de ,,Dumnezeu'', considerînd-o un cuvînt ,,care nu este o parte integrantă, o componentă necesară a limbajului uman'', precizează că între Dumnezeul biblic și alți idoli nu există nici o linie de demarcație. El conchide, însă, dilematic: ,,Dumnezeu nu mai este necesar... nu mai poate fi utilizat ca ipoteză în epistemologie sau în știință și nici ca premisă existențială... Dar, dacă nu putem susține că Dumnezeu există, realizăm totuși că el *ar trebui să fie*. Dumnezeu nu este necesar, dar este inevitabil'' [37].

Așa cum spuneam, figura lui Iisus din evanghelii devine centrală la teologii radicali. Aproape toți își construiesc demersurile pe linia *umanizării* acesteia P. M. van Buren îl consideră un ,,om liber'' a cărui aspirație către eliberare a devenit ,,molipsitoare'' pentru cei din jurul său și pentru urmașii săi [38]. Pentru J. A. T. Robinson, Iisus a fost un ,,om-pentru-alții'', un ,,semen iubitor'' [39]. H. Cox, considerîndu-l un nonconformist ,,revoluționar'', accentuează și mai mult implicarea figurii lui Iisus în destinele vieții moderne [40]. G. Vahanian se pronunță pentru o demitologizare totală a figurii lui Iisus, negîndu-i natura divină: numele de Iisus nefiind ,,nici un fel de substituent'' pentru Dumnezeu [41]. În fine, pentru Th. J. J. Altizer, Iisus nu trebuie identificat cu personajul descris în evenghelii, care nu exprimă decît un moment al manifestării sale evolutive. Actualitatea figurii lui Iisus ar fi indisolubil legată de prezența lui în viața modernă contemporană [42]. În acest sens, scrie: ,,Creștinismul radical respinge *dogma creștină a înălțării* sale într-o împărăție transcendentă și celestă'' [43], căci atunci ar însemna că nu mai este alături de noi, zi de zi.

J. A. T. Robinson pune sub semnul întrebării învierea lui Iisus; precum și toate minunile sale descrise în evanghelii, toate fiind considerate un rod al imaginației. Înălțarea, precum și a doua sa venire nu sînt decît niște simboluri [44]. Pentru P. M. van Buren, ,,istoria lui Iisus rămîne o piesă a istoriei obișnuite, deschisă investigației istorice, o piesă a istoriei umane'' [45].

---

[31] J. A. T. Robinson, *Exploration Into God*, Stanford, California, Stanford University Press, 1967, p. 149; Cf. *Radical Christianity*, p. 75.

[32] Menționăm dintre ele: *On Being the Church in the World*, Philadelphia, The Westminster Press, 1960; *Christian Morals Today*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963; *The New Reformation?*, Philadelphia, The Westminster Press, 1965; *But I Can't Belive*, New York, The New American Library, 1967.

[33] J. A. T. Robinson, *The New Reformation?*, p. 109; Cf. *Radical Christianity*, p. 74.

[34] *Ibidem*, p. 117—118; Cf. *Radical Christianity*, p. 174.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*, p. 115; Cf. *Radical Christianity*, p. 74.

[37] G. Vahanian, *Beyond the Death of God*, în *The Meaning of the Death of God*, p. 11—12.

[38] P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 133; Cf. *Radical Christianity*, p. 183.

[39] J. A. T. Robinson, *Honest to God*, p. 76—77; Cf. *Radical Christianity*, p. 203.

[40] H. Cox, *Responsables de la Révolution de Dieu*, p. 29.

[41] G. Vahanian, *No Other God*, p. 32—34; Cf. *Radical Christianity*, p. 191.

[42] Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, p. 58.

[43] *Ibidem*, p. 120.

[44] Vezi A. Plămădeală, *Biserica slujitoare*, p. 188.

[45] P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 167; Cf. *Radical Christianity*, p. 181.

Oprindu-ne aici, deşi problematica teologiei radicale este mai amplă, cîteva precizări se impun. În primul rînd, radicalitatea concepţiilor ei trebuie raportată la aceea a precursorilor ei. Multe din afirmaţiile teologilor radicali americani au fost prefigurate de înaintaşii lor. De pildă, chiar noţiunea de creştinism „areligios" apare frecvent la D. Bonhoeffer, mai ales în ultima perioadă a vieţii sale, cînd se afla în închisorile naziste. Într-una din acele *Scrisori din închisoare*, el preciza următoarele: „Nu se mai simte nici o nevoie de Dumnezeu ca ipoteză de lucru, nici în morală, nici în politică sau în ştiinţă. Nu mai există necesitatea unui asemenea Dumnezeu nici în religie sau în filozofie. În numele onestităţii intelectuale, aceste ipoteze de lucru pot fi aruncate şi înlăturate cît mai repede" [46].

Teologii radicali americani au făcut însă şi unii paşi înainte. Th. J. J. Altizer, de pildă, se declară ateu, fără nici un echivoc [47]. G. Vahanian propune un dialog cu ateismul în termenii următori: „Ateismul contemporan s-a apropiat de om mai mult decît a făcut-o Biblia. Ca atare, în loc să respingem ateismul, va trebui să căutăm să subliniem contribuţia sa la înţelegerea credinţei" [48]. P. M. van Buren, receptiv la cuceririle ştiinţelor naturii, consideră că teismul a devenit lipsit de sens [49].

Şi în problema dialogului biserică-lume, teologia radicală şi-a depăşit precursorii. Semnificativ în această privinţă este H. Cox. În lucrarea sa *God's Revolution and Man's Responsability*, el cere creştinului modern să participe la toate activităţile social-politice de pe scena vieţii americane, atît la acţiunile de stradă împotriva şomajului şi la lupta populaţiei de culoare, cît şi la acţiunile de protest împotriva războaielor, cum a fost cel din Vietnam, deoarece, susţine el, Dumnezeu însuşi este un „revoluţionar" care nu numai că aprobă schimbările în curs în lumea contemporană, dar le şi impulsionează. Teoreticianul teolog J. Moltmann se pronunţă şi el pentru o „teologie a revoluţiei" [50].

Firește, în pofida unor autoaprecieri exagerate, doctrinele teologiei radicale rămîn cu totul în afara poziţiilor ateiste. Concepţiile lor rămîn tributare unui panteologism difuz şi antiistorismului. Apelul la istorie este numai aparent prezent în lucrările lor. Istoria pe care o vizează ei rămîne, în fond, o istorie ostilă determinismului social [51]. Cu excepţia lui H. Cox, majoritatea teologilor radicali îşi înscriu opţiunile lor în perimetrul abstract al discuţiilor privind filozofia religiei, rămînînd opaci la evenimentele sociale reale din lumea de azi. Asistăm, de fapt, la o încercare de „reformulare" a creştinismului şi a teologiei tradiţionale, chiar cu preţul „morţii lui Dumnezeu". Cum au sugerat cele aproape două decenii de dezbateri şi dispute scurse de la geneza acestei teologii, filonul ei religios antidogmatic a furnizat şi unele „sugestii" problematicii sociale cu care se confruntă azi religia creştină. În acest context, evoluţia viitoare a teologiei radicale ar putea prezenta interes din punctul de vedere al circumscrierii ei în amplul dialog purtat la ora actuală asupra problematicii omului contemporan.

---

[46] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Fontana Books, London, 1968, p. 121; citat după A. Plămădeală, *op. cit.*, p. 162.

[47] Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, p. 62.

[48] G. Vahanian, *No Other God*, p. 17; Cf. *Radical Christianity*, p. 164.

[49] P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, p. 100; Cf. *Radical Christianity*, p. 131.

[50] J. Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, Scribners, New York, 1969.

[51] Vezi P. Berar, *Semnificaţiile secularizării. Teze şi antiteze*, în „Revista de filozofie", tom. 20, 11/1973, p. 1299.

# Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

## Nr. 1/1979

Din sumar : TODOR VĂLOV, Probleme ale dialecticii sociale ; LIUBOMIR ILIEV, Matematica și științele ; ȚANKO ȚANKOV, Unitatea caracteristicilor cantitative și calitative ale sistemului social socialist ; TANO IGNEV, Educație, eficiență și activitatea socială a maselor ; FOTIN MARCEV, Dezvoltarea teoriei leniniste a reflectării în gîndirea filozofică bulgară după 9 sept. 1944 ; ATABAS STRIGACIEV, Principiul complementarității : SNEJANA AVRAMOVA, O încercare de a formula criteriile progresului social ; BORIS ȚENCOV, Teoria cunoașterii la Joseph Ditzgen ; L. V. VOROBIOV (U.R.S.S.), Probleme ale utopismului social la Liuben Karavelov.

## Nr. 2/1979

Din sumar : N.P. DUBININ (U.R.S.S.), Genetică și cosmos ; MARKO MARKOV, Teorie, tehnologie și practică ; NIKOLAI DANCEV, Ambianța psiho-socială socialistă ; ȘTEFAN KARAKOSTOV, L.N. Tolstoi și revoluția rusă în jurnalul, scrisorile și articolele sale ; BOJIDAR PEICEV, Ethicus Philosophus Cosmographus ; 70 de ani de la publicarea lucrării „Materialism și empiriocriticism" ; ATANAS STRIGACEV, Materialismul și problema virtualității.

## Nr. 3/1979

Din sumar : KOLIO RAMCEV, Controlul — regulatorul principal al conduitei individuale în sistemul relațiilor sociale ; AZARIA POLIKAROV, Concepția lui Einstein despre teoria fizică ; ERNST SMUTZER (R.D.G.), Unele probleme ale principiului general al relativității ; ASEN DAȚEV, Einstein și teoria cuantelor ; B. G. KUZNEȚOV (U.R.S.S.), Teoria relativității ca desăvîrșire a fizicii clasice și ireversibilitatea istoriei științei ; LIUBEN SIVILOV, Procesele creatoare și reproductive ale cunoașterii ; PETER ANEV, Sensurile semantice diferite ale conceptului de „simultaneitate" ; STANKA VELICIKOVA, Critica ignorării condițiilor obiective ale revoluției socialiste de către ultrastingiști.

# DESPRE MOARTE ȘI NEMURIRE

## (Capitolul X din *Einiges Philosophische* *... în traducere românească)

DE

TITU MAIORESCU

*„Nerod e cine într-acolo își îndreaptă privirea orbită,*
*Închipuindu-și că plutește deasupra norilor și a semenilor săi;*
*Cu picioarele pe pământ să privească împrejur;*
*Cel vrednic deslușește graiul acestei lumi!"*

*Goethe*

Problema nemuririi sufletului este strîns legată de analiza conceptului de Dumnezeu. Tentativa de a o rezolva în mod științific nu este lipsită de primejdie, întrucît lovește — ba chiar este menită să lovească cu necruțătoare obiectivitate — în eul cel mai intim, precum și în cele mai scumpe dorințe ale omului; astfel că dezlănțuie mereu o furtună de păreri opuse. Celui însă al cărui singur scop este cunoașterea științifică nu-i pasă de primejdii subiective, nici de faptul că prăpastia dintre el și ceilalți se întunecă și se adîncește pe măsură ce el se înalță; nu procedează în mod arbitrar, nu pășește șovăitor; simte nevoia să străbată puntea înaltă și luminoasă a necesității, aruncată peste abis și susținută de-a pururea de sorite structurate rațional; simte nevoia de a atinge piscul adevărului, singurul lăcaș în care se închină. Căci nu cele considerate sfinte sînt pentru el adevărul, ci adevărul este sfînt pentru el.

Să ne fie deci îngăduit să consemnăm aici cîteva idei logice despre nemurire; nu e vorba de vreo polemică îndreptată împotriva unor

* Cartea lui Maiorescu *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form (Considerații filozofice pe înțelesul tuturor)*, 1860, cuprinde 12 capitole, în care autorul dezbate numeroase probleme: ce este filozofia și care sînt raporturile ei cu științele naturii și cu cele sociale (cap. I—II); părțile filozofiei deduse logic pe baza categoriei de relație (cap. III); probleme de psihologie cu ample referiri la logică, etică și estetică (cap. IV—VII); despre determinism, libertate și necesitate (cap. VIII); teism și ateism (cap. IX); moarte și nemurire (cap. X); consecințe sociale (cap. XI). Lucrarea are și un apendice (*Anhang*) considerat cap. XII, în care sînt adunate toate notele, citatele și comentariile privitoare la problemele dezbătute. Din lipsă de spațiu, citatele și comentariile privitoare la cap. X nu le-am reprodus în textul pe care-l publicăm.

Capitolul X — despre moarte și nemurire — este strîns legat de cap. IX — teism și ateism — fără de care nu poate fi înțeleasă concepția lui Maiorescu despre religie. De aceea, recomandăm cititorilor să consulte și textul capitolului despre teism și ateism, pe care l-am publicat în *Antologia gîndirii românești*, vol. 2, București, Edit. politică, 1967, în traducerea lui Radu Tomoiagă.

În problema religiei și a nemuririi sufletului, se resimte puternic la tînărul Maiorescu influența lui Feuerbach. Ca și filozoful german, Maiorescu pledează pentru reforma filozofiei și pentru introducerea ei în viața socială și spirituală (a se vedea cap. XI: *Consecințe sociale*).

Unele formulări privitoare la supraviețuirea elementului spiritual nu trebuie înțelese ca exprimînd admiterea unei forțe sau substanțe spirituale (Dumnezeu, suflet sau spirit absolut),

Rev. filoz., **XXVI**, *4*, p. 527—532, București, 1979

păreri opuse, ci de considerații libere și sincere despre un subiect deosebit de important. Se cuvine a face cît mai multe asemenea considerații : chiar de ar fi lipsite de valoare, ele au totuși meritul să atragă mereu atenția asupra unor concepte esențiale, fiind astfel prilej de comparație și îndreptare.

Trebuie să pornim de la următoarele premise:

Numai sensibilul este individual; spiritualul este întotdeauna universal. Particularul sensibil are o culoare anumită și respinge ceea ce este deosebit de el; generalul spiritual însă a contopit în sine deosebirile particularului și este incolor — transparent.

Sensibilul piere; deși nu este integral distrus, se atrofiază, iar individualitatea sa piere. Spiritualul însă nu moare; esența sa generală nu este prizoniera spațiului și timpului.

Dar ce este oare sensibil? Întreaga lume fenomenală și, odată cu ea, toate reprezentările noastre. În schimb, raporturile dintre reprezentări sînt de natură spirituală.

De aici urmează că dacă elementele raporturilor sînt muritoare, raporturile înseși sînt nemuritoare. Subiectul și predicatul alternează, dar judecata spirituală, expresie a raportului lor, este eternă.

Ceea ce îl deosebește pe un om de altul este individualitatea sa; cu alte cuvinte, subiectivitatea sa are drept singur temei elementul sensibil din el. Spiritualul este obiectiv și, ca atare, independent de individ, fiind comun tuturor făpturilor de aceeași specie. Să presupunem, de pildă, că cineva face o demonstrație matematică; individuale sînt vocea cu care și-o dezvoltă, expresia ce o însoțește, gesturile care o punctează, ardoarea cu care o susține — într-un cuvînt : elementul individual care-l caracterizează numai și numai pe el este viața sensibilă din el. Această viață piere. În ce constă spiritualul? În adevărul matematic însuși. Acesta este nemuritor.

La urma urmei, ce cerem oare nemuririi? ,,Învierea" elementului sensibil? Lucru imposibil — imposibil adică dacă vrem să rămînem pe tărîmul rațiunii. ,,Învelișul" nostru ,,pămîntesc" se destramă doar sub ochii noștri; de mii de ani, el se întoarce necontenit în sînul părintelui nostru pămîntul, unde se descompune pentru a se preface în elemente de altă natură; ființa sa se distruge; nu rămîne ca trup unitar, ci devine o multitudine de corpuri.

Așadar, sensibilul este muritor.

Care este atunci elementul îndreptățit să revendice nemurirea? Spiritualul; adevărul dăinuie, indiferent de timp și spațiu; ceea ce a fost adevărat cu mii de ani în urmă va fi adevărat și peste mii de ani; ceea ce a fost cu adevărat bun și frumos în trecut va fi bun și frumos în vecii vecilor.

Așadar, spiritualul este nemuritor. Adică ,,Nemuritor este numai ceea ce constituie esența ființei și vocației speciei umane, a activității ei necontenite în neobosita ei pășire către scopul ce i s-a fixat; ceea ce este deci menit, în virtutea ființei sale, să dăinuiască și, înnăbușit de-ar fi, să reapară mereu, dobîndind tot mai multă amploare, putere și eficiență datorită trudei neîntrerupte a omului : Adevărul, Binele, Frumosul în toată puritatea lor. Cu cît ceva din ființa noastră este mai pur și mai sublim, cu atît revarsă mai năvalnic, depășindu-și limitele spre a deveni generos, infinit, etern. Pentru a ne putea aduce astfel contribuția la tezaurul etern al omenirii, trebuie să ne despuiem de eul nostru" [1].

Fără îndoială, pentru atingerea acestui scop, trebuie să ne despuiem de eul nostru. Căci eul este eu, o persoană, o ființă individualizată prin elementul sensibil din ea; spiritualul

---

concepție pe care Maiorescu o critică fără rezerve în cartea sa. Aici gînditorul român înțelege ,,nemurirea" în sensul lui Herder, ca o supraviețuire a valorilor spirituale — bine, adevăr, frumos etc. — în conștiința omenirii sau a popoarelor. În măsura în care indivizii contribuie la promovarea acestor valori, adică la progresul culturii și al civilizației, ei supraviețuiesc în conștiința urmașilor.

În Germania, cartea lui Maiorescu s-a bucurat de recenzii favorabile, unele chiar elogioase. În țară, dr. Iuliu Barași i-a făcut o amplă prezentare și o analiză detaliată în ziarul ,,Românul" din iunie 1861.

Cu toate că n-a fost tradusă în limba română (în curînd va apărea un volum de scrieri din tinerețe în care este cuprinsă și această lucrare), ideile cărții lui Maiorescu au exercitat o mare influență în cultura noastră. Din programele cursurilor universitare ținute de Maiorescu, precum și din ,,Convorbiri literare", rezultă că ideile din această carte au stat la baza cursurilor sale de filozofie de la Universitatea din Iași, precum și a ,,prelecțiunilor sale populare" organizate de Junimea.

În legătură cu critica făcută de Maiorescu religiei, a se vedea și articolul *Invățămîntul primar amenințat* (1870), pe care l-am reprodus în *Antologia gîndirii românești*, vol. 2, 1967 *(Simion Ghiță)*.

[1] J. G. Herder, *Zertrennte Blätter. Über die Unsterblichkeit des Nachruhms (Pagini răzlețe. Despre nemurirea gloriei postume)*.

din ea constituie un bun comun, un adevăr ce plutește deasupra sa. Prin faptul că acordăm nemurirea numai spiritualului (și numai acestuia i se poate acorda nemurirea), negăm în mod necesar supraviețuirea sufletului.

Spiritul rămîne, dar sufletul piere; gîndul trăiește, cei ce gîndesc mor.

Acestea sînt concluziile ineluctabile trase din nemurirea elementului spiritual; ele, ce-i drept, îngrozesc pe cei mai mulți dintre noi. Căci, deși se rușinează să facă fățiș afirmații contrarii rațiunii, deși pretind că doresc doar veșnicia spiritului, lor nu le pasă de spirit, ci numai de învelișul lui; nu-i interesează obiectivul, ci numai subiectivul, nu suprasensibilul, ci tocmai trupescul. Astfel se explică dorința unei revederi în lumea de apoi. Vrem să-i revedem pe cei morți așa cum stăteau și se mișcau; vrem să le auzim din nou glasul; vrem să-i reîntîmpinăm „în carne și oase"; ne amintim cu strîngere de inimă de locurile vizitate împreună cu ei, de cartierul unde locuiau, de jilțul pe care ședeau. Cu cît se înmulțesc asemenea gînduri, cu atît mai pătimaș dorim nemurirea „sufletului" și o reîntîlnire după moarte. Dar trebuie să ne dăm seama că toate acestea sînt de natură sensibilă, că tot ce este sensibil a pierit, că astfel de dorințe sînt deci potrivnice rațiunii.

Elementul cu adevărat spiritual din ființa care a murit nu a fost distrus, ci supraviețuiește liber și își afirmă caracterul general în fiecare caz particular; reprezentîndu-ne acel element spiritual, ne putem reprezenta spiritul ce a murit; în supraviețuirea primului trăiește amintirea celui de-al doilea. Nu-i mai puțin adevărat că cel ce, murind, nu a lăsat o urmă spirituală și a trăit fără a se preocupa de adevărurile universale, cel ce a murit fără să lase o altă amintire decît cea a ființei sale sensibile, acela rămîne mort în vecii vecilor. Căci numai adevărul universal este eternul fluviu al nemuririi; doar cel ce și-a croit un drum pînă la liman și s-a scăldat în apele lui este dus prin spații și timpuri pînă în portul eternității.

Să facem un scurt rezumat al gîndurilor înșirate mai sus:

Numai sensibilul este individual, dar piere; numai spiritualul este nemuritor, dar este universal; de aceea, nu există vreo supraviețuire *personală* după moarte, ci numai viața veșnică a adevărului.

Ideile acestea sînt atît de simple și de clare, încît nu se poate să nu fi fost înțelese de majoritatea oamenilor. Ele sînt într-adevăr un bun comun al societății noastre, chiar dacă sînt respinse.

Nu, oamenii în majoritatea lor nu au crezut vreodată cu adevărat în nemurirea personală, deși nu se încumetau să-și exprime fățiș lipsa lor de credință. Altminteri nu i-ar mîhni atît de adînc moartea aproapelui lor; atunci cînd acesta se desparte de ei, pentru a dobîndi bunuri pămîntești, ei doar nu se întristează în aceeași măsură. S-ar mai îngrozi oare de moarte, în ciuda nenumăratelor piedici, pînă și cei mai habotnici dintre ei, deși crezul lor le făgăduiește o lume de apoi plină de lumină și splendoare? S-ar mai considera oare ca faptă morală supremă jertfirea vieții pentru un prieten, pentru o idee sau pentru patrie — dacă moartea ar însemna doar înlocuirea existenței chinuite și sordide cu alta paradisiacă? De ce ați mai căuta adevărul? De ce ați încerca să faceți noi invenții? Sau să vă dezvoltați trupul? De ce să vă preocupați de *confort*? Lăsați-le pe toate în voia soartei, întrucît viața actuală este doar provizorat, un nimic în raport cu eternitatea; tot veți părăsi pămîntul acesta, tot vă veți pierde trupul; acolo sus vă va fi mai bine și veți afla mai multe. Singura grijă să vă fie deci mîntuirea sufletului; bucurați-vă de cîte ori moare unul dintre voi sau doar cînd muriți voi, căci vă înălțați cu toții în ceruri. Amintiți-vă de cuvintele cu adevărat pătrunse de religie, spuse de unul dintre cei mai de seamă credincioși din cîți au fost vreodată: „Boala este starea firească a creștinului, pentru că, datorită acesteia el se află în situația în care ar trebui să se afle mereu, pradă relelor, lipsit de bucurie și plăcerea simțurilor, în veșnica așteptare a morții"[2]. Astfel se manifestă consecința socială a creștinismului în general, și mai cu seamă a crezului creștin despre nemurire: monahismul. După această credință, singura menire a omului constă în a se abține de la actul sexual, a se lipsi de toate plăcerile sensuale, a-și mortifica trupul, cu gîndul mereu la cer. Dar această consecință *nu se manifestă în societate*, așa că, în realitate, credința aceasta nu există nici ea. Tot ce se spune despre acest subiect se rezumă, de cele mai multe ori, la vorbe goale. Atîta vreme cît condiția sa fizică este bună, omul se complace în a-și îngriji trupul și a-și organiza o existență cît mai plăcută în această lume păcătoasă. Cînd însă îl doboară boala, el se străduiește să construiască teorii cît mai spiritualizate pentru a se duce cu un tren confortabil în Ierusalimul ceresc. Dar iată că nu se poate; în acest domeniu, nu i se prezintă decît o singură alternativă. Ori trebuie să se plece orbește unui crez rigid, renunțînd la rațiune, după cum face catolicismul; ori să tragă toate consecințele raționalismului pur, să fie convins de caracterul muritor al individului, să caute *frumosul și binele în lumea aceasta* — și cu binele și frumosul să o împodobească — să afle elementul divin din fiecare om, arătîndu-i acestuia o dragoste rațională, cu convingerea permanentă că în curînd va

[2] În *Vie de Blaise Pascal*, par Madame Périer, sa soeur.

pieri şi că, atîta vreme cît trăieşte, sîntem datori să-l tratăm cu bunătate. Oscilarea între cele două extreme, cu piciorul stîng pe raţiune, iar cu cel drept pe crezul dogmatic, este atitudinea cea mai jalnică; pentru că între amîndouă se deschide un abis adînc şi întunecat în care ne prăvălim, un abis sumbru ca noaptea ce desparte ziua însorită de cea ploioasă. Aşadar, staţi mai bine cu ambele picioare pe limanul adăpostit.

„Bucuraţi-vă de bunurile vieţii şi reduceţi din răsputeri relele inerente ei! Fiţi convinşi că totul pe pămînt ar putea fi mai bine decît este — şi atunci totul se va îmbunătăţi. Această îmbunătăţire, aşteptaţi-o nu de la moarte, ci de la voi înşivă! Nu moartea se cuvine înlăturată, ci răul, ce poate fi curmat, răul ce-şi are rădăcina în lenevie, mîrşăvie şi ignoranţă; relele acestea sînt cele mai grozave. Firească moarte, moartea ca rezultat al evoluţiei vitale, nu este un rău; rea e moartea izvorîtă din mizerie, din viciu, din crimă, ignoranţă şi cruzime. Aceasta e moartea ce trebuie înlăturată sau măcar îngrădită cît mai mult cu putinţă" [3]. Aşa grăieşte raţiunea către om.

Se comite deci o imensă greşeală atunci cînd se crede că dispariţia credinţei în nemurire ar pustii sufletul, ar împinge pe oameni la imoralitate. Tocmai pentru că nu există nemurire, viaţa muritoare dobîndeşte o mare însemnătate; tocmai pentru că nu există o altă viaţă, se cuvine să folosim viaţa aceasta cît mai bine; tocmai pentru că după moarte nu există nici răsplată, nici pedeapsă, trebuie să facem Binele de dragul lui şi să ne ferim de Rău din pricina sa. Iată covîrşitoarea importanţă a negării nemuririi. Cîteva reflecţii făcute de Ludwig Feuerbach, cel mai subtil apostol al morţii, vă vor îngădui să vă convingeţi şi mai lesne de această importantă morală: „Toate faptele omeneşti pot fi deduse din dragoste; dragoste putem găsi şi recunoaşte în fiecare dintre ele. Este cu neputinţă ca un om să trăiască numai pentru el însuşi. Bogăţia de raporturi, legăturile semnificative, izvor nesecat al celor mai felurite asocieri — iată domeniul său; tot ce există, există în mod necesar cu concursul altuia, în altul, pentru altul. Omul iubeşte şi este menit să iubească. Iubirea însă îmbracă forme foarte diferite, iar sinceritatea şi valoarea ei se măsoară după fiinţa şi însemnătatea celui iubit. Cu cît obiectul iubirii este mai profund, cu atît creşte însemnătatea sa; iar în virtutea acesteia, putem astfel determina valoarea iubirii: cu cît jertfeşti mai mult din sinea ta, cu atît mai mare şi mai sinceră îţi este dragostea. Căci nu putem iubi fără a ne jertfi fiinţa; iubind, îmi revărs viaţa în altul; eul meu, toată fiinţa mea nu-şi au lăcaşul în mine, ci în obiectul iubit de mine; dacă, atunci cînd nu iubesc, nu exist decît pentru mine, din clipa în care iubesc, mă contopesc cu altul; nu mai am fiinţă proprie, fiinţa celuilalt este fiinţa mea. Omul care nu iubeşte şi trăieşte numai pentru sine este doar o făptură naturală. Fiinţa sa este independentă, nemijlocită în mod firesc; dar fiinţa morală, umană a omului constă tocmai în a-şi jertfi eul său firesc şi a-şi afla originea fiinţei în fiinţa altuia. Iubirea, toate felurile de iubire au drept trăsătură comună nevoia de renunţare la sine, de jertfire de sine.

Dar de n-ar exista moartea, iubirea nu ar fi desăvîrşită. Libertatea unei fapte omeneşti trebuie să apară ca necesitate şi în natură, iar jertfirea spirituală a eului să fie totodată şi firească, trupească. În sine, moartea, fiind naturală, reprezintă ultima jertfă de împăcare, suprema dovadă de dragoste. Centrul morţii se află în însuşi spiritul; moartea se roteşte în jurul lui ca o planetă în jurul Soarelui. Iubind, lămureşti şi recunoşti nimicnicia fiinţării-pentru-sine. O singură dată numai de eşti eu pur în sinea ta, doar pentru tine însuţi — şi clipa aceea este clipa nefiinţei, clipa morţii. Tocmai pentru că moartea este revelaţia fiinţării-tale-pentru-tine este totodată şi revelaţia iubirii; în moarte se manifestă fiinţarea-ta-pentru-tine; dar tocmai pentru că, în clipa izolării, această fiinţă este neant, şi că, în clipa în care vrea să existe fără obiectul iubit, ea nu există, tocmai de aceea moartea este revelaţia iubirii, revelaţia faptului că nu exişti decît cu şi în obiectul iubit.

E ciudat că omul se îngrozeşte numai de prăpastia viitorului, dar nu şi de cea a trecutului; că este preocupat doar de acel neant sau ceva de după viaţă, şi nicidecum de neantul dinainte de viaţă; că el priveşte numai înainte, şi niciodată înapoi. Înainte de a trăi, ai mai fost odată neant; presupunînd că ai mai trăit odată înainte de viaţa actuală, la ce ţi-ar folosi? Tot nu ştii că ai mai fost. Existenţa omului este o existenţă conştientă şi personală; cunoaşterea este condiţia necesară a fiinţării; după durata cunoaşterii se măsoară cea a fiinţării; întrerupîndu-se cunoaşterea, se întrerupe şi fiinţarea; atîta vreme cît nu ştiu că exist, eu nu exist. În prima perioadă a vieţii tale, tu nu ai fost tu, acea fiinţă personală, bine determinată, care îşi dobîndeşte personalitatea abia atunci cînd devine conştientă de sine şi îşi poate măsura fiinţarea şi durata *după* şi *în* această personalitate. Faptul că ai fost copil, că eşti acelaşi care ai fost şi cînd erai copil, nu-l ştii prin tine, ci prin alţii. Ceilalţi sînt

[3] Ludwig Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie (Problema nemuririi din punct de vedere antropologic)*.

atît de intim contopiţi cu fiinţa ta lăuntrică, încît imaginea ta despre tine a fost mijlocită de imaginea ce şi-o formează ceilalţi despre tine. Conştiinţa ta de tine ţi-a fost mai întîi exterioară; ceilalţi ţi-au fost conştiinţa; fiinţarea ta era asimilată de cunoaşterea celorlalţi; abia mai tîrziu, pe măsură ce îţi dobîndeai independenţa trupească şi exterioară, ai devenit independent şi în sinea şi în mintea ta; imaginea ta din conştiinţa celorlalţi a devenit atunci şi a ta proprie; conştiinţa exterioară a devenit conştiinţă interioară, ca şi cînd ţi-ai fi primit conştiinţa gata formată din mîna altuia. După cum pe plan trupesc te cuprindea pîntecele mamei, tot astfel ţi-a fost cuprinsă fiinţa de conştiinţa celorlalţi înainte ca tu să te cuprinzi pe tine însuţi; dar imaginea ta din conştiinţa altora şi cea pe care ţi-o faci tu rămîn contopite cît vrei trăi. După cum prima hrană ţi-a fost laptele izvorît din trupul mamei, tot astfel îţi sugi personalitatea din sînul omenirii. Moartea nu este nimic altceva decît fapta prin care redai altora conştiinţa ta. Cunoaşterea ta despre tine iese din tine, redevenind, ca şi la început, cunoaşterea ta de către alţii, cunoaştere care se compune acum din amintiri şi memorie. Conştiinţa este parcă o funcţie ce ţi-o îndeplineşti în timpul vieţii; murind, îţi dai demisia. După cum, la început, nu ai existat decît în conştiinţa celorlalţi, tot astfel exişti iarăşi numai în conştiinţa lor.

Omul — fiecare om — intră ca fiinţă izolată în acel tot care e omenirea; conştiinţa însă este însăşi omenirea; un tot indivizibil sub forma cunoaşterii. Este centrul cu desăvîrşire fix, indestructibil, imuabil, soarele omenirii. Ca şi natura sensibilă, este un univers la care fiecare individ are acces. Aidoma spicului copt de soare, ajungi şi tu la maturitate, devenind o persoană sub razele acelui soare închis în sine, veşnic tînăr, supus unei evoluţii şi activităţi fără de sfîrşit: conştiinţa omenirii. Vlăguit de ardoarea pustiitoare a acestui soare ale cărui raze consumă pe fiecare individ, aluneci, murind, în somnul de veci, în liniştea inconştientă a neantului. Cum se face că te plîngi de a fi muritor, dacă nu te plîngi că ai fost odată copil, că odată chiar nu ai existat? Cum te poţi înspăimînta de moarte, căci ai mai trecut oarecum prin moarte şi ai fost odată ceea ce vei fi din nou? Dacă priveşti înapoi la ceea ce ai fost înainte de viaţă, la ceea ce a fost înainte de viaţa ta, nu vei mai tremura la gîndul de ceea ce vei fi după moarte; nu te vei mai îndoi că va exista ceva şi fără tine, şi care va fi acel ceva. Sau aruncă-ţi măcar privirea în miezul vieţii; atunci vei găsi ceea ce te va preocupa la sfîrşitul existenţei tale. Fiinţarea ta nu există decît odată cu clipa ce piere abia născută. Viaţa ta toată este un neîntrerupt proces de amintire; totul din tine piere, şi tu odată cu el; trecînd, devine obiect al amintirii, al spiritului. Aşadar, dacă toată fiinţarea ta constă dintr-un neîntrerupt proces de amintire şi spiritualizare, îţi este cu putinţă să-l curmi prin moarte? Nu crezi că moartea este doar revelaţia şi desăvîrşirea acestui proces? Începînd din viaţă, exişti — cît priveşte trecutul tău — doar ca persoană amintită; viaţa ţi se încheie deci prin faptul că toată fiinţarea ta se transfigurează, în cele din urmă, într-o fiinţare ideală; că, dintr-o persoană reală, devii o persoană imaginată, un simpul obiect al reprezentării, un ceva comunicat şi comunicabil, un cuvînt, un nume. Trăieşti doar atîta vreme cît ai ceva de comunicat; din clipa în care nu mai ai ce comunica, nu mai rămîne nimic decît coaja uscată a persoanei tale — te predai singur, iar această predare este moartea. Ultimul cuvînt grăit de tine este moartea, cuvînt prin care te exprimi total, imprimîndu-te în conştiinţa altora; moartea este ultima fază a comunicării [4].

Viaţa se tocmeşte cu moartea
Şi fiinţa o preface mereu în aparenţă;
Mereu se duce cîte o părticică din tine,
Supravieţuind în imaginaţie.
Fiinţa ta e doar o clipă,
Iar trecutul tot nu-i decît aparenţă;
Aparenţa însă înaintează tot mai mult;
Aparenţa se îndeseşte
Pînă ce te-ai prefăcut în aparenţă,
Strălucire de foc fără de fiinţă [5].

(*Traducere din limba germană de* ION HERDAN)

---

[4] L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Die ethische Bedeutung des Todes (Cugetări asupra morţii şi nemuririi. Semnificaţia etică a morţii).*

[5] L. Feuerbach, *Reimverse auf den Tod (Versuri rimate despre moarte).*

# Les Études philosophiques

(Franța)

## Nr. 2/1978

STATUTUL EPISTEMOLOGIC AL ȘTIINȚELOR UMANE

Din sumar JEAN LADRIÈRE, Științele umane și problema științificității lor; CLAUDE BRUAIRE, Științele umane și antropologia filozofică; PAUL GERMAIN, Despre unele caracteristici ale disciplinelor științifice și despre însemnătatea științei; RENÉ THOM, Formalism și științificitate; RAYMOND BOUDON, Determinări sociale și libertate individuală: disputa în jurul lui *homo sociologicus*; PETER BERNER, Cu privire la structura gnoseologică a psihiatriei; HANS-MARTIN GAUGER, Biologicul și culturalul în psihologie; JULIEN FREUND, Despre statutul științei politice; HUBERT BROCHTER, Știința economică este o știință?

## Nr. 3/1978

FILOZOFIA GERMANĂ

Din sumar: KLAUS HEDWIG, Discuții despre originea intenționalității husserliene; PIERRE LABERGE, Vom înțelege, în sfîrșit, sensul formulei „imperativ categoric"?; C. MICHALEWSKI, Negativitatea acțiunii: GÉRARD RAULET, Uz și abuz în epoca Luminilor. Mendelssohn văzut de Kant; J. RIVELAYGUE, Dialectica de la Kant la Hegel; JEAN-FRANÇOIS COURTINE, Desfășurarea Unității la Schelling: de la *universio* la *universitas*.

## Nr. 4/1978

FILOZOFIA FRANCEZĂ

Din sumar: CATHERINE DEMURE, Montaigne: paradox și miracol; JEAN-LOUIS CHÉDIN, Dialectica în opera lui J.-J. Rousseau; F. AZOUVI, Remarci asupra unor tratate de fiziognomie; PIERRE MASSET, Jacques Paliard, cititor al lui Biran; ROBERT SASSO, Bataille — Hegel sau miza filozofică.

# OPINII DESPRE CĂRŢI

*În obiectiv:*

Vasile Sporici

DETERMINARE ŞI STRUCTURĂ
ÎN GENETICA MODERNĂ

IAŞI, EDIT. JUNIMEA, 1978, 351 p.

## BIOLOGIE, DIALECTICĂ, DETERMINISM

DE

VICTOR SĂHLEANU

Problema determinismului a incitat pe mulţi oameni de ştiinţă şi filozofi români la examinări atente, valorificate în publicaţii uneori ample. În perioada interbelică i-au consacrat monografii Gh. Marinescu şi O. Onicescu ; în anii din urmă, Călina Mare, I. Tudosescu, O. Băncilă şi alţii. Cartea lui Vasile Sporici, de care ne ocupăm în cele ce urmează, se înscrie ca o contribuţie semnificativă pe aceeaşi linie de preocupări.

Problema este actualizată, pe de o parte, de noi achiziţii ştiinţifice, cum au fost cele ale fizicii relativiste (la început de secol) şi ale fizicii cuantice (între 1920 şi 1940) şi cum sînt cele ale geneticii contemporane (şi ale ciberneticii) ; pe de altă parte, reconsiderările provin şi din unghiul filozofiei, odată cu noi curente sau cu reînnoirea unor poziţii ce-şi au tradiţiile lor majore. Aceasta înseamnă, între altele, că sîntem martorii unei necontenite lupte de idei într-un sector de mare însemnătate principială şi că, alături de lucrările de interpretare sau „citire" filozofică a datelor de observaţie, experiment şi teorie, vom avea de luat în seamă polemicile între autori, criticile la adresa unor materiale interpretative.

Monografia *Determinare şi structură în genetica modernă* face parte dintre lucrările în care datele ştiinţifice propriu-zise se presupun cunoscute de către cititor şi în care o bună parte din text se prezintă (explicit sau implicit) ca o ripostă la o carte, la volumul pe care J. Monod l-a intitulat sugestiv *Hazardul şi necesitatea*. Pentru a ajunge la poziţiile pe care autorul le socoteşte acceptabile (mai acceptabile decît poziţiile altor autori, nemarxişti sau marxişti, citaţi pe parcurs), sîntem conduşi printr-un labirint de consideraţii, nu totdeauna confortabile pentru cititor, care vădesc o largă informare şi un fond filozofic aperceptiv constituit printr-un studiu temeinic al lui Hegel şi al clasicilor marxismului. De mare ajutor ne este amplul rezumat în limba engleză care încheie lucrarea ; amploarea acestui rezumat (întins pe 24 de

Rev. filoz.., **XXVI** *4*, p. 533–536, Bucureşti, 1979

pagini) ne mai arată că lucrarea nu se pretează la o prezentare succintă, în spațiul acordat de revistă. De aceea vom încerca mai întîi — o caracterizare a ceea ce ni se pare a constitui firul roșu al examinărilor și concluziilor din carte, rezervîndu-ne cîteva alineate pentru a ne exprima unele deziderate și opinii personale în legătură cu problema abordată în volum.

★

Vasile Sporici se ocupă de determinism în biologie pentru că este convins de „poziția centrală" pe care o ocupă fenomenele vieții în ansamblul ontic ce constituie preocuparea științelor și filozofiei *hic et nunc* (în adevăr, nu putem ști, dacă, în Universul infinit în spațiu și timp, nu există și alte „forme de existență și de mișcare a materiei", decît cele întîlnite în lumile anorganică, organic-biologică și social-istorică umană). Evoluția materiei către materia vie, a vieții către Om — fac din evoluționismul biologic o problemă centrală a biologiei însăși. Admițînd *grosso modo* explicațiile evoluției care-și au originea în lucrările lui Ch. Darwin (acesta punea accentul pe variabilitate și selecție), autorul se oprește asupra variantei curente a teoriei sintetice a evoluției, care așează mutațiile „punctuale" (de genă) la baza variabilității ereditare. Așadar, sinteza operată în secolul nostru este între darvinism și genetică (eredobiologie). Dar procesul trebuie regîndit în lumina datelor (și tezelor) biologiei moleculare: purtătorul de mesaj ereditar este acidul dezoxiribonucleic (*ADN*), iar mutația de genă devine un fenomen intramolecular, de alterare a unei grupări atomice — fie prin intervenția unei cuante de energie din exterior, fie printr-o eroare de recopiere a *ADN* (în care este înscris, codificat, acest mesaj genetic, această informație ereditară).

Gînditorul este astfel pus, față în față cu structuri submicroscopice în principiu mutabile, cu structuri microscopice și macroscopice ce alcătuiesc organismele (avînd nivelele lor de organizare) și care rezultă ca „determinări" ale informației ereditare, în condiții particulare de mediu. Organismul aparține „funcțional" unei biocenoze (în care trăiește dacă este bine adaptat) și, taxonomic, unei specii date. Indivizii conspecifici nu sînt identici: ei prezintă o variabilitate *interindividuală*, la care se adaogă variabilitatea *intraindividuală*, de la moment la moment, în cursul proceselor de ontogeneză, de adaptare organismică și de stress etc. Aceste procese se desfășoară după determinisme specifice, mai ales după programări, după principiile de echifinalitate ale sistemelor deschise, după „teleonomia" sistemelor cibernetice; la speciile cu psihism superior întîlnim acțiuni cu scop propriu-zis, anticipative. La nivelul de organizare cel mai profund (= la care avem astăzi acces), mutațiile sînt un proces cuantic; la nivelul populațional, selecția naturală operează statistic.

Abordarea dialectică a acestor situații complexe, pe care o propune autorul, ține seama de structuralism — cu atenția polemică cuvenită, și de structuralismul genetic (mai ales în versiunea lui J. Piaget) cu o simpatie justificată de deschiderile spre biologie, psihologie și epistemologie ale acestui „neoraționalism". Se subliniază actualitatea unor teze hegeliene, marxiene, engelsiene și leniniste pentru ieșirea din unele confuzii și false dileme. Conceptul de bază — în cercetarea dialectică a conexiunilor din lumea vie — este cel de *interacțiune*; conceptul considerat cu totul nesatisfăcător este cel de *cauzalitate liniară*, de cauzalitate în înțelesul clasic. Pentru interpretare adecvată a realităților biologice (și suprabiologice: psihologice și sociale), autorul are nevoie de alte concepte, pe care ni le definește: subdeterminare, interdeterminare, transdeterminare, predeterminare, supradeterminare, autodeterminare. Două subcapitole privesc ceea ce Vasile Sporici numește *unitatea și pluralismul determinării*, respectiv *stratificarea determinărilor*. Ele fac parte din capitolul intitulat *Structura determinismului biologic*, titlu care nu cuprinde, însă, decît ceea ce se referă direct la ereditate și la evoluționism.

După cum am spus, în general se admite că nivelul ontic la care au loc mutațiile la care ne referim este unul cuantic. Se știe că acest nivel este descris și „stăpînit" de fizica actuală prin concepte și operatori *sui generis*; modelele inspirate din fizica macroscopică (cel de corpuscul și cel de undă) se dovedesc — fiecare — ca nesatisfăcătoare, deși indispensabile; ele sînt aplicate într-o epistemologie (sau chiar într-o logică?) a complementarității, a cărei exprimare elocventă este relația de incertitudine (imprecizione, nedeterminare) a lui W. Heisenberg; interpretarea curentă a „undelor" este aceea a undelor de probabilitate. Speculațiile ontologice ale acestei situații au pus sub semn de îndoială valabilitatea determinismului (deci au ocazionat elaborarea unei concepții indeterministe); o soluție alternativă a incriminat existența unui nivel subcuantic, cu parametri sau „variabile ascunse", cu un „inobservabil" ascultînd de legi dinamice, a căror manifestare la nivel cuantic ar fi de tipul legilor statistice. În volumul pe care-l comentăm, V. Sporici este sensibil la unele sugestii preluate de la aceste dezbateri, încercînd o rezolvare a problemei într-un cadru determinist (am spune: neodeterminist, sau materialist-dialectic). Pentru Vasile Sporici, ne-

determinarea se *include* în *determinism*, relația de incertitudine este o relație deterministă. Nivelele de organizare ale materiei fiind infinite, este de văzut dacă probabilitatea nu apare mai ales ca rezultat al interacțiunii nivelelor. Relații de complementaritate analoage relației lui Heisenberg sînt descoperite în multe alte sectoare ale realității și ale cunoașterii și ele sînt schițate de multe ori, în volum, sub eticheta de relații de nedeterminare. Complementaritatea este un concept-cheie al gîndirii din volum; ea este și o „variantă" a contradicției, alături de polaritate, antagonism, supradeterminare. Dar autorul urmărește (e drept, *in abstracto*) și evoluția determinărilor (sau a determinismului) în cursul filogenezei. Se arată astfel că o anume perfecționare a organizării accelerează și îndrumă procesul evoluției (organismele „încorporează" unele „sisteme de determinare progresiv ameliorată a asimilării", p. 291). Aluzii la semnificația antropogenezei („rolul valorizator al omului, destinat... să realizeze legătura dintre sisteme diferite, să atribuie semnificație succesiunii de nivele ale cunoașterii realității", p. 293) fac trecerea către un *Epilog* intitulat *Determinare — structură — alienare*. Este un epilog foarte interesant, în care fenomenul înstrăinării (alienării) este privit ca un moment esențial al procesului adaptativ uman. Se disting aspecte pozitive — nu numai negative — ale alienării, ca și *nivele* diferite ale sale, corespunzînd nivelelor existențiale omenești: moral-psihologic, social; apoi: reificarea și înstrăinarea prin cultură spirituală și prin odihnă (p. 316). Ajungem la alte paradoxe, încheind o lucrare care poate șoca prin modul particular de a structura conceptele și de a manipula entitățile abstracte.

★

În prefața lucrării, profesorul T. Bugnariu scrie că punctul de vedere al autorului „ridică probleme incitante" și că volumul este interesant în primul rînd pentru biologi. Cu prima afirmație sîntem în acord total: lucrarea nu poate fi *doar* răsfoită, ea cere o lectură fracționată cu creionul în mînă, este stufoasă și prin observații incidentale sau prin subsoluri care, nu rareori, sînt alineatele cele mai provocatoare dintr-o pagină.

*În ce măsură* poate ea servi biologilor doritori de a-și interpreta judicios cunoștințele sau datele noi pe care ei înșiși le înscriu? Aș cere permisiunea să schițez un punct de vedere personal, generat de frecventarea îndelungată atît a mediului științific biologic, cît și a mediului filozofic autohton, ca și de o activitate de decenii în cercetarea biologică propriu-zisă.

Într-unul din capitole, V. Sporici nu este de acord cu o teză exprimată de un biolog în periodicele noastre de idei, după care ceea ce oferă curent filozofia științifică nu are *rigoarea* necesară pentru a fi *utilă* cercetătorului. V. Sporici răspunde că rigoarea filozofică este *altceva* decît rigoarea științifică. Credem, totuși, că cel puțin într-un domeniu al discursurilor științifice sau filozofice cerințele sînt convergente: este domeniul terminologic și conceptual. Filozofia „dezamăgește" uneori pentru că folosește termeni imprecizi, cu o polisemie citeodată rod al singularizărilor unui anume autor, cu o valoare adesea doar sugestiv-metaforică. Nu sîntem pentru o radicală înnoire a terminologiei filozofice; dar orice autor este obligat — față de situația semnalată — să-și definească uneltele lingvistice, fie „strict", fie prin ilustrări și exemplificări. Un Platon, un Descartes, un Leibniz, un Kant, un Hegel, un Marx, un Engels nu pregetau să ilustreze, să facă apel la exemple concrete. Epistemologii și metateoreticienii de azi rămîn prea mult timp *în abstract*; astfel, cititorul nu are ocazia să „exerseze" aplicarea celor proclamate de autor la examinarea și interpretarea unor cazuri *concrete*.

Volumul lui V. Sporici este intitulat *Determinare și structură în genetica modernă*. Din aceste șase cuvinte, patru sînt polisemice. Nu știm decît printr-un efort fastidios ce înseamnă (pentru autor), *determinare* sau *determinism*. Se referă la o acțiune (verb substantivat!), la o acțiune euristică ori *epistemică* (cum se neagă la p. 11 jos) sau la o interacțiune pe plan ontic? A doua variantă are sufixul în *-ism* — foarte periculos pentru semantică: deoarece el se folosește și pentru un curent de gîndire (de ex. marxism), și pentru o criticabilă interpretare unilaterală (de ex. psihologism), și pentru o realitate ontică etc. Observăm, de asemenea, că în literatura internațională (care nu este *numai* marxistă!), cauzalitatea este *cînd* subordonată, *cînd* supraordonată determinismului. Într-o lucrare plină de citate, cititorul trebuie avertizat. Ce să mai spunem de cuvîntul *structură* care, la Lévi-Strauss, de exemplu, este (doar) o variantă de model? Să trecem însă la *genetică*: biologul se va întreba *de ce* o carte care se ocupă, în principal, de determinantele evoluției filogenetice are în titlu *genetica*, atunci cînd marile probleme teoretice, experimentale, aplicative (medicale și agrobiologice) ale eredității *nu sînt* legate de filogeneză, dar abundă în date care ar cere lămurirea proceselor de interacțiune, cauzalitate etc.? S-ar mai întreba *de ce* genetica *modernă* este doar genetica moleculară, și nu și citogenetica; de ce nu se vorbește deloc (sau aproape deloc) despre mutațiile cromozomiale?

Aproape toate noțiunile importante ale lucrării cer cititorului un efort de definire

(sau de concretizare) *în locul autorului*, neînțelegerea unor fragmente fiind un efect regretabil al unei lecturi dificile. Personal aș crede că, pentru a fi utili cercetătorilor științifici, autorii ar trebui să renunțe la unele „categorii" și la unele apropieri îndrăgite. Pentru un admirator al lui Hegel, pretenția din aceste rînduri de a se *renunța* la folosirea termenului de *logică* pentru „logica imanentă" a lucrurilor din realitatea obiectivă, va fi considerată drept revoltătoare; și totuși, îndrăznim să o completăm cu recomandația de a folosi mai parcimonios chiar și termenul de *contradicție* pentru unele relații din aceeași realitate. Autorul vorbește de *antagonism* într-un sens care nu include *nici măcar* antagonismul bacterian sau cel fiziologic dintre sistemele de reglare, sens *sărac* pentru orice biolog. O insatisfacție legată de aceeași utilizare, vagă sau chiar improprie, a termenilor apare atunci cînd ne referim la *necesitate* (ce fel de necesitate? logic-silogistică? de „cerință?", inevitabilitate?), la *întîmplare* — ultimul termen fiind conectat insuficient de limpede cu cel de probabilitate, incertitudine, nedeterminare, imprecizie, imprevizibilitate. Planul ontic și cel epistemic se confundă într-un mod ce nu poate mulțumi un spirit analitic. Ce să mai vorbim despre distincțiile terminologice subtile între *nedeterminare* (cu și fără ghilimele), *ne-determinare* (cu cratimă), *indeterminare*. Cuvîntul *discret* este folosit cînd ca opus la *continuu*, cînd ca referitor la un nivel microscopic. Desfășurarea ontogenetică și fiziologică a vieții este rubricată la *sincronie*, deși este o desfășurare în timp. Între condițiile de mediu și informația genetică se afirmă o corespondență de tip *izomorfism* (dar nu vedem ce *analogie* există între aer și aripă, între apă și forma hidrodinamică ori branhiile peștilor). Informația genetică este denumită, aproape întotdeauna, *cod genetic* — deși, pentru biologi, *codul* este „dicționarul de corespondență" între tripletele de baze azotate (codoni) și aminoacizi. Codul pare universal — informația se schimbă condiționînd (determinînd?) evoluția, dar totodată monstruozități și, mai ales, boli ereditare. Termenul *stress* este folosit exclusiv pentru stressul psihic (și — neconvingător — este pus în legătură cu structuri sociale), în timp ce medicul îi dă o accepție mai cuprinzătoare, iar fiziopatologul îl studiază, în laborator, pe șobolani. Termenul *alienare* are și o denotație psihiatrică, pe care V. Sporici nici n-o menționează, *ca atare*, într-o notă infrapaginală măcar.

Așadar, credem că filozoful ar putea considera drept *condiție prealabilă* de înțelegere cu cercetătorul științific o atenție sporită dată denotațiilor. La aceasta adăogăm, firește, o folosire adecvată a termenilor elaborați în științele particulare și o apreciere mai realistă a ceea ce se „găsește" în perimetrul lor. Aflăm, de exemplu, într-o notă infrapaginală, că fizica nu este cu totul inutilă în biologie, dar ni se pare o „scăpare" să se afirme că sistemele deschise vii se găsesc în echilibru termodinamic (ele ajung acolo *prin moarte*). Negentropia nu este tot una cu organizarea : nu este *decît* calitatea energiei de variată convertibilitate în lucru (spre deosebire de „defectul" energiei calorice); *eventual* este corespunzătoare informației, dar aci există atîtea păreri, cîți teoreticieni. (Eu însumi, într-o lucrare mai veche, am sistematizat *treizeci* de accepții ale „informației"). Complementaritatea faimoasă din mecanica cuantică este realmente o proporționalitate inversă, după relația lui Heisenberg :

$$\Delta x \geqslant \frac{h}{\Delta p}$$

în timp ce complementaritatea din teoria mulțimilor sau „completivitatea" metodologică este altceva. Valoare euristică are orice diagramă geometrică, bine aleasă, a evoluției (și, mai ales, spirala ori elicea), însă ceea ce ni se prezintă în carte ca parabolă este, de fapt, o hiperbolă; parabola *nu* are asimptote...

★

Ar fi greșită impresia că volumul „incită" *mai ales* la critici (deși el este alcătuit în mare parte din critici la adresa altor autori, inclusiv autori marxiști români). După cum ar fi greșită și impresia că scurta prezentare epuizează ideile valoroase ale autorului sau că paginile de observații sînt singurele care se pot aduce textului examinat. O carte densă în considerații filozofice și, mai ales, în probleme și reformulări : iată una dintre caracterizările concluzive ce se pot face. N-am de gînd să consider că, prin recenzia de față, am încheiat consultarea și meditarea asupra ei. Nu este exclus ca reluarea lecturii să fie încă mai fecundă decît primul contact. Oricum, textul dovedește o lungă familiarizare cu problemele (și, mai ales, cu interpretările și comentariile autorilor contemporani). Faptul că nu ignoră contribuțiile autohtone este un merit suplimentar.

# VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

## SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE, CONSACRATĂ CONGRESULUI AL XII-lea AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

În zilele de 11 şi 12 mai a.c., sub egida Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, a Ministerului educaţiei şi învăţământului şi a Universităţii din Bucureşti, s-au desfăşurat lucrările unei ample sesiuni ştiinţifice, consacrate Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român.

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. Dumitru Ghişe, preşedintele secţiei de filozofie şi logică a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, şi de prof. univ. dr. Ştefan Ştefănescu, membru coresp. al Academiei R.S. România, a urmat şedinţa plenară a sesiunii ştiinţifice anuale a Institutului de filozofie, pe tema „Filozofie, ştiinţă, acţiune". Au fost susţinute următoarele comunicări: prof. univ. dr. Ion Tudosescu, *Responsabilitatea şi rosturile filozofiei contemporane*; prof. univ. dr. Constantin Borgeanu, *Dialectica şi socialismul*; prof. univ. dr. Alexandru Valentin, *Specificul contradicţiilor în societatea socialistă*; cercetător ştiinţific Elena Gheorghe, *Unele criterii ale progresului cultural.*

În continuare, lucrările s-au desfăşurat în cadrul a opt secţii, şi anume:

Secţia I — *Materialism istoric şi filozofia acţiunii*, care a cuprins următoarele comunicări urmate de discuţii: conf. univ. dr. Alexandru Florian, *Teoria ştiinţifică a practicii şi construcţia umană conştientă;* Conf. univ. dr. Ioana Smirnov, *Normele — condiţie şi rezultat al acţiunii*; conf. univ. dr. Maria Marian, *Dinamica progresului material şi moral în condiţiile societăţii socialiste multilateral dezvoltate;* lect. univ. Viorica Oancea, *Epoca contemporană şi problema dezvoltării*; lect. univ. dr. Ion Popa, *Raportul dintre individ şi societate;* lect. univ. Maria Bîrlea, *Determinismul social şi problema rolului maselor în istorie*; asistent univ. Nicolae Darie, *Libertatea — dimensiune a activităţii conştiente a omului;* conf. univ. dr. Valeriu Rus, *Creaţie şi creativitate în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice*; conf. univ. dr. Florian Georgescu, *Ateism şi ştiinţa despre religie;* lector univ. dr. Cătălin Zamfir, *Dimensiunile conceptului de calitate a vieţii*; lector univ. dr. Elena Golu, *Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi valorile umaniste în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate*; asistent univ. Speranţa Sofian, *Ideologia politică în lumea contemporană*; lector univ. dr. Acsinte Dobre, *Perspectivă praxiologică asupra raportului dintre activitatea productivă şi cercetarea ştiinţifică*; conf. univ. dr. Ana Katz, *Specificitatea conştiinţei economice*; conf. univ. dr. Octavian Nistor, *Conceptul de tineret*; conf. univ. dr. Elena Voiculescu, *Instituţii şi structuri sociale în Africa Neagră.*

Secţia a II-a — *Filozofia culturii şi antropologia culturală*, în cadrul căreia au fost prezentate comunicările: lector univ. dr. Traian Podgoreanu, *Semnificaţii ale conceptului de cultură;* prof. univ. dr. Ion Rebedeu, *Cultură şi umanism;* cercetător ştiinţific Oltea Mişcol, *Tradiţie şi modernitate în cultură*; prof. univ. dr. Ionel Achim, *Tehnică şi artă în cultura contemporană*; cercetător principal dr. Paul Caravia, *Mitul într-o posibilă interpretare informaţională*; lector univ. dr. Elena Zamfir, *Instrumente ştiinţifice utilizate în cercetarea raporturilor socioculturale;* prof. univ. dr. Vasile Caramelea, prof. Elena Panciu Mîinea, prof. Viorica Popa, prof. Irina Kohn, prof. Gabriela Chipriote Constantinescu, prof. Remus Anghel, prof. Gabriela Stănescu, studenţii: Carmen Popescu Suciu, Cătălin Ionescu, *Unitatea şi continuitatea culturii poporului român relevată în datele Atlasului axiologic naţional*; asistent univ. Georgeta Ploieşteanu-Marghescu, *Particularităţi ale raportului dintre teoretic şi practic în antropologia culturală;* asistent univ. Georgeta Ploieşteanu-Marghescu, studenţii: Lidia Nicolescu, Maria Opriş, *Antropologia culturală între filozofie şi ştiinţă — studiul valorilor*; prof. Mircea Cioară, prof. Gheorghe Burcea, prof. Doina Istrate, prof. Cezar Mihăiescu, prof. E. Mihăiescu, studenţii: Pavel Zăbavă, Nicolae Suciu, *Date privind valorile din trei staţii pilot rurale şi trei staţii*

Rez. filoz., **XXVI**, *4*, p. 537–542, Bucureşti, 1979.

*pilot urbane, comparate cu datele subculturilor rurale și urbane la nivel național*; prof. Gheorghe Roșculeț, prof. Silvia Boeriu-Roșculeț, *Cercetări asupra valorilor în Țara Bîrsei — grupări socio-profesionale*; prof. Ion Olteanu, doctorand Victor Motapanyane, studenta Angelica Șerbănescu, *Valorile în sistemul integral dinamic românesc*. Comunicările au fost urmate de discuții.

Secția a III-a — *E t i c ă*, lucrările căreia au cuprins următoarele comunicări, urmate de discuții: conf. univ. dr. Stelian Stoica, *Determinații ale etosului socialist*; cercet. pr. dr. Vasile Popescu, *Viața socială — spațiul integrării morale a individului*; cercet. pr. dr. Fred Mahler, *Producția și reproducția valorilor morale ca obiect al sociologiei moralei*; asist. univ. Vasile Morar, *O tipologie a valorilor morale*; cercet. șt. Elena Cobianu, *Demnitatea — conștiință a valorii de sine*; lect. univ. dr. Ioji Bonis, *Motivația morală a acțiunii*; conf. univ. dr. Gheorghiță Pop, *Conduite umane superioare*; student Nicolae Stan, *Sensul vieții la D. D. Roșca*; prof. univ. dr. Niculae Bellu, *Ipoteze pentru o analiză a principiului moral în etosul contemporan*; student Neagu Anghel, *Sensul vieții — concept și principiu moral*; student V. Mihalașcu, *Dimensiunea morală a fericirii*; student Paul Lăcătuș, *Moralitatea între conformare și asumare*; student M. Curelaru, *Normativitatea etică, o problemă de logică*; student Gheorghe Tarara, *Enunțuri factuale și enunțuri morale*; Gh Scorțan, *Starea corpusului de valori*.

Secțiunea a IV-a — *E s t e t i c ă*, cu următorul program de comunicări, urmate de discuții: cercet. șt. principal dr. Grigore Smeu, *Opera de artă în acțiune și comentariul retoric*; lect. univ. Cezar Radu, *Considerații privind funcția dezalienantă a artei*; student Dan Oprescu, *Înstrăinarea și creativitatea artistică*; cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva, *Studiul modern al percepției artistice*; cercet. șt. pr. dr. Ion Pascadi, *Originalitatea lui C. Dobrogeanu-Gherea în contextul esteticii românești și contemporane*; cercet. șt. pr. dr. Petru Vaida, *Estetică și axiologie în teza de doctorat a lui Tudor Vianu*; cercet. șt. pr. dr. Dumitru Matei, *Critica realismului esențialist*; asist. univ. Mariana Turbăceanu, *Particularizări și sistematizări în sfera esteticului*; student Cornel Alexe, *Statutul structurii operei absurde* (absurdul între realism și fantastic).

Secția a V-a — *E p i s t e m o l o g i e, f i l o z o f i a ș i m e t o d o l o g i a ș t i i n ț e i* la care au fost susținute următoarele comunicări urmate de discuții: conf. univ. dr. Radu Stoichiță, cercet. șt. dr. Ion Stroie, *De la dialectica adevărului la diversitatea adevărurilor dialecticii*; conf. univ. dr. Ion Moraru, *Un model cibernetic al mecanismelor instituției euristice*; student D. Deliu, *Două puncte de vedere asupra raportului empiric-teoretic în cunoașterea științifică*; cercet. șt. Cornel Damian, *Revoluțiile din știință și metoda dialectică*; cercet. pr. dr. Clara Dan, *Metodologia unică ori metodologii multiple?*; cercet. șt. dr. Angela Botez, *Logica dialectică, o logică a descoperirii?*; cercet. pr. Stelian Popescu, *Știința — „forță de producție" sau „forță productivă"?*; dr. Adela Becleanu-Iancu, *Interdisciplinaritatea — concept al științei contemporane*; lector Octav Băncilă, *Incidența logicii în filozofia științei*; prof. univ. dr. Ștefan Georgescu, *Specificările ipotezei științifice*; lect. dr. Ilie Pîrvu, *O abordare tipologică a teoriilor științifice*; lect. univ. dr. Vasile, Tonoiu *Noțiunea de problemă epistemologică*; conf. univ. dr. Mircea Flonta, *Cu privire la o explicație logică a concepției lui Th. Kuhn asupra naturii și dinamicii științei*; lect. univ. dr. Ion Popescu, *Inducția și metoda în filozofie*; cercet. șt. dr. Ion Stroie, *Relația dialectică dintre modelul epistemologic dialectic și cel cibernetic*; lect. univ. dr. Marin Turlea, *Cercetarea fundațională și filozofia*; student C. Niță, *Logic și ierarhic în concepția inductivistă despre criteriile de acceptare a ipotezelor științifice*; student V. Pirău, *Punctul de vedere istorico-critic și psihosociologic în noile metode de analiză a cunoașterii științifice (St. Toulmin și Th. Kuhn)*; student A. Pandea, *Despre structura temporală a predicției*; student Willy Surdu, *Conceptul de testabilitate la Karl Popper*.

Secția a VI-a — *L o g i c ă*, cu următorul program de comunicări și discuții: prof. univ. dr. Gheorghe Enescu, *Structuri topologice în logică*; prof. univ. dr. Cornel Popa, *Logica teleodeontică*; cercet. șt. pr. dr. Crizantema Joja, *Principiul analogiei și raționalitatea modernă*; cercet. șt. pr. dr. Sorin Vieru, *Contribuții la studiul unor sisteme modale*; cercet. șt. Călin Candiescu, *O interpretare logico-semantică a expresiilor substantivale*; lect. univ. dr. Petre Bieltz, *Fundamente logice în studiul relațiilor internaționale*; conf. univ. dr. Radu Stoichiță, *Concepția despre logică a lui Titu Maiorescu*; conf. univ. dr. Mircea Constantinescu, *Logică și motivație în educația intelectuală*; student Iancu Lucică, *Caracterizarea algebrică a operatorilor în logica lui Bocivar*; prof. Adrian Iliescu, *Implicații filozofice ale semanticii Montague-Kripke*; lector univ. Alexandru Bădulescu, *Semantica raționalității praxiologice*.

Secția a VII-a — *I s t o r i a f i l o z o f i e i*, în cadrul căreia au fost prezentate următoarele comunicări, urmate de discuții: conf. dr. Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia platoniciană — de la ipoteză la construcție*;

cercet. șt. pr. dr. Simion Ghiță, *Unitatea dintre filozofie, știință și arte în concepția lui Leonardo da Vinci*; cercet. șt. dr. Ioan Ivanciu, *Omul și problematica morală la Diderot*; conf. dr. Eftimie Matei, *Noțiunea de libertate a voinței la Hegel*; cercet. șt. pr. Emanoil Ancuța, *Filozofie și matematică la Lambert*; lect. univ. dr. Ion Iosep, *Critica societății burgheze în opera lui Auguste Comte*; dr. Nicolae Gogoneață, *Raporturile lui Vasile Conta cu ideologia și mișcarea socialistă*; cercet. șt. Constantin Schifirneț, *Accepțiuni ale tezei formelor fără fond în gîndirea românească din a doua jumătate a secolului XIX*; asist. univ. Adina Berciu, asist. univ. Ion Stepănescu, *Temeiurile filozofice ale concepției despre națiune și unitate națională la Vasile Goldiș*; student Em. Bora, *„Rațiunea practică" și libertatea la Kant*; student C. Tobă, *Problema libertății la Kant*; lect. univ. dr. Ruxandra Călin, *Conceptualizarea filozofică a practicii în gîndirea hegeliană*; asist. univ. Damian Teodosiu, *Contribuții la critica dialecticii hegeliene: premise pentru reconstrucția materialistă a dialecticii*; asist. univ. dr. Ion Roșca, *Conceptul de esență umană în scrierile de tinerețe ale lui Marx*.

Secția a VIII-a — *Confruntări de idei în filozofia contemporană*, cu următoarele comunicări, urmate de discuții: prof. univ. dr. Gheorghe Cazan, *Omul „structural" și „revoluția structurală"; analiză critică*; prof. univ. dr. Ludwig Grünberg, *Considerații privitoare la demersul metodologic al filozofiei limbajului comun*; prof. univ. dr. Alexandru Boboc, *Hermeneutică și dialectică în confruntările de idei contemporane*; studentă Bianca Peltz, *Relația dintre opera de artă și istorie la Heidegger*; prof. Gh. Purdea, *Aspecte ale contribuției lui Georg Lukács la dezvoltarea ontologiei marxiste*; asist. univ. dr. Ion Bitlan, *Dialectica critică în viziunea lui B. Russel*; asist. univ. Gh. Stoica, *Filozofie și cultură la A. Gramsci*; studentă Georgeta Mitea, *Artă și cunoaștere la Nietzsche*; cercet. șt. Nicolae Mariș, *Omul civilizației contemporane în gîndirea lui N. Abbagnano*; lect. univ. dr. Florin Druță, *Erich Fromm, între istorie și utopie*; asist. univ. Vasile Macoviciuc, *Fenomenologie și umanism în estetica lui M. Dufrenne*; lect. univ. Elena Turturea, *Orientări și direcții în gîndirea progresistă din America Latină*; student Șubă Șerban, *Istorie și societate la J. Lacan*.

În paralel s-au desfășurat și lucrările Catedrei de socialism științific, cu următoarele comunicări centrate pe tema: *Autoconducerea muncitorească*: conf. univ. dr. Gheorghe Ghimeș, *Autoconducerea muncitorească și perfecționarea mecanismului instituțional al democrației participative*; lect. univ. Pompiliu Grigorescu, *Raportul dintre participarea și conducerea colectivă în întreprinderi și centrale industriale*; lect. univ. Nicolae Dinuț, *Interdependența dintre democrație și disciplină în autoconducerea muncitorească*; lect. univ. Ion Călin, *Relația dintre esența și conținutul democrației muncitorești*; lect. univ. dr. Gheorghe Lupaș, *Contradicții în autoconducerea muncitorească*; lect. univ. dr. Elvira Cădaru, *Consultarea și informarea muncitorilor în elaborarea actului decizional*; asist. univ. dr. Ion Mesaroș, *Autoconducerea muncitorească în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*. Comunicările au fost urmate de discuții.

În cadrul aceleiași sesiuni, s-au desfășurat și lucrările Catedrei de economie politică și sociologie, pe tema: *Aspecte ale politicii economice a P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, precum și ale Catedrei de pedagogie-psihologie în colaborare cu Institutul de cercetări pedagogice și psihologice.

*O. D.*

## FUNCȚIILE CULTURII ÎN SOCIALISM

În seria manifestărilor științifice organizate de Secția de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice în colaborare cu Institutul de filozofie se înscrie și dezbaterea proiectului lucrării monografice *Sensul și funcțiile culturii în socialism*, lucrare prioritară în planul de cercetare științifică.

Concepută ca o reuniune de lucru într-un cadru larg, această manifestare din 2 aprilie a.c. a reunit membri ai Secției de filozofie și logică a A.S.S.P., membrii colectivului de autori ai lucrării — cadre didactice și cercetători, alți invitați din colectivul de cercetare al Institutului de filozofie și de la catedrele de profil din București.

Manifestarea a avut drept obiect dezbaterea structurii, concepției și a planului tematic al viitoarei lucrări, materiale elaborate de prof. Al. Tănase — coordonator al lucrării — pe baza unor contribuții parțiale ale membrilor colectivului de autori.

Conceput în cinci secțiuni (*Introducere*; *Cultură, istorie și progres*; *Cultură și civilizație*; *Cultură și conștiință*; *Cultură — umanism*

— *personalitate*) și douăzeci și două de capitole, proiectul a fost apreciat în cadrul discuțiilor ca fiind cuprinzător și complex, apt să constituie cadrul teoretic de referință al viitoarei monografii.

Participanții la discuție (Al. Posescu, Marcel Breazu, Ion Tudosescu, Nicolae Gogoneață, Al. Tănase, Rodica Topor, Grigore Smeu, Ruxandra Călin, Elena Cobianu, Elena Zamfir) nu s-au oprit exclusiv asupra unor probleme de principiu privind realizarea lucrării, ci au dezbătut structura sa tematică uneori pînă la amănunt. S-au făcut propuneri constructive de extindere a unor secțiuni sau capitole și de comprimare a altora, de clarificare sau reformulare a unor aspecte tematice.

*O. M.*

## SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

A apărut tomul XXIV, din anul 1978, al „Analelor științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași — Secțiunea III, *b*. Științe filozofice", cu următorul sumar : IONEL HAGIU, *Unitatea socialistă a națiunii — forță motrice a societății noastre*; AL. POPA, *Afirmarea clasei muncitoare ca forță conducătoare în viața social-politică a țării noastre și dezvoltarea democrației socialiste*; LIVIU COPTIL, *Perfecționarea vieții sociale — coordonată fundamentală a politicii științifice a P.C.R.*; PETRE BOTEZATU, *Revoluția științifică-tehnică în metodele de gîndire*; MAYER HERȘCOVICI, *Știința contemporană și umanismul*; CLEOPATRA CIAGLIC, *Raportul dintre subiect și obiect în perspectiva gnoseologiei, praxiologiei și axiologiei*; NICOLAE STRATONE, *Cu privire la valențele practicii în fundamentarea valorii obiective a cunoașterii*; ȘTEFAN CEL MARE, *On the Status of Probability*; W. HÖWING, *Zum Verhältnis von objektiver und subjektiver Dialektik*; MIHAI BACIU, *Marxismul și abordarea structuralistă a fenomenelor sociale*; EL. PUHA, *Unitatea teoriei cu practica social-istorică și caracterul creator al filozofiei marxiste*; VASILE MIFTODE, *Fenomene ale dezvoltării urbane*; ANTON CARPINSCHI, *La sociosphère — un modèle sociologique global (sociétal)*; TUDOR GHIDEANU, *Probleme ale ontologiei materialist-dialectice la Athanase Joja*; C. MARIN, *Ethos și katharsis la Maiorescu*; M. T. BULIMAR, *Tudor Vianu : de la critică la apărarea materialismului istoric*; ȘTEFAN AFLOROAIEI, *Ipostaze ale infinitului în filozofia începuturilor*; P. DUMITRESCU, *Politică și filozofie la Auguste Comte*; M. SĂRMAȘANU, *Conceptul de evoluție în filozofia lui P. Teilhard de Chardin*; D. N. ZAHARIA, *Sentimentul participației cosmice*; PETRU IOAN, *Amploarea și semnificația pluralismului logic*; TEODOR DIMA, *Existența bizară a enunțurilor contrafactuale*; GH. MIHAI, *Structura psihologică a dialogului*; A. COSMOVICI, *Structuri de personalitate în adolescență*; TIBERIU RUDICA, *Diversitatea reactivității umane în situații conflictuale frustrante și stressante*; A. NEGULAU, T. PRUNA, *Un „model de abordare" a colectivității uzinale*; ION STRĂCHINARU, *Potențarea acțiunii mijloacelor mass-media în difuzarea valorilor culturii*; STELA IANCU, *Petre Andrei și politica sa școlară*.

★

În „Kant-Studien" (vol. 68, 1977, nr. 4), A. Ruiz publică o scrisoare inedită a lui Kant : *Neues über Kant Seyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton Ludwig Théremin*. În același număr, W. G. Bayerer descrie un manuscris descoperit de puțin timp — „Losen Blatte Duisburg 12" : *Das Autograph zur Kant-Reflexion Nr. 4678*.

★

În „Rivista di studi crociani", M. Capriata publică *o scrisoare inedită a lui Croce către Camillo Spinelli* (vol. 14, 1977, nr. 2).

★

În luna ianuarie 1978 s-a înființat la Paris o *Societate de istorie și epistemologie a științelor limbajului*, patronată de un comitet internațional și care publică un *Repertoriu bibliografic anual*.

★

Noua componență a conducerii *Federației internaționale a societăților de filozofie*, stabilită la 1 septembrie 1978, pentru următorii 5 ani : Alwin Diemer (Düsseldorf), președinte ; Sava Ganovski (Sofia), președinte onorific ; Alfred Ayer (Londra), Chaim Perelman (Bruxelles) și G. H. von Wright (Helsinki), vice-președinți ; André Mercier (Berna), secretar general ; Evandro Agazzi (Genova), trezorier. Adresa

secretariatului : Institutul de științe exacte, Sidlerstrasse 5, CH—3012 Berna, Elveția.

★

Societatea Hegel din S.U.A. a ținut cea de-a 5-a reuniune bianuală la Universitatea Park din Pennsylvania, între 12 și 14 octombrie 1978, pe tema *„Fenomenologia Spiritului" a lui Hegel.*

★

Facultatea de litere a Universității din Catana (Italia) a organizat între 18—21 aprilie 1979 o întîlnire internațională pe tema *Democrit și materialismul antic.*

★

Între 17—21 septembrie 1979, va avea loc la Leusden (Olanda) un *Simpozion Hobbes,* cu tema : „Aspectele antropologice ale cunoașterii la Hobbes".

## Dialectica

(Elveția)

Nr. 3—4 1978

Din sumar : E. ENGELER, Despre opera logică a lui Paul Bernays ; A.S. RAGGIO, Rolul analogiei în filozofia matematicii lui Bernays ; G. HASENJAEGER, Variabile predicative în teoria numerelor ; P. LORENZEN, Analiza constructivă și continuumul geometric ; R. FRAÏSSE, Sînt axiomele un joc ? ; A. GHOSE, Diferite concepte despre constructivitate — ontologia lor ; E. STENIUS, Fundamentele matematicii ; D. van DALEN, Brouwer ; geneza intuiționismului său ; M. FRIEDMAN, H. PUTMAN, Quantum logic, probabilitate condiționată și interferență ; E. WERMUS. Schiță a unui model al activităților cognitive ; K. POPPER, Selecția naturală și emergența spiritului.

ERATA LA NUMĂRUL 3/1979

| Pagina | rîndul | în loc de | se va citi |
|---|---|---|---|
| 281 | 13 de jos | evoluția acelei | evoluția Universului în totalitatea sa și evoluția acelei |
| 352 | 6 de jos | acțiuni | noțiuni |
| 356 | 21 de jos | este alta | nu este alta |
| 363 | 4 de sus | identic | ideatic |

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# Idealistic studies

(S.U.A.)

## Nr. 3/1978

Din sumar : CLARK BUTLER, Panpsihismul : o reenunțare a argumentului genetic ; DAVID J. CROSSLEY, Idealiștii britanici despre disjuncție ; KENNETH DORTER, Ontologie și contingență ; JOSEPH L. ESPOSITO, Sellars și idealismul științific ; FRANCIS ELLIOTT JORDAK, Teoria probabilității la Arthur Collier ; ERAZIM KOHAK, Raționalul și iraționalul ca experiență ; BEN MIJUSKOVIC, Argumentul simplității și libertatea conștientului ; PETER P. NICHOLSON, O bibliografie a lucrărilor lui Bernard Bosanquet 1848—1923) ; MORTON PATERSON, George John Blewett : Un personalist uitat ; MANFRED RIEDEL, Înțelegerea normativă a istoriei *versus* istoricismul ; HELIER J. ROBINSON, Opusul solipsismului ; JOHN ROTH, Revoluționîndu-l pe Marx ; CHARLES E. SCOTT, Fichte astăzi ? ; KENNETH R. SEESMIN, Este existența o perfecțiune ? — Un studiu de caz în filozofia lui Leibnitz ; FREDERICK SONTAG, Revoluționîndu-l pe Marx ; SHERMAN M. STANAGE, Explicația fenomenologică dată de Collingwood dezvoltării limbajului conceptual ; J. BRENTON STEARNS, Argumentul moral ; D. P. VERENE, Conceptul lui Cassirer despre forma simbolică și creativitatea umană ; C. W. WEBB, Raționamentul hegelian ; HOWARD L., WILLIAMS, Feuerbach și Hegel.

## Nr. 1/1979

Din sumar : RICHARD M. MARTIN, Cu privire la logica idealismului și argumentul neglijat al lui Peirce ; GERALD D. STORMER, Hegel și secretul lui James Hutchinson Stirling ; JOHN WOODS, DOUGLAS WALTON, Legile gîndirii și probele epistemice ; LESLIE ARMOUR, Russell, Mc. Taggart și „Eu" ; WARREN E. STEINKRAUS, O retrospectivă anuală asupra literaturii filozofice, 1978.

[continuare de pe contrapagina copertei]

## EDITURA UNIVERS

BLAISE PASCAL, **Cugetări** (texte alese). Trad., note și comentarii : de Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii**, 1978, 240 p., 9 lei.

## EDITURA MERIDIANE

* * * **De la Appollo la Faust.** Cuvînt înainte și note introductive de Victor Ernest Maşek, 1978, 360 p., 11,50 lei.

NOËL MOULOUD, **Pictura și spațiul.** Trad. și cuvînt înainte de Dumitru Matei, 1978, 462 p., 17,50 lei.

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul.** Trad. de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii**, 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu. Prefață de Titus Mocanu, 1978, 1.200 p., 63 lei.

## EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică.** Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. al XIX-lea**, vol. II, 1978, 336 p., 16 lei.

## EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filosofice.** Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica, prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

ST. STÖSSEL, D. O. OGODESCU, **Omul și universul informațional**, 1978, 300 p., 7,75 lei,

## EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare**, 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migrațiile și dezvoltarea urbană**, 1978, 232 p., 8,50 lei.

ION PASCADI, **Arta de la A la Z**, 1978, 217 p., 5 lei.

## EDITURA ALBATROS

PAUL POPESCU NEVEANU, **Dicționar de psihologie**, 1978, 784 p., 30 lei.

## EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

OCTAVIAN PALER, **Apărarea lui Galilei**, 1978, 246 p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet - poetul filozof**, 1978, 480 p. 12,50 lei.

## EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educație.** Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni și Octavian Oprică, 1978, 230 p., 8 lei.

## EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei**, 1978, 198 p., 6 lei.

ION IANOȘI, **Umanism : viziune și întruchipare**, 1978, 244 p., 8,75 lei.

## EDITURA KRITERION

ERNÖ GALL, **Dimensiunile conviețuirii. Studiu despre națiune și naționalitate**, 1978, 480 p., 18,50 lei.

## CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

### EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. III. Ediție îngrijită de Mircea Măciu, 1978, 460 p. 33 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI, ALICE LASCU, **Informația, entropia și procesele sociale**, 1978, 247 p., 12 lei.

NOESIS, **Travaux du Comité roumain d'histoire et de philosophie des sciences**, IV, 1978, 127 p., 7,50 lei.

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii**. Coordonatori : Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Studiul sistemelor în știința conducerii**, Coord. : Sergiu Tamaș, Paul Constantinescu, 1979, 248 p., 10,50 lei.

* * * **Euristică și structură în știință**. Coordonator : Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle**, 1979, 256 p., 10 lei.,

### EDITURA POLITICĂ

* * * **Dicționar de filozofie**. Coordonatori : Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 806 p., 50 lei.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, **Antropologia culturală**. Trad. de I. Pecher, prefață de Ion Aluaș, 1978, 486 p., 16 lei.

* * * **Ideologie și progres**. Selecție : Elena Gheran-Mewes, 1978, 336 p., 8 lei.

EDMOND NICOLAU, **Om, mașină, cibernetică**, 1978, 252 p., 7 lei.

* * * **Concepții asupra dezvoltării științei**. Coordonator : Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

LAURENȚIU POP, **Munca fizică și munca intelectuală în condițiile actuale ale României**, 1978, 72 p., 2 lei.

* * * **Națiune, suveranitate, independență**, 1978, 448 p., 14 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura libertății**, 1979, 200 p., 8 lei.

M. T. BULIMAR, **Cultura socialistă — tip superior de cultură**, 1978, 82 p., 2,50 lei.

ILEANA IOANID, **Societate și cultură**, 1979, 228 p., 7 lei.

### EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

VICTOR KERNBACH, **Miturile. Antologie de texte cu o introducere în mitologie**, 1978, 398 p., 14 lei.

JACQUES MERLEAU-PONTY, **Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane**, 1978, 534 p., 26 lei.

TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Percepție și morală în fenomenologia franceză**, 1979, 288 p., 10,50 lei.

VASILE TONOIU, **Dialectică și relativism**, 1978, 310 p., 15,50 lei.

### EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților**. Trad., selecție și prefață de N. I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

* * * **George Barițiu și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

(Continuare pe contrapagină)

REV. FILOZ., XXVI, 4, P. 407—542, BUCUREȘTI, 1979

I. P. I. c- 1375

43 503

Lei 20

I 8042

# Revista de filozofie

## DIN SUMAR:


- ÎMBINAREA COINTERESĂRII MATERIALE CU MUNCA POLITICĂ EDUCATIVĂ ÎN PROCESUL DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

  GHEORGHE CRĂCIUN, FLORIN CIOTEA

- PREMISE PENTRU O TEORIE A PRINCIPIULUI MORAL CONTEMPORAN

  NICULAE BELLU

- SISTEME DE NORME, LIBERTATE ȘI ASPIRAȚII ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ

  CORNEL POPA

*METODOLOGIE – ȘTIINȚĂ – DIALECTICĂ*

*Participă:* VICTOR SĂHLEANU, PETRU IOAN, CORNEL DAMIAN, ANGELA BOTEZ, PETRE BOTEZATU, GABRIEL ANDREESCU, TIBERIU MIRCEA, TEODOR DIMA



5

SEPTEMBRIE – OCTOMBRIE

TOMUL XXVI • 1979

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

*Redactor șef:* OCTAVIAN CHEȚAN

*Membri:* NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre No 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8042

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVI Nr. 5 1979

DEC. 2014

IAN. 2022

## SUMAR


- GHEORGHE CRĂCIUN, FLORIN CIOTEA, Îmbinarea cointeresării materiale cu munca politică educativă în procesul dezvoltării conștiinței socialiste . . . . 547
- NICULAE BELLU, Premise pentru o teorie a principiului moral contemporan . . . 550
- CORNEL POPA, Sisteme de norme, libertate și aspirații în societatea socialistă . . . 561

*METODOLOGIE — ȘTIINȚĂ — DIALECTICĂ*

- VICTOR SĂHLEANU, Evoluția gîndirii statistice . . . . . 569
- PETRU IOAN, Dialectica formală ca logică a modalităților schimbării . . . . . 574
- CORNEL DAMIAN, Revoluțiile din știință și metoda dialectică . . . . . 582
- ANGELA BOTEZ, Metodele logico-matematice în cunoașterea devenirii științei . . . 586
- PETRE BOTEZATU, Logica principiilor. Încercare de revalorizare a principiilor logice în contextul logicii moderne . . . . . 591
- GABRIEL ANDREESCU, Aspecte logice ale dialecticii — operaționalism — logică fuzzy . . . . . 601
- TIBERIU MIRCEA, Inducția probabilistă : o posibilă metodologie diagnostică în psihopatologie . . . . . 604
- TEODOR DIMA, Explicația în contexte individuale (psihologice) . . . . . 607

CONFLUENȚE

- ION SÎRBU, ANDREI BARNA, Autoperfecționarea umană și eficiența ei socială . . 615
- VIOREL CORNESCU, Controlul — funcție a conducerii științifice a unităților economico-sociale . . . . . 618

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- ANDREI ROTH, Gînduri despre catharsis . . . . . 627
- C. I. GULIAN, Geneza istorismului și istoria dialecticii . . . . . 630
- GHEORGHE VLĂDUȚESCU, O morală antropocentristă în secolul al XII-lea . . . 635
- ION BANU, Conceptul de individ uman în elenism . . . . . 639

CRONICA IDEILOR

- VASILE TONOIU, Confruntări semnificative privind impactul știință-filozofie . . . 649

OPINII DESPRE CĂRȚI

- D. N. ZAHARIA, Impasul opțiunii filozofice structurate pe functorul logic „nici" . . . 657
- ION ROȘCA, În jurul raportului dintre fenomenologie și existențialism . . . . . 662
- ELENA ZAMFIR, O sinteză în epistemologie . . . . . 666

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ . . . . . 671


Rev. filoz., **XXVI**, *5*, p. 543—672, București, 1979.

29367.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXVI № 5 1979


## СОДЕРЖАНИЕ


• ГЕОРГЕ КРЭЧУН, ФЛОРИН ЧОТЯ, *Сочетание материальной заинтересованности с политико-воспитательной работой в процессе развития социалистического сознания* . . . . . 547
• НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, *Предпосылки теории о современном моральном принципе* . . . . . 550
• КОРНЕЛ ПОПА, *Нормативные системы, свобода и устремления в социалистическом обществе* . . . . . 561

*МЕТОДОЛОГИЯ — НАУКА — ДИАЛЕКТИКА*

• ВИКТОР СЭХЛЯНУ, *Эволюция статистического мышления* . . . . . 569
• ПЕТРУ ИОАН, *Формальная диалектика как логика модальностей изменения* 574
• КОРНЕЛ ДАМИАН, *Революция в науке и диалектический метод* . . . . . 582
• АНДЖЕЛА БОТЕЗ, *Логико-математические методы в познании становления науки* . . . . . 586
• ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ, *Логика принципов. Попытка пересмотра логических принципов в контексте современной логики* . . . . . 591
• ГАБРИЭЛ АНДРЕЕСКУ, *Логические аспекты диалектики — операционализм — логика фузи* . . . . . 601
• ТИБЕРИУ МИРЧА, *Вероятностная индукция: возможная диагностическая методология в психопатологии* . . . . . 604
• ТУДОР ДИМА, *Объяснение в индивидуальных (психологических) контекстах* 607

**НА СТЫКЕ НАУК**

• ИОН СЫРБУ, АНДРЕЙ БАРНА, *Человеческое самоусовершенствование и его социальное значение* . . . . . 615
• ВИОРЕЛ КОРНЕСКУ, *Контроль — функция научного управления социально-экономических предприятий* . . . . . 618

**ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ**

• АНДРЕЙ РОТ, *Мысли о «катарзисе»* . . . . . 627
• К. И. ГУЛИАН, *Генезис историзма и история диалектики* . . . . . 630
• Г. ВЛАДУЦЕСКУ, *Антропоцентрическая мораль в XII-ом веке* . . . . . 635
• ИОН БАНУ, *Понятие человеческого индивидуума в эпохе эллинизма* . . . . . 639

**ХРОНИКА ИДЕЙ**

• ВАСИЛЕ ТОНОЙЮ, *Знаменательный диспут относительно взаимодействия наука—философия* . . . . . 649

**МНЕНИЯ О КНИГАХ**

• Д. Н. ЗАХАРИЯ, *Тупик философского выбора, структурированного на логическом функторе «ни»* . . . . . 657
• ИОН РОШКА, *К вопросу о соотношении между феноменологией и экзистенциализмом* . . . . . 662
• ЕЛЕНА ЗАМФИР, *Обобщение в эпистемологии* . . . . . 666

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ** . . . . . 671



Rev. filoz., **XXVI**, *5*, p. 543—672, București, 1979.

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVI Nº 5 1979


## SOMMAIRE


● GHEORGHE CRĂCIUN, FLORIN CIOTEA, Intéressement matériel et travail politique éducatif en vue du développement de la conscience socialiste . . . . . 547
● NICULAE BELLU, Prémisses pour une théorie du principe moral contemporain . . . 550
● CORNEL POPA, Systèmes de normes, liberté et aspirations dans la société socialiste . . . . . 561

*MÉTHODOLOGIE — SCIENCE — DIALECTIQUE*

● VICTOR SĂHLEANU, L'évolution de la pensée statistique . . . . . 569
● PETRU IOAN, La dialectique formelle en tant que logique des modalités du changement . . . . . 574
● CORNEL DAMIAN, Les révolutions dans la science et la méthode dialectique . . . 582
● ANGELA BOTEZ, Les méthodes logiques-mathématiques dans la connaissance du devenir de la science . . . . . 586
● PETRE BOTEZATU, La logique des principes. Essai de remettre en valeur les principes logiques dans le contexte de la logique moderne . . . . . 591
● GABRIEL ANDREESCU, Aspects logiques de la dialectique — opérationalisme — logique floue . . . . . 601
● TIBERIU MIRCEA, L'induction probabiliste : une méthodologie possible du diagnostic en psychopatologie . . . . . 604
● TEODOR DIMA, L'explication dans des contextes individuels (psychologiques) . . . 607

CONFLUENCES

● ION SÎRBU, ANDREI BARNA, L'autoperfectionnement humain et son efficacité sociale . . . . . 615
● VIOREL CORNESCU, Le contrôle — fonction de la gestion scientifique des unités économiques et sociales . . . . . 618

NOTES PHILOSOPHIQUES

● ANDREI ROTH, Des propos sur le catharsis . . . . . 627
● C. I. GULIAN, La genèse de l'historisme et l'histoire de la dialectique . . . . . 630
● GHEORGHE VLĂDUȚESCU, Une morale anthropocentriste au XII^e siècle . . . 635
● ION BANU, Le concept d'individu humain durant l'hélénisme . . . . . 639

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● VASILE TONOIU, Confrontations significatives concernant l'impact science-philosophie . . . . . 649

OPINIONS SUR LES LIVRES

● D. N. ZAHARIA, L'impasse de l'option philosophique dont la structure repose sur le foncteur logique «ni» . . . . . 657
● ION ROȘCA, Sur le rapport de la phénoménologie et de l'existentialisme . . . . . 662
● ELENA ZAMFIR, Une synthèse dans l'épistémologie . . . . . 666

LA VIE SCIENTIFIQUE . . . . . 671



Rev. filoz., **XXVI**, *5*, p. 543–672, București, 1979.

# ÎMBINAREA COINTERESĂRII MATERIALE CU MUNCA POLITICĂ EDUCATIVĂ ÎN PROCESUL DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

DE

GHEORGHE CRĂCIUN și FLORIN CIOTEA

În dialectica complexă a edificării societății socialiste și în realizarea premiselor materiale și spirituale ale trecerii la comunism un loc deosebit de important ocupă modul în care se obiectivează *unitatea* dintre trebuințele personale, individuale și cerințele, posibilitățile, suporturile pe care societatea le oferă în fiecare moment al dezvoltării sale.

Socialismul, ca proces real, ca devenire istorică, este condiționat, așa cum se știe, de finalizarea practică a unor elemente fundamentale, cum sînt : *a*) realizarea unui *univers de valori materiale* prin care societatea să poată satisface necesitățile propriei continuități de dezvoltare, de evoluție calitativă, pe de o parte, iar pe de altă parte, să poată acoperi în mod rațional, științific fundamentat, trebuințele, nevoile, cerințele și aspirațiile oamenilor ; *b*) *democrația*, concepută în sensul său larg de guvernare a producătorilor de către producători și pentru producători, ceea ce înseamnă, în ultima instanță, ridicarea indivizilor la rangul de veritabili subiecți istorici ; *c*) *conștiința socialistă și comunistă*, forma cea mai înaltă de identificare a subiectului cu cerințele formulate de societate, expresie a cunoașterii, recunoașterii și acceptării „în cunoștință de cauză" a libertății individuale și sociale ca „necesitate înțeleasă".

Ansamblul acestor dimensiuni esențiale ale praxisului socialist se instituie ca o trăsătură ontologică primordială pentru înțelegerea corectă a raportului dintre indivizi și societate, dintre personalitate și societatea globală în condițiile noii societăți.

Dar conținutul concret al fiecărui element, ponderea și rolul pe care îl are în diferite etape și faze ale evoluției sociale trebuie observate nu în mod abstract, ci în funcție de particularitățile social-istorice, de specificul vieții sociale în fiecare din momentele dezvoltării sale.

Astfel, satisfacerea într-o perspectivă mai apropiată sau mai îndepărtată a cerințelor impuse de autoreproducerea de către societate a unui univers de valori materiale capabil să satisfacă trebuințele existențiale, stabilite în mod științific, ale tuturor membrilor societății va semnifica un *moment istoric revoluționar*, un salt nemaiîntîlnit în istoria umanității, care va elibera definitiv pe indivizi de povara multimilenară a grijii și insecurității propriei lor existențe. Atunci cînd omenirea va depăși orice caracter de constrîngere a propriei autoreproducții, iar munca va conține posibilitatea de a fi nu numai un mijloc de existență, ci mai ales „prima necesitate vitală", activitatea umană va deveni un scop în sine. Aceasta va constitui începutul unui îndelungat proces de trecere a omenirii din „imperiul necesității în imperiul libertății", a cărui obiectivare nu va depinde numai de constrîngerea existențială în aspectul său material, ci și de o multitudine de factori de ordin spiritual, cultural, politic, psihologic, moral etc. Iată de ce, în condițiile societății noastre, ferm angajată pe drumul edificării socialismului multilateral dezvoltat și a înaintării spre comunism, „pregătirea interioară a oamenilor pentru imperiul libertății" constituie, alături și în strînsă interdependență cu ampla activitate de dezvoltare economico-socială, o necesitate vitală, o legitate obiectivă.

Este evident, din acest punct de vedere, faptul că societatea noastră nu poate să aștepte realizarea „miraculoasă" a abundenței materiale și abia apoi să se ocupe de înfăptuirea cerințelor și nevoilor elevării sale spirituale. Acest lucru este imposibil, pentru că atît autoreproducerea condițiilor materiale de existență, cît și a celor spirituale constituie un proces unitar și deci inseparabil.

Pornind de la acest principiu esențial al materialismului dialectic și istoric, partidul nostru a elaborat o strategie politică originală — contribuție valoroasă la dezvoltarea creatoare a socialismului științific — de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate în care *unitatea organică dintre elementele materiale și cele spirituale constituie axul central*. Remarcabil este, din această perspectivă, faptul că atît *sistemul educației socialiste permanente* cît și cel al *educației politice socialiste* constituie acel cadru organizatoric, instituțional, capabil să realizeze „pregătirea interioară" a oamenilor muncii, a tuturor cetățenilor patriei pentru exercitarea rolurilor pe care le incumbă edificarea societății comuniste.

Această „*pregătire interioară*" pentru „imperiul libertății" nu înseamnă altceva decît

Rev. filoz., XXVI, 5, p. 547—568, București, 1979

*dezvoltarea conștiinței socialiste și comuniste*, internalizarea și transformarea în comportament conștientizat și liber acceptat a normelor, principiilor și valorilor societății noastre, asimilarea și aplicarea în „cunoștință de cauză" a valorilor eticii și echității socialiste, ale cerințelor codificate în modelul original de umanism revoluționar. Așa cum sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „Esența umanismului revoluționar — spre deosebire de aceea a umanismului burghez, care cultivă instinctul egoist, individualismul, lupta pentru bunăstarea personală în dauna bunăstării semenilor — constă în situarea omului în centrul întregii preocupări și activități a societății și, în același timp, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ și colectivitate" [1].

În acest context se circumscrie și problema cointeresării personale a membrilor societății noastre, atît din unghiul de vedere al stimulării materiale, cît și a celei spirituale.

În literatura de specialitate din țara noastră studiile consacrate dialecticii procesului de cointeresare materială și morală, sînt bogate și aduc contribuții valoroase la analiza acestei probleme, sugerînd, adeseori, și soluții cu caracter practic, capabile să conducă la perfecționarea mijloacelor de cointeresare personală a membrilor societății [2].

Totuși, considerăm că adeseori în abordarea aspectelor nemateriale sau a celor care nu prezintă un caracter material direct, nemijlocit, atît elaborarea conceptelor, cît mai ales operaționalizarea lor este mai puțin satisfăcătoare. Se lasă uneori impresia că stimulentele morale ar fi doar complementare celor materiale, ignorîndu-se unitatea lor organică, precum și faptul că în perspectiva edificării noii societăți, aspectele nemateriale ale cointeresării personale vor deveni, trebuie să devină „pîrghia" esențială a activității umane.

Nu de puține ori se acreditează ideea că, deși stimulentele morale sînt „foarte importante", totuși societatea nu ar fi ajuns la un stadiu care să permită o anvergură mai largă și multilaterală a factorilor nemateriali de stimulare a oamenilor muncii.

Indiscutabil, dialectica cointeresării personale este complexă, contradictorie și presupune gîndirea ei în funcție de realitatea prezentă. Dar, a subordona analiza cointeresării personale în mod static și prezenteist unei stări date, unui moment sau etape fără a înțelege în profunzime dimensiunea viitoare a dialecticii sociale constituie, după părerea noastră, o eroare metodologică cu consecințe gnoseologice și practice negative.

Chiar dacă, într-un moment sau altul al dezvoltării sociale, cerințele obiective, legice ale societății nu propulsează pe prim-plan identificarea mobilurilor acțiunii umane cu cerințe de ordin moral conștientizate, aceasta nu înseamnă că ele nu constituie un rezervor potențial și chiar manifest al comportamentului membrilor societății.

Într-o viziune dialectică viitorologică, însă, esențial este depistarea acelor factori spirituali capabili să genereze un comportament axat pe cointeresarea nematerială, identificarea mecanismului de acțiune a stimulilor respectivi în vederea orientării procesului de pregătire constantă a oamenilor pentru transformarea elementelor spirituale ale mobilurilor activității lor în veritabile surse de emulație a participării și creativității.

Oprindu-ne pentru moment la acest aspect al discuției, considerăm că *terminologia* și *limbajul* cu care se operează în analiza cointeresării personale este susceptibil de unele aprofundări și precizări. Astfel, pentru a distinge componenta nematerială a cointeresării personale se întrebuințează conceptul de *stimulente morale*. În ce măsură acest concept corespunde obiectului său, în ce măsură este el operațional constituie, după părerea noastră, o problemă deschisă.

În perspectiva conceperii cointeresării personale ca un proces complex și contradictoriu, realizabil numai în contextul unității organice dintre individ și colectivitate, unitate ea însăși procesuală, sîntem de părere că nici termenul de *stimulent* nu este în măsură să surprindă conținutul și notele definitorii ale obiectului, deoarece:

*a*) Scopul fundamental, esențial, care definește și structurează activitatea umană este *munca*, înțeleasă atît ca un mijloc de existență, cît și drept prima necesitate vitală;

*b*) „Recompensa" muncii depuse, a activității și calității sale sub forma directă a *retribuției* și a *participării la beneficii*, precum și sub forma *cheltuielilor sociale* afectate pentru nevoi colective mijlocește, mediază raportul dintre subiect și produsele propriei creații, favorizînd sau frînînd, în funcție de orînduirea socială, obiectivarea forțelor sale lăuntrice

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, 2 iunie 1976, în vol. *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 94.

[2] Menționăm cîteva titluri: V. Popescu, *Cointeresare și conștiință*, București, Edit. politică, 1972; S. Lintaru, *Cointeresare și răspundere*, București, Edit. politică, 1974; M. Fulea și M. Ciobanu, *Stimulente materiale și morale în cooperativele agricole de producție*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1977.

și identificarea în planul conștiinței cu propria sa muncă, cu alte cuvinte, conștientizarea muncii ca „necesitate vitală";

*c*) În socialism, deci, „recompensa" materială a muncii chiar și sub forma unor premii, beneficii etc., nu este doar un simplu stimulent, ci, în primul rînd, *modalitatea esențială de apreciere a contribuției sociale a individului*, echivalentul muncii depuse ca utilitate socială;

*d*) Ceea ce acționează ca mobil principal în socialism se definește prin aceea că munca depusă este recompensată în raport cu valoarea ei, dar și cu principiile echității sociale, aceasta constituind ceea ce s-ar putea numi *motivația individuală a cointeresării personale materiale*. Rezultă, deci, că în condițiile socialismului și mai ales ale comunismului, munca, în calitatea ei de instituire teleologică esențială pentru specia umană și, implicit, recunoașterea valorii sociale a muncii individului prin retribuție și participare la beneficii (sub forma unei recompense bănești individuale și prin cheltuielile sociale destinate satisfacerii unor trebuințe colective) constituie *pîrghia esențială a cointeresării personale materiale*. Aceasta acționează nu numai, și nu în primul rînd, ca un „stimulent" care ar motiva, justifica și legitima obiectivarea forțelor creatoare ale membrilor societății, ci, înainte de orice, ca o *condiție esențială* a afirmării personalității umane.

Adevărul acestui raționament este argumentat în etapa actuală a dezvoltării economico-sociale a țării noastre și prin faptul că oamenii muncii, întrunind tripla calitate de producători, proprietari colectivi și beneficiari, au posibilități nelimitate de a găsi în propria lor activitate resursele și mobilurile perfecționării activității lor, obiectivarea cît mai deplină și autentică a forței lor creatoare. Recentele măsuri luate de partidul nostru în direcția perfecționării planificării mecanismului economic-financiar, a autoconducerii și autogestiunii muncitorești, introducerea producției nete ca indicator esențial de apreciere a rezultatelor muncii depuse, participarea la beneficii constituie pîrghii fundamentale ale cointeresării personale materiale. Este, credem, evident că toate acestea nu sînt doar „stimulente", suporturi complementare, ci condiții *sine qua non* ale cointeresării personale.

O importanță hotărîtoare prezintă, din această perspectivă, concretizarea cadrului organizatoric, politic și economic creat, transpunerea în viață a principiilor instituite. Or, aici intervin aspectele și *factorii nemateriali* ai cointeresării personale, cu atît mai mult cu cît, la nivelul cerințelor și posibilităților actuale, pîrghiile materiale ale cointeresării sînt deosebit de fecunde.

La Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R. din 18 mai a.c., tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „Se impune o îmbinare corespunzătoare a cointeresării materiale cu munca politico-educativă. Să acționăm neîntrerupt pentru dezvoltarea conștiinței socialiste, care determină pe fiecare să acționeze în mod conștient, la locul său de muncă, pentru înfăptuirea neabătută a programului de dezvoltare socialistă a patriei noastre, de ridicare a României pe noi culmi de progres și civilizație" [3].

Iată de ce, în cadrul cointeresării personale, *factorii nemateriali dețin un loc central*, cu atît mai mult cu cît, cel puțin embrionar, aici pot fi indentificate acele elemente care în viitor vor contribui în cea mai mare măsură la motivarea pe deplin conștientizată a activității libere a oamenilor, sustrase oricărei forme de constrîngere exterioară.

Fără nici o îndoială, rolul hotărîtor în ansamblul factorilor nemateriali ai cointeresării personale îl are conștientizarea de către individ a faptului că întreaga sa activitate constituie nu un simplu mijloc de existență, ci însuși scopul autoîmplinirii și autoafirmării personale, condiția primordială pentru realizarea propriei personalități, a libertății și fericirii sale. Surprinzînd cu profunzime dialectica acestui proces, Marx arăta că: „pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forțelor esențiale umane, realitatea umană și, de aceea, realitatea *propriilor* sale forțe esențiale, toate *obiectele* devin pentru el *obiectivarea* lui însuși, ca obiecte care îi confirmă și realizează individualitatea, ca obiecte *ale sale*, adică obiectul devine *el însuși* [4].

Considerăm, deci, că aspectele morale implicate de cointeresarea personală nu pot acoperi decît parțial conținutul acesteia, deoarece aici intervine o gamă largă de factori, cum sînt: educația, cultura, nivelul de conștiință socialistă etc. Deci, factorii nemateriali ai cointeresării nu pot fi reduși doar la elemente de ordin „moral", de genul evidențierilor, a sancțiunilor premiale etc., cu toată importanța pe care acestea le au în stimularea

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la C. C. al P.C.R.*, în „Scînteia" nr. 11427 din 19 mai 1979.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 580.

muncii și activității umane. Dimpotrivă, sfera lor este mult mai largă și mai bogată în conținut, cu atît mai mult cu cît o serie de factori nu pot fi încadrați în mod automat în grupa stimulentelor materiale sau morale. Participarea la conducere, de pildă, este în egală măsură un fapt social-politic instituțional, dar și un element de factură spirituală ce ține de resortul conștiinței individuale și sociale, de conștiința de sine a individului ce este capabil, în cooperare și unitate cu membrii colectivului, ai societății, să decidă, să conducă. Acesta prezintă, neîndoielnic, multiple resurse psihologice și afective apte să stimuleze cointeresarea personală, conștiința și interesul participativ. În același sens, instituirea în viața socială a principiilor și normelor eticii și echității socialiste nu constituie un „cod moral" în sine, nu este o „predică" moralizatoare, ci, dimpotrivă, un ansamblu de relații sociale de conviețuire, un model practic, acțional care trebuie să guverneze întreaga societate. Mai mult, aceste norme și principii au o valoare socială, politică și etică deosebit de profundă, vizînd nu numai însușirea, cunoașterea teoretică, ci, mai ales și în primul rînd, traducerea lor consecventă în comportamentul uman. Semnificînd, atunci cînd sînt interiorizate comportamental și manifeste în planul relațiilor sociale, un înalt nivel de socializare a indivizilor, principiile și normele respective sînt rezultatul unui proces îndelungat de conștientizare a necesității asimilării și respectării lor întocmai. Aceasta se realizează însă prin intermediul educației socialiste, a ridicării nivelului de cunoaștere și cultură a membrilor societății noastre.

Încărcătura morală a elementelor nemateriale ale cointeresării personale nu poate fi însă substituită semnificațiilor sociale și politice, cu atît mai mult cu cît aspectul politic este cel care inițiază, coordonează, orientează comportamentul uman în societatea noastră. Nu principiile morale în sine, ca precepte sau povețe de bună comportare, sînt fundamentul reglării vieții sociale, a conduitelor și comportamentului indivizilor, ci acțiunea de transformare a omului, a conștiinței sale în raport cu cerințele și exigențele modului de soci etate a sistemului de valori și norme caracteristice, cu alte cuvinte, *educația politică, socializarea politică socialistă constituie sursa fundamentală de stimulare a cointeresării membrilor societății noastre.*

Mobilul și scopul fundamental fiind tocmai formarea omului nou, cu o personalitate multilateral dezvoltată, participant conștient, competent și entuziast la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și a societății comuniste în România.

Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „O preocupare de prim ordin a partidului și statului nostru a fost și este promovarea fermă în întreaga viață socială a principiilor eticii și echității socialiste, introducerea consecventă a noilor norme de conviețuire socialistă și comunistă, înlăturarea vechilor concepții și mentalități retrograde, cultivarea celor mai înalte idealuri ale socialismului în rîndul maselor largi populare" [5].

Proiectul de Directive și celelalte documente ce vor fi adoptate de cel de-al XII-lea Congres al partidului deschid noi perspective de dezvoltare multilaterală a societății noastre socialiste. Astfel, perioada următoare va marca trecerea într-o etapă hotărîtoare a înfăptuirii Programului partidului, intrarea țării noastre într-o fază nouă, superioară, de bunăstare și progres. Va fi perioada afirmării cu putere a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile, a trecerii accelerate — pornind de la acumulările cantitative obținute în cincinalele precedente — la o nouă calitate a întregii activități economico-sociale. În acest cadru fertil vor apare noi aspecte, laturi, valențe ale cointeresării personale materiale și nemateriale, ale oamenilor muncii de natură să contribuie în și mai mare măsură, la formarea conștiinței lor socialiste. Pentru că așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Plenara comună a Comitetului Central al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României din iulie a.c. „Dacă ne propunem să transformăm societatea, să transformăm omul, să cunoaștem tainele naturii și să o transformăm, apoi trebuie să ne propunem mai cu seamă să transformăm conștiința omului. Fără aceasta, nu putem transforma nici societatea" [6].

---

[5] *Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Adunarea festivă consacrată celei de-a XXXV-a aniversări a revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă din țara noastră*, în „Scînteia" nr. 11509 din 23 august 1979.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, „Scînteia" nr. 11469 din 7 iulie 1979.

# PREMISE PENTRU O TEORIE A PRINCIPIULUI MORAL CONTEMPORAN

DE

NICULAE BELLU

Într-o primă abordare a temei principiului moral a fost cercetată, dintr-o perspectivă istorică, geneza complexă a semnificației sale în procesul de instituire a activității umane specifice. S-a putut, astfel, observa că însuși sistemul moralei nu poate fi înțeles — conform principiului său — decît ca stare energetică, putere de impulsionare a activității umane ca demers proiectiv, avînd deci un caracter determinat, nu haotic, contingent și arbitrar, ci implicînd un minimum de organizare a unor demersuri ordonate, succesive, complementare, disciplinate, cum este cazul în orice act de muncă și, prin extrapolare, în orice act uman. De aici, înțelegerea principiului moral ca derivînd din tendința activității umane de a-și controla și guverna propriile sale izvoare de energie, apte să o declanșeze, să o mențină și s-o amplifice potrivit unei legități proprii și unei cauzalități specifice. Însuși sistemul moralității apare ca un produs al acestei orientări teleologice a activității umane, care își produce propriul său impuls ca voință de a acționa. Această ridicare a impulsului acțiunii la voința de a acționa ține, însă, de o dezvoltare istorică atît a condițiilor activității, cît și a subiectului activ. Este o dezvoltare evident contradictorie, dacă se ține seama de natura atît de radical diferențiată a activităților umane în condițiile antagonismelor sociale, care s-au repercutat corespunzător deci inegal și contradictoriu asupra disponibilităților, apetitului și aptitudinilor active ale omului însuși. Dar o dezvoltare pe parcursul căreia are loc ridicarea impulsului la acțiune la stadiul de voință deliberată, ca o trebuință umană de exprimare și realizare de sine, surprinsă de Kant prin definirea voinței — în zorii epocii contemporane — ca **principiu suprem al moralității**.

S-a conturat, astfel, existența unei conexiuni necesare, altfel neaparente, chiar disimulate, între felul activității specific umane, respectiv stadiul dezvoltării acesteia, ponderea și intensitatea ei în spațiul vieții umane și conținutul determinat al principiului moralității. O conexiune din care derivă sistemul de principii generative al practicii umane și normele regulative corespunzătoare, care aproximează convergența necesară dintre cîmpul dinamic al posibilităților relativ maturizate ale fiecărei epoci și rezervele de energie umană adecvată, de voință aptă să declanșeze inventivitatea și să modeleze disciplina pînă la punctul în care întregul proces trece din stadiul încă pasiv al necesității în acela al aspirației. Dar, pe acest temei, însăși natura și funcția astfel istoric diferențiată a principiului moral își află propria sa sursă în acest raport care guvernează cîmpul bivalent și deschis al posibilului, a cărui blocare sau trecere în real principiul moral vizează — după natura tendințelor pe care le exprimă — s-o privilegieze, indicînd în ambele ipostaze proporțiile activismului uman. Este o confruntare și o luptă pentru om, care pune moralitatea în centrul alternativelor sale. Căci, cum spune Kant, moralitatea, întrucît are voința ca principiu suprem, este condiția, deși evident nu singura, apță să-l ridice pe om la demnitatea de a fi scop în sine, și aceasta pentru că numai prin moralitate ca voință în act este posibil unei ființe rațională să fie membru legislator într-un imperiu al libertății.

Rămîne totuși deschisă problema luptei, sau mai curînd a lucrării tenace pentru abilitarea primului principiu al acestei moralități, și anume a primului ei principiu contemporan, anticipat de Kant prin enunțul : omul ca scop-în-sine-însuși, dar rămas în jocul de forțe al timpului să-l ateste sau să-l conteste. Căci, abia semnificația în epocă a unui sistem de principii și puterea sa generativă, ecoul său în lume, efectivitatea sa în determinarea mobilurilor umane închide sau deschide perspectiva unei asemenea lucrări de fundament în mersul istoriei.

## 1. DIMENSIUNEA PRINCIPIULUI ÎN STRUCTURA FENOMENULUI MORAL

> „Trebuie să *putem voi* ca o maximă a acțiunii noastre să devină o lege universală : acesta este canonul judecății morale a acțiunii noastre în genere" [1].

Sub grava învinuire de rigorism (ascetism, schematism, dogmatism), la care se adaugă : idealism subiectiv, individualism, moralism, apologie a moralei burgheze, cercetarea kantiană a eticii a fost nu atît criticată, cît mai curînd parțial înlăturată și anume în punctele ei cele mai originale și profunde ; parțial preluată-asimilată și adecvată prin dislocarea din context a secvențelor care puteau servi, cînd acceptate, cînd respinse, la

[1] Im. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Edit. științifică, 1972, p. 42.

edificarea unor etici de conjunctură, fie burgheză, fie într-o viziune rudimentară (inevitabil dogmatic-apologetică) a socialismului. Focul concentric deschis împotriva cercetărilor kantiene vizează, înainte de toate, imperativul categoric, înțeles ca expresia extremă a rigorismului, ca încălcare a libertății, imixtiune în planul subiectivității și al afectelor în numele unei rațiuni pure și reci.

Nota dominantă a acestei reacții, dincolo de argumentele diferitelor curente și poziții ideologice, este sentimentalismul ei nostalgic, mila de sine însuși a omului (omenirii) care își preferă iluziile despre sine unei disecții riguroase a propriei sale naturi, sau — mai corect — unei disecții a proceselor care guvernează geneza naturii sale proprii, atît de complex contradictorie încît totul pare efectul unui joc de neinterogat al hazardului; și de netulburat, căci ar fi o sfidare. Demersul kantian se distinge, dimpotrivă, prin încercarea de a depăși un asemenea sentimentalism nostalgic și de a-i contrapune criteriul rece al rigorii științifice *.

Acest criteriu își află expresia sa în *semnificația genetică, de originare* pe care o capătă — în perspectiva eticii kantiene — principiul moral, ca un atribut funcțional al moralei din familia imperativului categoric.

Aristotel găsise — în pulsația contradictorie a timpului său — motive suficiente pentru a descifra două sensuri ale principiului moral. Primul, de factură genetică și explicativă: activitatea specific umană care produce fenomenul de moralitate și face inteligibilă dezvoltarea proprie, atît de specifică a acestei dimensiuni. Al doilea sens: de factură energetică, ca forță motrică specific umană a caracterului determinat al acțiunii (principiu nuclear al energiei umane afectiv-spirituale), care angajează și asigură orientarea spre scop sub guvernarea opiniei, iar prin aceasta tensiunea spre *acel altfel*, dincolo de *ceea ce este*. Dar, la Aristotel, acest al doilea sens rămîne mai curînd o deducție teoretică și o perspectivă deschisă abstractă. Spinoza însuși, care definește primul explicit virtutea (moralitatea) prin puterea de a săvîrși anumite lucruri, se desprinde greu din logica strînsă a determinismului naturalist, care identifică principiul moralei cu năzuința sufletului de a-și menține existența, o existență centrată în mod precumpănitor pe acest anume scop; prin aceasta era exprimată corect o dispoziție încă încremenită a epocii, dar nu se surprindea tocmai ceea ce filozofui reținuse ca nou și semnificativ și indicase ca atare — deși fără o elaborare cuprinzătoare — în opera sa.

La Kant se poate observa reconstituindu-se o dualitate a sensurilor principiului moral asemănătoare, în linii foarte largi, cu aceea aristotelică. Cu deosebire că, prin ponderea lor, sensul de factură energetică și de originare a unor cîmpuri noi ale demersului uman tind să ocupe o poziție practică privilegiată.

Și numai cu acest înțeles și din această perspectivă se definește particularitatea acestei dimensiuni, care își capătă sensul său genetic-explicativ ca *principiu universal al moralității* — unghiul de boltă al întregului sistem. Căci numai funcție de această putere de originare, morala își auto-determină sensul propriei sale dezvoltări, întrucît:

*1.* se instituie ca diferențiere și opoziție față de lanțul cauzalității din natură (necesitate oarbă);

*2.* se manifestă ca o *cauzalitate din libertate*, care nu decurge decît din această aptitudine a omului, elaborată în cursul practicii sale, de a-și proiecta scopuri ideale;

*3.* pentru a căror înfăptuire se impune un sistem complex al mijloacelor, deprinderi, obiceiuri, maxime, norme (care apar ca fiind de-sine-stătătoare);

*4.* și o voință în măsură să li se supună acestora și să le dea viață nu numai dintr-un interes imediat-sensibil, ci totodată dintr-o nevoie de exprimare și realizare-de-sine a individualității umane, care se manifestă ca respect pentru această legislație a cauzalității libere.

În acest sens voința implică rațiunea (nu însă speculativă, ci practică), dar este totodată *pulsul viu* al acestei auto-condiționări (cauzalitate din libertate), „este concepută ca o facultate de a se determina pe sine însăși la acțiune în conformitate cu *reprezentarea unor anumite legi*" [2], pe care ea însăși le-a elaborat întrucît este (poate fi) legiuitoare într-un imperiu al scopurilor (libertății).

Ceea ce întreprinde Kant este o cercetare asupra condițiilor de posibilitate a moralității; or, tocmai înăuntrul acestui cîmp problematic el descoperă sensul genetic de *putere de originare* al principiului (principiilor) moralei; putere de originare, generativă înțeleasă ca acționînd în situațiile de viață cînd ceva nu decurge cu necesitate (naturală) dintr-o cauză, al cărei efect inevitabil devine, ci ține de căutarea inventivă (fie și spontană), imaginarea unei soluții noi la alternativele și contradicțiile existențiale, în conformitate cu vizarea unui scop liber determinat și avînd

* Încît ceea ce i s-ar putea obiecta ar fi mai curînd inconsecvența în acest plan al rigorii, concesiile, recursul la soluții de conjunctură, deși toate acestea țin în bună măsură de dificultatea extremă a temei însăși, lipsită de un aparat noțional cuprinzător și suficient de elaborat.

[2] *Ibidem*, p. 45—46.

o valoare umană cu caracter de universalitate.

În jurul acestei teme centrale, care fundează un *prim model modern* al principiului moral, Kant elaborează, astfel, o vastă problematică, în cuprinsul căreia analize de o autentică valoare de cunoaștere se întretaie, uneori, dar mult mai puțin decît critica tradițională a autorizat să se considere, cu postulate de conjunctură și soluții hazardate, care nu afectează totuși substanța descoperirilor sale. S-ar putea afirma mai curînd contrariul, căci nu puține sînt ipotezele kantiene, receptate ca absolut hazardate și utopice la timpul său, pe care secolele din urmă le-au confirmat ca exprimînd alternative posibile, iar gîndirea teoretică se străduie să le reîntemeieze ca deschideri necesare ale timpurilor noi. Astfel, fie și paradoxal, Kant pune în lumină îndeosebi semnificația *obiectivă* a principiului moral, fără să o rupă totuși de cea *subiectivă*, ci sub-ordonînd-o pe cea de-a doua celei dintîi, în sensul că abia întrucît se raportează pe sine la universal, subiectul uman — în voința sa de acțiune — se emancipează de propria sa mărginire existențial-sensibilă (menținerea existenței, lupta pentru existență) și aspirînd la determinare-de-sine, la împlinire plenară se ridică la moralitate; și anume, la acea moralitate al cărei principiu universal este omul ca scop în sine. Încît, ,,ceea ce servește voinței ca *principiu obiectiv* al determinării de sine este *scopul*, și acest scop, dacă e dat numai de rațiune, trebuie să fie valabil deopotrivă pentru toate ființele raționale'' [3].

Ceea ce este numai subiectiv, deși poate constitui un *mobil* al acțiunii, și constituie de fapt un asemenea mobil principal în condițiile existenței empirice dominate de relații concurențiale și de exploatare, nu poate fi — prin absența universalității (obiectivității) — un principiu moral, iar în acest sens — la Kant — un principiu practic (obiectiv, verificabil la testul universalității).

Principiile practice sînt, astfel, ,,judecăți care cuprind o determinare universală a voinței'' și ,,cărora îi sînt subordonate mai multe reguli practice''. ,,Ele sînt subiective sau *maxime*, cînd condiția este considerată de către subiect ca valabilă numai pentru voința lui; dar sînt obiective sau **legi** practice, cînd condiția e recunoscută ca obiectivă, adică valabilă pentru voința oricărei ființe raționale'' [4].

La Kant, aceste două categorii polare, subiectivul și obiectivul, cînd se întretaie și apar într-o relație de complementaritate, dar aceasta mai puțin evident și niciodată categoric, cînd se opun ca antinomice, dar și în acest caz într-o unitate care le conexează. Astfel, subiectivitatea este luată în considerare, dar numai ca *mobil* (,,Principiul subiectiv al rîvnirii este *mobilul*...''), în timp ce ,,principiul obiectiv al voinței (*voința* decurgînd din rațiune — n. ns., Nic. B.) este motivul''; ,,de aici diferența dintre scopurile subiective, care se întemeiază pe mobiluri, și scopurile obiective, care se raportează la motive valabile pentru orice ființă rațională'' [5]. Această distincție este împinsă, de Kant, pînă la limită, în așa fel încît în actul moral voința urmează să se manifeste ,,fără presupunerea vreunui sentiment'' [6], deci fără să aibă un *mobil sensibil*, ci numai dintr-un *motiv*, care este tocmai principiul moral. Demersul kantian intră aici în contradicția rigorismului său, care vizează să introducă o distincție radicală între sensibilitate și moralitate, cînd în același timp nu poate evita să surprindă subtilele conexiuni care fac ca pînă și ,,independența de orice materie a legii (anume de un obiect rîvnit), independență considerată ca *principiu unic al moralității*, să fie, totuși, determinată de o asemenea maximă (subiectivă) a voinței, care plasează omul în poziția de scop-în-sine, atribuind astfel o materie determinată principiului moral, care este, cu toate acestea, definit prin independență de orice materie. O aparentă inadvertență similară poate fi surprinsă în asimilarea unor asemenea concepte ca *interes moral* și *sentiment moral*, independent de diferențierile care le disting, totuși, de întrebuințarea lor de factură pragmatică. Dar, aceste inadvertențe (relative) decurg nu dintr-o eroare de logică, ci din efortul kantian de a surprinde logica atît de viu nuanțată și contradictorie a fenomenului moral obiectiv, care nu se lasă prins într-o structură rigidă, datorită fluidității momentelor sale, și căreia numai gîndirea îi poate concepe, într-o formă ideală și numai (deci *pur*) reprezentativă, sfera distinctă, calitativ și ideal distinctă, a momentelor sale polare. Momente polare altfel indistincte în realitatea fluidă a conexiunii lor, dar distincte totuși calitativ prin ceea ce constituie fiecare în interacțiunea care le condiționează, le diferențiază și reunește.

,,Omul e o ființă ce are nevoi, întrucît aparține lumii sensibile și în această privință rațiunea lui are desigur din partea sensibilității o sarcină pe care nu o poate respinge: sarcina de a se îngriji de interesele ei și de

[3] *Loc. citat.*

[4] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 105.

[5] Idem, *Întemeierea...*, p. 46.

[6] Idem, *Critica...*, p. 111.

a-și face maxime practice cu privire la fericirea din această viață..." [7].

„Deci omul are desigur nevoie... de rațiune spre a lua oricînd în considerație binele și durerea lui, dar el o posedă pe lîngă aceasta și într-un scop mai înalt, anume nu numai să examineze ceea ce este bun sau rău în sine și asupra căruia numai singură rațiunea pură, neinteresată sensibil, poate decide, ci să distingă total această judecată de cea precedentă și să facă din ea condiția supremă a celei din urmă" [8]. Se conturează, astfel, ceea ce Kant a numit „paradoxul metodei într-o Critică a rațiunii practice : că anume conceptul de bine și rău moral nu trebuie să fie determinat anterior legii morale... ci numai... după ea și prin ea" [9].

Nu este însă un *paradox al metodei*, ci exprimarea teoretică a unui nou stadiu atins în dezvoltarea conștiinței-de-sine a omului (anunțat atît de tranșant de climatul spiritual care a pregătit și înfăptuit Revoluția franceză) ; un stadiu nelipsit de premise practice și teoretice, dacă se reține că Aristotel a indicat ca principiu al moralității *activitatea specific umană*, deci ceva ființînd înaintea unui bine (rău) în-sine și *apriori tempore* ; sau dacă nu se trece cu vederea teza lui Spinoza : „În ce privește binele și răul, nici acestea nu ne arată ceva pozitiv în lucruri, dacă le considerăm în ele însele, și nu sînt decît moduri de cugetare...", încît... „prin bine voi înțelege ceea ce știm în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de modelul naturii omenești, pe care ni l-am propus. Prin rău însă voi înțelege ceea ce știm în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiași model" [10].

Aceste anticipări apar la Kant într-o perspectivă teoretică mai elaborată, care fac posibilă surprinderea unor note noi ale principiului moral în exercitarea acțiunii sale, note accentuate și făcute vizibile de dezvoltarea condiției umane în epocile din urmă, modernă și contemporană.

Ceea ce numește Kant *paradoxul metodei* într-o *Critică a rațiunii practice* poate fi decupat în următoarele două serii de momente contradictorii (este reluată, aici, cu unele dezvoltări o analiză întreprinsă inițial în *Etica lui Kant* [11]) :

*1.1.* Deci, omul este o ființă care are nevoi, întrucît aparține lumii sensibile, iar rațiunea lui se îngrijește în mod firesc de împlinirea lor.

*1.2.* Dar rațiunea — îngrijindu-se de nevoile sensibile și devenind prin aceasta un atribut esențial al ființării umane — produce noi cîmpuri ale interesului uman, noi nevoi, noi stări afective (sentimente morale — Kant ; simțuri umane — Marx), determinînd instituirea unui „scop mai înalt" ca efect secundar al lucrării rațiunii, căci — cum scrie Kant — altfel aceasta n-ar reprezenta la om decît ceea ce instinctul este pentru animal.

Acest efect secundar, „scopul mai înalt", are însă o dezvoltare proprie datorită acțiunii sale inverse asupra *motivelor* rațiunii, ca și asupra *mobilurilor* sensibilității. Ceea ce face vizibilă diferențierea în-sine și dedublarea momentului raționalității, ca o nouă unitate contradictorie a următoarelor momente.

*2.1.* Facultatea de a examina și judeca (valoriza) în mod diferit *a*) ceea ce este bun sau rău în vederea satisfacerii unei nevoi de factura strictei sensibilități naturale de *b*) ceea ce este bun sau rău ca ținînd de scopurile mai înalte, acest al doilea termen apărînd ca un *în-sine* în coliziune potențială cu termenul opus, din care s-a desprins.

*2.2.* Facultatea de a „distinge total" această judecată, inițial derivată, contrapunînd-o celei precedente ca *mai înaltă*, mai specifică ființării umane, făcînd din ea „condiția supremă", cea mai demnă a acestei ființări.

Este evident că accentele demersului kantian, redus la litera lui, pot să apară ca unilaterale, chiar dacă această unilateralitate s-ar legitima prin implicația acut polemică a cercetărilor sale, într-un timp cînd spiritul înnoirilor se confrunta cu convenționalismul sub care se învăluia mărginirea trivială și abia ascunsa aviditate somnolentă pentru plăcerile ușoare.

---

[7] Idem, *Critica...*, p. 150. Textul continuă astfel : „Dar el nu este, totuși, într-atît animal, încît să-i fie indiferent față de tot ce-i spune rațiunea prin ea însăși și s-o folosească numai ca unealtă pentru satisfacerea nevoilor lui de ființă sensibilă. Căci la o valoare deasupra animalității nu-l înalță la fel faptul că posedă rațiune, dacă aceasta nu i-ar servi decît pentru ceea ce la animale face instinctul ; rațiunea nu ar fi în acest caz decît un mod special de care s-ar servi natura spre a înarma pe om pentru același scop pentru care ea a destinat animalele, fără a-l meni unui scop mai înalt".

[8] Loc. citat.

[9] *Ibidem*, p. 151. Vezi și *Etica* lui Kant, *vol. cit.*, p. 212—233 : „Paradoxul metodei în *Critica rațiunii practice* și *Ipoteza unei periodizări în dezvoltarea moralei*".

[10] Spinoza, *Etica*, p. 217—218. Același principiu apare și în analiza afectelor : „...Noi nu năzuim, nu voim, nu poftim, nici nu rîvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi socotim că acest lucru este bun fiindcă năzuim, voim, poftim și rîvnim la acest lucru" (*Idem*, p. 154).

[11] *Vol. cit.*, p. 215.

Ceea ce rămîne, însă, important pentru teorie este decuparea semnificativă a acestui produs al dezvoltării fenomenului moral, prin indicarea efectului activ, de stimulare și originare pe care-l produce această facultate, ea însăși rezultînd din maturizarea conștiinței-de-sine și lucrînd ca un *spiritus rector* la conturarea direcțiilor care i-au atribuit realitate și putere de determinare.

Această nouă dimensiune legitimează și explică natura și consistența contemporană a principiului moral, definit în mod preponderent (nu exclusiv) prin acțiunea sa proiectivă-generativă și de orientare-determinare a direcțiilor obiectiv-necesare în instituirea și dezvoltarea sistemului de valori morale. Revine, astfel, principiului moral **să distingă** în modul cel mai evident :

*1.* ceea ce ține de sensul maturizat al ființării umane contemporane, ființare caracterizată printr-o socializare înaltă și o intelectualizare ascendentă a trebuințelor sale esențiale ; de

*2.* simpla satisfacere a nevoilor sensibilității, care rămîne temeiul oricărei existențe, dar a cărei semnificație valorică devine mai slabă pe măsura creșterii posibilităților generate de împlinirea lor deschizîndu-se, astfel, cîmpul dinamic al aspirațiilor și făcîndu-l *să se încline în direcția acelor trebuințe care dau un sens mereu mai dens, mai bogat și stimulativ trăirilor umane.*

Nașterea unui principiu moral încheie, astfel, un proces anterior de acumulări cantitative în limitele unei valori, sau al unui sistem de valori, și exprimă *tendința energetică* a unei noi valori de a-și afirma prezența, actualitatea și necesitatea. Încît, actul *distingerii* sensului maturizat al ființării umane nu este numai un demers rațional, un fapt de cunoaștere, ci, totodată, un demers practic, un moment implicat al acțiunii, un fapt empiric generat de complexitatea practicii însăși, de gradul de angajare a subiectivității umane în ceea ce întreprinde și de solicitările proprii succesiv angajante și stimulative ale unui asemenea demers. „Actele etice nu sînt de închipuit ca ordonate numai de un principiu uscat, riguros, fără fascinația puternică a unei mari euforii morale" [12]. Ceea ce Ralea numește : *fascinația puternică a unei mari euforii morale* poate fi simțitor ponderat (în afara cazurilor de excepție fie individuale, fie colective, cum ar fi — de pildă — revoluțiile, situațiile de eroism în împrejurări extreme ș.a.), fără a-și pierde, totuși, sensul ei general de participare a sensibilității, venirea sa în întîmpinarea unui principiu, tocmai întrucît principiul însuși își are obîrșia într-o relativ îndelungată dezvoltare (evident contradictorie) a sensibilității, a trebuințelor și aspirațiilor în direcția pe care principiul moral o cristalizează. Aici, *faptul conceptualizării* a ceea ce înainte se contura numai ca finid oarecari tendințe neclare și contradictorii aduce alături de valoarea unei cunoașteri, încurajarea și energia unei voințe (volițiuni) ferme, care exprimă tocmai puterea reunită, conexiunea energetică a rațiunii cu sentimentul ca voință morală orientată, voință ținînd de principiul care-i dă viață și tinzînd să-l realizeze nu ca fapt de excepție, eroism, ci ca simplu fapt de viață, ca împlinire răspunzînd unei trebuințe maturizate și ca tensiune interioară generată sub acest impuls. Tensiune care problematizează, distinge critic, contra-pune, solicită opțiuni, privilegiază sensul în același timp responsabil și tenace al demersului uman. Voința apare în această conexiune ca o *dispoziție intensificată la activitate*, a cărei particularitate etică stă în declanșarea ei sub efectul unui principiu moral.

## 2. ASCENDENȚA PRINCIPIULUI MORAL ÎN ETOSUL CONTEMPORAN

> „În nici o perioadă anterioară forțele productive nu au îmbrăcat această formă indiferentă față de relațiile dintre indivizi *ca atare*, și aceasta pentru că înseși relațiile dintre indivizi erau încă limitate... Dar tocmai și numai de aceea ei capătă posibilitatea de a intra în legătură unii cu alții în calitate de indivizi" [13].

Emergența principiului moral și creșterea ponderii sale în instituirea fenomenului moral constituie produsul unei îndelungi lucrări a experienței umane practice și teoretice asupra propriei sale cunoașteri de-sine, ca și asupra autodeterminării sale (relative). Are loc o dezvoltare ; dar o dezvoltare profund contradictorie datorită antagonismelor sociale, care sînt periodic și succesiv o **forță motrice** și o **forță de frînare** a dezvoltării sociale și acționează ca atare asupra naturii fenomenului moral, cînd stimulîndu-i energia, cînd tinzînd să i-o anuleze, să i-o perverteească și disimuleze sub presiunea nemijlocită a luptei acerbe pentru existență, pentru expansiune economică și supremație (dominație) politică. Iar toate acestea — în epoca contemporană — pe fondul instaurării **indiferenței** burgheze (capitaliste) față de relațiile dintre indivizi ca atare și al **deprecierii** corespunzătoare a omului însuși, manifestate ca dezumanizare și degradare morală, dar disimulate ca păcate

[12] M. Ralea, *Explicarea omului, Scrieri I*, București, Edit. Minerva, 1972, p. 119.

[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, Ed. II-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 68.

generice ale naturii umane, ca dizidență a omului cu el-însuși (Fourier) între virtute (imaginară) și viciu (real). Acest curs îl pune pe om într-o triplă servitute : 1) față de antagonismul relațiilor ; 2) ca dependent de o voință străină discreționară (servitute disimulată) ; 3) față de propriile sale vicii, ca ființă a păcatului și neputinței, condamnată la umilință și acceptare (servitute afirmată și persistent cultivată de toate moralele de dominație) *. În condițiile antagonismelor sociale (de clasă), morala devine un instrument al dominației și exploatării, de unde decurge atît caracterul de clasă al principiilor pe care se întemeiază și le cultivă, cît și tendința de disimulare și substituire a sensurilor profunde pe care le privilegiază **. Disimularea uzează și alterează energia interioară a principiului moral, exemplaritatea și credibilitatea sa. Indiferența devine, astfel, nu numai existențială, dar și axiologică, exprimînd acea rarefiere morală (vid moral) care privilegiază instaurarea legilor de junglă ale dominației și exploatării, cum se anticipează încă la Kant și cum se exprimă atît de plastic în *Manifestul Partidului Comunist* : „calculul egoist", „libertatea lipsită de scrupule a comerțului", „simpla relație bănească", „interesul gol", „plata în bani peșin".

În același timp, însă, această rarefiere morală, care face posibilă instaurarea ascendentă a lipsei de scrupule și a corolarului său : indiferența generală față de indivizi, contribuie la ridicarea în planul conceptului a tendinței spre conștiința-de-sine a indivizilor, a valorii proprii, altfel neconturate și ființînd într-o stare vagă, confuză. Cum arată pregnant *Manifestul Partidului Comunist* : „...Tot ce e sfînt este profanat și oamenii sînt în sfîrșit siliți să privească cu luciditate poziția lor în viață, relațiile lor reciproce" [14]. Se spune prin aceasta că *profanarea iluziilor care disimulau lipsa de valoare a omului însuși* pune în lumină și face vizibilă (inteligibilă) această *stare a ființării umane ca lipsită de valoare* și anume într-o epocă în care proliferarea activităților determină, dimpotrivă, o creștere a aptitudinilor umane diferențiate, iar ca atare, o dezvoltare a valorii umane individuale, căreia îi corespunde geneza unei conștiințe-de-sine activă și tinzînd să accelereze dinamica întregului proces. În acest caz, absența iluziilor (profanate) și a disimulării (prin iluzii care denaturează) acționează ca un revelator, silindu-i pe oameni să privească cu luciditate situația lor de viață reală, autentică. Cum scrie Marx : „...Dar tocmai și numai de aceea ei capătă posibilitatea de a intra în legătură unii cu alții ca indivizi", începînd să-și determine dintr-o asemenea perspectivă atît cîmpul aspirațiilor, al idealurilor, cît și energia proprie, puterea subiectivă, voința solicitată de o asemenea angajare lucidă în direcția unui mod de viață proiectat ca ideal, nu lăsat la discreția hazardului. Căci, abia în procesul acestei iluminări, distanțare de sine care emancipează, „omul face din activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale" [15].

Dar, fie și în vederea unui asemenea *mod de viață proiectat ca ideal* (într-un imperiu al libertății scopurilor), lucrarea moralei nu-și poate lua ca substanță primară — pentru elaborarea principiilor sale — decît ceva existent în realitatea spiritual-afectivă a epocii, ceva tendențial și potențial activ în deprinderile noi, deși încă instabile, ale timpului, ale noilor generații, mai sensibile și receptive la înnoiri, legate mai curînd de viitor, decît de prezent și trecut. Astfel, orice cauzalitate „liberă" (Kant) este implicit limitată, fapt pus în lumină, de pildă la Kant, nu de enunțurile sale (valabile aproape fără rest într-un imperiu ideal al scopurilor, dar de aceea adeseori utopice în generalitatea lor), ci de exemplele de care se folosește în explicarea diferitelor sale teze generale, dar mai ales de principiile practice pe care le deduce din opera sa critică și le avansează ca temei al noilor experiențe morale.

Rămîne simptomatică pentru sistemul principiilor morale elaborat de Kant o surprinzătoare detașare de practică, sau — ceea ce revine la același lucru — o introvertire a sensului practicii morale ca fiind centrată precumpănitor (chiar exclusiv) pe structurile subiectivității umane, deși ceea c se vizează

---

* Vezi „Revista de filozofie", nr. 3/1977, *Ipoteze pentru o teorie a normativității în etosul socialist*, p. 299 : „Dizidența omului cu sine-însuși ca virtute și viciu, ca sfințenie și păcătoșenie a lumii este unul din produsele cele mai timpurii ale mutilării imaginii despre sine a omului sub imperiul relațiilor de dominație și exploatare și discreditînd — din perspectiva acestei mutilări, a suspiciunii reciproce a oamenilor și a agresivității concurențiale generalizate — orice demers normativ, ca produs simetric-disimulat al duplicității acțiunii, întrucît contribuie la reproducerea și întreținerea acestei stări de dizidență morală a omului cu sine-însuși".

** Vezi „Revista de filozofie" nr. 7/1974 : *Conceptul moralei socialiste* ; idem, nr. 5/1973 : *Analitica limbajului moral în Manifestul Partidului Comunist* ; idem, nr. 3/1977, în *Ipoteze pentru o teorie a normativității...*, paragr. 4 : *Norma rationis vitam dirigere*.

[14] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 469.

[15] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 555.

este — dimpotrivă — un efect obiectiv universal, umanizarea relațiilor umane într-un imperiu în același timp liber și echitabil al scopurilor. Lucrarea moralei este concepută, însă, deci, ca detașată de orice activitate empirică, dincolo de orice conexiune necesară și de orice interacțiune cu aceasta. Este încercarea kantiană de a gîndi posibilitatea unei autodeterminări morale a omului, a ridicării și umanizării sale în condițiile cînd realitatea producea, dimpotrivă, o degradare a moralei tradiționale, iar posibilitatea unei ieșiri din lanțul unui asemenea cerc vicios nu putea fi depistată decît prin descifrarea sensului contradictoriu al epocii însăși și determinarea noilor izvoare de forță socială și morală în măsură să indice direcția de dezvoltare a întregului proces social. În lipsa acestei perspective, pînă și principiul omului ca scop, atît de pregnant formulat în cercetările kantiene și deținînd o rezonanță atît de specifică epocii, își diluează semnificația și recade în sterila iluzionare-de-sine a unei auto-perfecționări și a lucrării pentru fericirea celorlalți ca *scop* și *datorie*, în virtutea valorii intrinseci a unor asemenea aspirații. Căci, oricît de înalte și incontestabile sînt asemenea vizări ale imaginației, rămîne fără răspuns întrebarea asupra condițiilor umane care le pot face atît dezirabile, cît și practic posibile, fie și într-un proces relativ îndelungat de apropiere efectivă de complexitatea exigențelor care le definesc.

Constituie, evident, o revoluție în modul de a concepe morala ca atare, această pereche kantiană a *scopurilor-datorii*, care stă la baza tuturor principiilor morale practice pe care le elaborează. Căci punerea *datoriei față de-sine* în conexiune necesară cu *datoria față de celălalt* reabilitează, înainte de toate, valoarea intrinsecă a omului ca individ concret și sensibil (în opoziție directă cu etica religioasă care o desconsideră); și o face totodată strict dependentă, deci, de împlinirea datoriei față de altul, ca expresie a factorului comun care este umanitatea și continua ei umanizare, căreia i se subordonează în egală măsură datoria față de sine și datoria față de altul, pînă acolo încît nici una dintre ele nu poate fi împlinită fără împlinirea celeilalte, a datoriei față de sine ca fiind totodată față de celălalt (căci perfecționîndu-te pe tine ți-o îndeplinești mai bine pe aceea față de celălalt), iar a datoriei față de celălalt ca față de tine, căci numai împlinînd-o pe aceasta perfecționezi umanitatea în propria ta persoană. Reiese, așadar, cu prisosință evident, la Kant, că nici o datorie față de un celălalt nu poate anula sau diminua datoria față de sine, respectul de sine, demnitatea și autodeterminarea de sine a omului; după cum nici o datorie față de sine nu poate anula sau diminua, dar nici nu se poate împlini, fără ridicarea la același nivel de acuitate a datoriei față de celălalt. Dar toate aceste pătrunzătoare analize kantiene, întrucît sînt concepute ca moduri exclusive ale moralității și mișcîndu-se exclusiv înăuntrul acestui univers moral, desprins din orice alt sistem de conexiuni, rămîn — prin aceasta — anticipări ale unui timp al istoriei în măsură să reconsidere critic întreaga ipoteză pe temeiul relațiilor umane într-un univers al scopurilor în curs de constituire real-practică și confruntat cu reconstrucția real-practică a relațiilor umane; reconstrucție solicitată de natura însăși a acestui univers al scopurilor tizînd spre libertate și de necunoscutele unui asemenea drum de originare a lumii celei mai noi, fără precedent în întreaga istorie.

Acest univers, care este abia al socialismului contemporan, nu poate însă — nici el — să-și ia ca substanță primară, pentru elaborarea principiilor sale, decît ceva existent în realitatea spiritual afectivă a epocii care l-a generat, la care se adaugă treptat propria sa elaborare spiritual-afectivă decurgînd din dezvoltarea noilor relații umane și a noului mod de viață pe temeiul raporturilor socialiste. Se instituie pe această cale noi potențialități active ale demersului uman, izvorîte din schimbarea condiției umane, din creșterea în ritmuri accelerate a disponibilității la activitate și din transformarea în trebuință a realizării de sine la nivelul individualității. Iar acestea re-apar, întrucît sînt reale și vii, în motivația acțiunii umane practice ca substanță concretă în act (actuală) a ceea ce tinde să se constituie ca principii morale ale socialismului; și cărora nu le rămîne decît să conceptualizeze suficient de corect și de expresiv momentele substanțiale ale acestei dezvoltări, pentru a face evidentă, a încărca cu puterea lucidității și cu voința proprie acestei potențialități active *aspirația epocii* spre împlinirea și trăirea lor.

Încît, conceptualizarea principiilor nu este, totuși, exterioară fenomenului pe care îl semnifică, ci se constituie ca un moment necesar al constituirii și dezvoltării acestuia. Este o mișcare subtilă, care ține de complexitatea interacțiunii dintre 1) natura activității umane și 2) conexiunea mobilurilor și a motivelor care o fac posibilă. Acest raport implică lanțuri de verigi intermediare (medieri) cu atît mai numeroase, cu cît distanța dintre cauza originară a activității umane și efectul acesteia crește pe măsura diversificării, nuanțării și intelectualizării momentelor care guvernează întregul raport. „Distanța devine mereu mai mare între ceea ce este nemijlocit perceput și sensul global, care este totuși

real și se manifestă" [16], notează Lucien Goldmann comentînd originalitatea contribuției lui Lukács în descifrarea raportului subiect-obiect. Iar Lukács, reluînd și dezvoltînd, după decenii, complexitatea acestei teme va fi constatat, în spiritul ipotezelor inițiale, că „formele noi nu pot fi dobîndite niciodată, pur și simplu, din formele originare, nici cele complicate din cele simple, prin intermediul unei derivări mintale" [17]. Direcțiile de dezvoltare și contradicțiile unei epoci lucrează, astfel, dincolo de ele, la pregătirea condițiilor de posibilitate ale unei alte etape, calitativ antitetice, dar a cărei substanță potențială este, pînă la un punct, produsul ne-vizat, ne-urmărit, ne-căutat al celei anterioare. Cînd, așadar, Kant centrează *sensul principiilor morale pe omul ca scop*, iar omul ca scop generează perechea de categorii : *datoria-față-de-sine* în corelația ei cu *datoria-față-de-altul* (perechea scopurilor-datorii), filozoful tinde să dea expresie unei reale tensiuni interioare a epocii, dar urmărind o armonizare a termenilor tensiunii (contradicției), utopică, în timp ce procesele practice (accentuarea exploatării, a antagonismelor de clasă, generalizarea relațiilor concurențiale) lucrau, dimpotrivă, la creșterea și ascuțirea atît a contradicțiilor, cît și a tensiunii.

Acest raport dintre sensul tensiunii interioare a epocii, surprins de Kant, dar numai ca o inadvertență în planul moralei, și presupoziția — logică în acest caz — a unei posibile armonizări a termenilor tensiunii, pune în lumină atît adevărul, cît și iluzia iluministă conținute în descoperirea analistului. Căci se deschidea prin aceasta o perspectivă cu totul nouă asupra fenomenului moral, el însuși în transformare radicală a propriei sale substanțe, ca urmare a mutațiilor în curs, care păreau să situeze omul în poziția nuclear-privilegiată a întregului sistem existențial, pînă atunci necunoscută și inconceptibilă, fie și numai ca ideal sau dezirabilitate.

Perspectiva nouă asupra fenomenului moral constă în modul de înțelegere a omului, în ultimă instanță ca scop în sine-însuși sau ca mijloc, iar de aici în modul de a-l situa ca simplu efect necesar al acțiunii morale — întrucît este mijloc pentru ceva, sau dimpotrivă ca fiind o cauză de sine-stătătoare și totodată un scop suficient al demersului moral, întrucît este scop-în-sine-însuși. Toate sistemele morale anterioare s-au instituit — ca efect al antagonismelor sociale și sub guvernarea accentuării lor — plecînd de la o stare existențială definită de situarea omului ca mijloc, situare nuanțat diferențiată funcție de epocă, dar persistentă de-a lungul întregului proces civilizator, încît însăși ideea de om s-a fixat sub semnul acestei sub-ordonări a ființării sale față de activitatea sa, ca și față de produsul acesteia, care devin scop și în vederea căruia lucrează însăși morala, șlefuind și modelînd omul-mijloc în vederea a ceea ce urmează să fie și să îndeplinească. Mitul alungării din rai în urma păcatului de a fi mușcat din fructul oprit și al blestemului de a trăi din sudoarea frunții, în suferință și penitență, spovedanie și umilință vizînd răscumpărarea și iertarea, dă expresie plastică acestei situări tradiționale a omului în spațiul său existențial și a moralelor care o legitimează, făcîndu-l pe om temnicerul propriei sale carceri afective și intelectuale. Or, Kant surprinde în această morală necritică, care admite inerența păcatului în om și predică penitența, o continuă reinstaurare — ca morală — a dizgrației umane, contrapunîndu-i dispoziția critică, neacceptarea umilă a stării de umilință, căci *morala nu e sfințenie, ci spirit în luptă*. Principiul prim, de fundare : omul ca scop în-sine-însuși conceptualizează această răsturnare de perspectivă, concretizată în dedublarea sa practică : datoria-față-de sine ca față-de-altul și față-de-altul ca față-de-sine, omul fiind aici, în ambele ipostaze, numitorul comun.

Un nou concept al moralei părea să-și capete, astfel, întemeierea sa. Dar Kant anticaip asupra unei condiții umane lipsite, încă, de realitate, cînd tocmai această armonizare practic cu neputință de vizat și de aceea inconceptibilă decît sub efectul iluziei iluministe, devenea vălul disimulativ al unei epoci care împingea spre limita extremă însăși condiția de mijloc, ca sclav salariat, a omului epocii moderne sub forma înstrăinării-de-sine și a tendinței de dezumanizare prin diluarea sau pierderea unui sens propriu și viguros al vieții.

S-a conturat, astfel, în planul gîndirii, o confruntare de proporții istorice, în care demersul filozofiei este constrîns să dea înapoi și eșuează. Problema astfel determinată nu încetează, însă, să-și dezvăluie autenticitatea, căpătînd contururi mereu mai distincte în chiar interiorul societății care a respins-o și a sfidat-o. Căci epoca dezvoltării ascendente a capitalismului s-a caracterizat printr-o proliferare fără egal a fenomenului de individualizare și a valorii individualității, denaturat însă pînă la mutilare și degenerare în duplicitate, însingurare, suspiciune reciprocă și violență sub efectul luptei pentru existența zilnică a fiecăruia împotriva tuturor, semn al

---

[16] Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1973, p. 157.

[17] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 294.

încleștării relațiilor de dominație și concurență.

Încît, preluarea și reevaluarea inițiativei filozofice conținută în postulatul datoriei față-de-sine ca datorie față-de-altul și a datoriei față-de-altul ca datorie față-de-sine aparține cu necesitatea acelei epoci istorice post-burgheze care : 1) lărgește și amplifică fenomenul de individualizare în proporții neatinse încă de nici o orînduire anterioară, ca o legitate interioară a sa, pe baza diferențierii continue a activităților umane ; 2) realizează un curs ascendent în direcția limitării și atenuării antagonismelor sociale, a relațiilor de dominație și exploatare prin dezvoltarea necesară a caracterului social al proprietății asupra mijloacelor de producție ; 3) solicită și încurajează democrația directă, autoadministrarea producătorilor, diversificarea formelor de participare la decizie a indivizilor astfel asociați, ceea ce duce la crearea unor spații sociale concret determinate pentru libera dezvoltare a fiecăruia.

Dar, prin aceasta, însăși situația de viață a omului se transformă în contrariul celei anterioare, iar problematica morală elementară a acestei noi situații de viață constă în deprinderea și asimilarea acestui nou raport, în care toate celelalte se fac în vederea omului, iar omul încetează să fie numai ceva în vederea tuturor celorlalte. Vocația moralei și sensul noului ei concept istoric, ca morală socialistă vizează, acum, acest demers emancipator.

Este o confruntare și o luptă cu multimilenara depreciere de sine a omului, care nu aparține în exclusivitate moralei, căci numai o existență practic emancipatoare poate reevalua atît de radical propria înțelegere de sine a omului ; dar care nu se poate angaja ca o lucrare de durată a omului asupra propriilor sale disponibilități, înclinații, trebuințe și aspirații convergent emancipatoare, iar ca atare convergent umanizatoare, decît prin mijlocirea coordonării și guvernării acestui întreg demers, ceea ce implică un sistem adecvat și suplu de principii morale, suficient de aderente la rațiunea și sensibilitatea maturizată a conștiinței comune pentru a fi dezirabile, și totodată suficient de ferm direcționate în complementaritatea lor sumativă, pentru a privilegia — în jocul adoptării și al încălcării lor — acreditarea încrederii omului în propria sa aptitudine de a se apropia, în existența sa cotidiană, de imaginea pe care și-o atribuie în momentele sale de elevație reflexivă. Și dacă nici un determinism al trecutului nu s-a putut substitui acestei auto-modelări morale, oricît de încet și de greu își descoperea rațiunea practică liniamentele necesare ale intervenției sale datorită antagonismelor cu care se confrunta și a întortochiatelor căi disimulative pe care le parcurgea în vederea armonizării aparente a dezarmoniei generale, epoca socialismului contemporan instituie — dimpotrivă — o condiție favorizantă a demersului moral prin transparența pe care o face posibilă în spațiul relațiilor umane, care tind astfel la depășirea duplicității și încurajarea autenticității la nivelul situațiilor de viață, solicitînd morala în chiar acest punct și începînd cu el, ca o situație morală elementară.

Din ceea ce Fourier numea „dulcea amică a comerțului", morala tinde astfel să se înscrie în spațiul bunului simț, iar ca bun simț să se convertească în normă activă de conduită, cum preconiza Gramsci. Cînd, deci, în opoziție radicală cu stările disimulative ale moralelor tradiționale, nici o disimulare nu mai poate fi validată ca morală întrucît e utilă ; cînd morala însăși tinde să-și fundeze pe adevăr și transparență orizontul idealurilor, substanțialitatea valorilor și orientarea activ-energetică a principiilor din care se instituie.

★

Devine, astfel, necesară — ca exprimînd adevărul condițiilor și tendințelor dezvoltării contemporane, deci critice a socialismului pe propria sa bază — proliferarea intensivă a cercetărilor în măsură să sondeze și să elaboreze aria de cuprindere a sistemului principiilor moralei socialiste în dinamismul și nuanțarea semnificației lor ; căci, urmează să se exprime într-o asemenea cercetare atît ipoteza unui nivel atins în planul valorilor morale în curs de constituire, cît și — cu deosebire — direcția unei tendințe considerată în același timp ca necesară, pe care stadiul atins o face posibilă, dar cu condiția prezenței activ-energetice a unei voințe aptă să lucreze în convergență cu procesul dezvoltării spontane a noii morale, stimulîndu-l și orientîndu-l.

În marginile unei asemenea cercetări și ca temei pentru o dezbatere critică se conturează astfel, un cîmp problematic deschis al opțiunilor morale determinate de dezvoltarea multilaterală a socialismului, care s-ar putea cristaliza într-un cadru relativ sistematizat al principiilor morale socialiste, corespunzătoare vizărilor constructive și emancipatoare ale acestui nou concept.

## 3. SCHIȚĂ PRELIMINARĂ A PRINCIPIILOR MORALEI SOCIALISTE

*1.* Omul ca scop — principiu fundamental în etosul socialist, a cărui formulare socialistă nemijlocită este : grija față de om și al cărui înțeles extins la condițiile dezvoltării multilaterale a societății socialiste este : crearea spațiului social necesar pentru libera dezvoltare a fiecăruia, în raport de care asigurarea condițiilor materiale constituie baza dinamică

necesară, dar subordonată amplificării, și diversificării continue a procesului emancipator. Principiul grijii față de om distinge, astfel, semnificația cu totul originală și revoluționară a moralei socialiste, instituind un nou sens — emancipator — al normativității morale: omul ca principală avuție a națiunii socialiste.

2. Principiul libertății morale și al spiritului revoluționar. Libertatea morală ca desprindere din lanțul prejudecăților tradiționale în spiritul dezvoltării istorice necesare și spiritul revoluționar ca exprimînd cutezanța și tenacitatea solicitate de angajarea activă în procesele de înnoire a climatului social. Libertatea morală ca stare de spirit activ-critică, ca interacțiune a lucidității și afectivității, a înțelepciunii și cutezanței în judecățile, opțiunile și deciziile morale. Spiritul revoluționar ca receptivitate la nou și angajare fermă în descoperirea inventivă și creatoare a posibilităților de înnoire constructivă și dezvoltare multilaterală. Libertatea morală a spiritului revoluționar ca deschidere spre autenticitate și disponibilitate, ca nevoie interioară de transparență în relațiile interindividuale, ca expresie a încrederii reciproce și a solidarității mutuale. Libertatea morală ca aptitudine de a opera o disociere critică a existentului între vechi și nou, rutină și înnoire revoluționară; spiritul revoluționar ca condiție a demersului autocritic și a autodepășirii de sine pe parcursul procesului de angajare socială și de împlinire de sine a individualității.

3. Principiul răspunderii pentru apărarea și buna gospodărire (administrare) a avuției sociale (obștești) ca identificare cu practica și spiritul socialismului. Angajarea subiectivă în înalta prețuire a proprietății socialiste ca expresie a emancipării, a eliberării de exploatare și asuprire, ca condiție a liberei dezvoltări umane. Exercitarea dreptului de a veghea la optimizarea activității de auto-administrare socialistă a avuției naționale ca datorie a fiecăruia față de condiția propriei sale emancipări.

4. Principiul muncii creatoare ca datorie a omului față de societate și față de sine însuși. Respectul față de muncă, continua împrospătare a cunoștințelor și perfecționarea deprinderilor de muncă, înalta profesionalizare prin diversificarea aptitudinilor complexe de muncă și creativitate, ca expresii nemijlocite ale dezvoltării umane emancipatoare, ca respingere a parazitismului, a prostituției și huzurului, efecte de degradare umană incompatibile cu emanciparea și nedemne de om.

5. Principiul disciplinei, al inițiativei și creativității. Disciplina ca dispoziție istoric constituită a integrării umane în complexitatea vieții sociale. Disciplina liber-consimțită, întemeiată pe alegere și opțiune, ca expresie a gradului de angajare umană subiectivă în viața comunității, implicînd inițiativa și creativitatea ca momentele sale interioare inerente; disciplina în muncă, în viața socială și de familie, ca și disciplina omului față de propriul său proiect existențial exprimă, astfel, diversitatea modurilor de angajare umană contemporană, ca inițiativă și creativitate, în determinarea modului său propriu de viață și în exemplaritatea acestuia.

6. Principiul participării (angajării) în treburile publice, cetățenești ca mod de viață, care restituie omului spațiul social pentru libera dezvoltare a aptitudinilor și aspirațiilor sale; spațiu social deschis, transparent, cultivînd relații de vecinătate activă, încredere reciprocă și ajutor mutual, în opoziție cu închiderea în sine, suspiciunea, ostilitatea surdă a climatului social concurențial, care-l degradează pe om.

7. Principiul echității și demnității în relațiile umane generale, în relațiile dintre sexe, dintre generații, dintre meserii sau profesii, activități sau statute diferențiate în ierarhia socială, ca exprimînd condiția instituirii și dezvoltării respectului reciproc, a încrederii și coeziunii socialiste dintre oameni, indiferent de procesul diversificării funcțiilor și al diferențierilor de statut în ierarhia socială. Respectul echității și demnității în relațiile umane ca expresie imperativă a procesului de emancipare.

8. Principiul cointeresării multilaterale și ascendente ca exprimînd legătura nemijlocită și vitală dintre individ și comunitate. Gradul de cointeresare devine măsura reală a condițiilor de echitate pe care se întemeiază relațiile individ-societate, ca și relațiile umane directe și se constituie ca un principiu moral al socialismului sub toate ipostazele sale: materială (economică), politică, spirituală (condiții ale dezvoltării), afectivă, estetică. Cointeresarea multilaterală — expresie a coincidenței socialiste dintre social și individual, complement obiectiv al principiului grijii față de om (omul ca scop).

9. Principiul cinstei, sincerității (autenticității), al transparenței și exemplarității, desemnînd incompatibilitatea dintre dezvoltarea structurilor socialiste ale autoadministrării producătorilor și practica duplicității, ascunderea sau alterarea adevărului, acoperirea viciilor, într-un cuvînt minciuna socială, produs specific al relațiilor de exploatare, concurență și mercantilism și acționînd ca lege convențională inerentă a acestui mecanism. Socialimul ridică cinstea la semnificația și valoarea vieții nedisimulate, deschisă, opusul duplicității, al închiderii în sine, al neîncrederii și suspiciunii. De aici coincidența: cinste, sinceritate, autenticitate, transparență și exemplaritate. Cinstea și sinceritatea ca eliberare de teamă; autenticitatea și transparența ca termeni polari ai spiritului concurențial (mercantil). Exemplaritatea ca indicînd sensul de

universalitate al acestui principiu pentru întregul sistem de principii al etosului socialist. De unde rezultă că, simetric, legea inerentă autoadministrării producătorilor ridică principiul cinstei, sincerității, al transparenței și exemplarității la rangul de condiție fără alternativă a ființării și dezvoltării socialismului.

*10.* Principiul înțelegerii și răbdării, al bunăvoinței și omeniei față de originalitatea diversificată și diferențiată a opțiunilor privind modul de viață, în limitele legalității și ale respectului pentru normele socialiste de conviețuire. Înțelegerea și răbdarea, bunăvoința și omenia — în opoziție cu intoleranța rutinieră și conservatoare — încurajează inovația creatoare în planul modului de viață, ca adecvare la maturizarea relațiilor socialiste și la impactul vieții cotidiene cu efectele R.S.T.

Omenia ca instituire, restituire și abilitare a valorii dimensiunii umane în poziția de scop social unic și inalienabil al comunității socialiste; ca încredere reciprocă și ca nevoie a omului de celălalt om.

*11.* Principiul criticii și al autocriticii cetățenești, cimp deschis al confruntărilor și al inițiativelor în ameliorarea condițiilor vieții cotidiene, în relațiile de muncă, în activitatea obștească, în raporturile umane directe (vecinătate), în dezvoltarea preocupării comunitare asupra jocului și educației copiilor, asistența bătrînilor, climatul de înțelegere mutuală în spațiile comune ș.a.

*12.* Principiul aspirației la un sens înalt al vieții ca autodepășire de sine, dezvoltare multilaterală a trebuințelor și aptitudinilor umane, ca realizare de sine, receptivitate și disponibilitate pentru cursul înnoitor al vieții sociale. Sensul vieții ca trăire lucidă într-un sistem dinamic al scopurilor, ca năzuință de conservare și dezvoltare multilaterală a personalității omului socialist, îmbinînd tensiunea creației cu sentimentul de plenitudine al realizării.

*13.* Principiul dreptului la fericire și al vieții trăite în bucurie ca expresie a depășirii condițiilor de penurie, dezumanizare și discreditare ipocrită a plăcerilor vieții. Fericirea, bucuria de a trăi frumos, plăcerile vieții și proliferarea surselor și motivelor de bucurie în viața cotidiană ca momente inerente ale procesului de umanizare, pacificare și emancipare contemporană a condiției umane. Fericirea ca stare activă a simțurilor și a rațiunii, ca efect al împlinirilor umane și al aspirațiilor continuu relansate în procesul dezvoltării. Fericirea ca datorie umană în etosul socialist, ca condiție optimizată a dezvoltării multilaterale și a realizării plenare; ca mobil al umanizării și omeniei. Demnitatea și noblețea de a fi fericit.

*14.* Principiul patriotismului și al solidarității internaționale ca sinteză comunitară a cursului contemporan al emancipării umane. Dragostea pentru patrie și pentru limba maternă ca sentiment al demnității și conștiinței-de-sine, temei de înțelegere și solidaritate cu națiunile conlocuitoare și cu celelalte națiuni, plecînd de la adevărul că cine își iubește țara învață astfel și știe ce este iubirea de țară, o prețuiește și o respectă în semnificația ei generală. Principiul patriotismului și al solidarității internaționale ca forță motrică a dezvoltării contemporane.

# SISTEME DE NORME, LIBERTATE ȘI ASPIRAȚII ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ

DE

CORNEL POPA

Scopul propus este de a analiza și explora condițiile obiective și subiective ale *libertății umane în societatea socialistă*, interferența dintre libertățile și coerciținile stipulate de sistemele de norme și inițiativa sau aspirațiile manifestate de către individ. Pentru aceasta, vom face mai întîi cîteva considerații despre statutul ontologic al acțiunilor umane și al sistemelor de norme ce le reglementează, despre valoarea și limitele definirii conceptului de libertate în logica deontică și vom schița o nouă modalitate de analiză logic formală și normativ-teleologică a ideii de libertate utilizînd pentru aceasta unele concepte ale logicii teleodeontice.

Vom încerca să punem astfel în lumină neajunsurile definirii conceptului de libertate (din perspectiva sistemelor de norme) exclusiv ca noncoerciținue, respectiv nonobligație și noninterdicție și compatibilitatea ideii de libertate cu îndeplinirea liber consimțită a obligațiilor „pozitive" sau „negative", respectiv a obligațiilor de a întreprinde sau de a te abține de la o acțiune. Vom arăta astfel că îndatoririle sau obligațiile interiori-

zate, în virtutea concordanței lor cu sistemul de valori, țeluri sau idealuri spre care aspirăm sînt forme autentice de manifestare a libertății umane.

## 1. STATUTUL ONTOLOGIC AL ACȚIUNILOR UMANE

Acțiunile umane se desfășoară într-un cadru fizic natural și social-istoric determinat. Sub raport ontologic, fizic-natural, o acțiune umană apare ca imixtiune a agentului sau ființei umane în desfășurarea cursului firesc al evenimentelor, ca o mutație indusă de agent în șirul fenomenelor fizic-naturale. Ca agent sau actant, omul nu se poate sustrage cadrului cosmic, legilor firii. Dimpotrivă, el este nevoit să țină seama, ca subiect cunoscător și ca agent al acțiunii practice, de natura acestor legi, să-și pună de acord scopurile și proiectele sale cu tendința acestora.

Pentru înțelegerea modului cum se raportează acțiunea umană la cadrul fizic-natural este important să observăm, mai întîi, că ființa umană, ca agent al acțiunii, nu-și propune drept scop al acțiunii stările fizic-necesare, ce apar în virtutea legilor imanente ale naturii și, în al doilea rînd, nu-și propune, în mod normal, drept scop al acțiunii, stări fizic-imposibile, irealizabile. (Desigur, istoria activităților practice și a tehnicii în particular a evidențiat destule cazuri cînd oamenii și-au propus realizarea unor scopuri fizic imposibile, cum ar fi, de exemplu, construirea unui *perpetuum mobile*).

Imensa majoritate a acțiunilor umane se circumscriu mulțimii stărilor sau evenimentelor fizic posibile, dar nenecesare.

Această ultimă apreciere are o importanță covîrșitoare pentru înțelegerea domeniului de referință al sistemelor de norme, al codurilor, regulamentelor și statutelor, al programelor și planurilor ce reglementează activitățile sociale. Normele juridice, politice și morale nu impun ca obligatorii pentru agenți, stări sau evenimente ce sînt fizic sau logic necesare (nu ne obligă nimeni să respirăm), după cum nu pot impune agenților acțiunii sociale atingerea unor obiective fizic-imposibile. În consecință, raza de extensie a acțiunilor umane (mai exact a stărilor finale rezultate prin acțiunile umane) și, deci, domeniul de referință al sistemelor de norme se circumscrie sub raport ontologic în mulțimea stărilor fizic-posibile și nonnecesare. Mai trebuie făcută mențiunea că nu tot ceea ce este fizic-posibil este și acțional realizabil, fizicul posibil fiind o limită către care tinde în evoluția sa istorică activitatea practică umană. Fiecare epocă istorică are o deschidere operațională proprie, o mulțime de performanțe sau stări finale realizabile cu mijloacele și abilitatea operațională deținute de o clasă de agenți care circumscrie posibilul acțional sau realizabilul într-o epocă istorică dată.

Statutul ontologic al acțiunilor social umane și al sistemelor de norme poate fi exprimat schematic prin figura nr. 1.

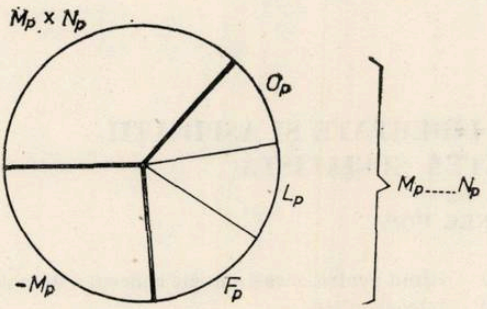



Fig. 1. Statutul ontologic al acțiunilor umane. $Mp$ — acțiunea $p$ este fizic-posibilă; $Np$ — acțiunea $p$ este fizic-necesară; — $Mp$ — nu este adevărat că acțiunea $p$ este posibilă; $Op$ — acțiunea $p$ este obligatorie; $Lp$ — acțiunea $p$ este liberă; $Fp$ — acțiunea $p$ este interzisă.

Aceste considerații despre statutul fizic-natural al acțiunilor umane nu reprezintă decît cadrul lor „exterior". Pentru întregirea imaginii condiționării și determinării complexe a acțiunii sociale trebuie puse în lumină și celelalte dimensiuni sociale: condiționarea social-economică a acțiunii prezente de rezultatele acțiunilor anterioare, de cerințele desfacerii și valorificării sociale a produselor realizate; condiționarea acțiunilor umane de orizontul cognitiv și informațional al agenților; dependența eficienței acțiunilor de structurile organizaționale și de sistemele de norme ce le reglementează, de opțiunile programatice și axiologice etc.

Dintre acestea, vom prezenta în continuare doar dependența activității indivizilor umani și a libertății acestora de prescripțiile sistemelor de norme ce reglementează un gen sau altul de activități.

## 2. SISTEMELE DE NORME ŞI LIBERTATEA DE ACŢIUNE

Distingem *trei nivele* la care putem vorbi de libertatea unei fiinţe umane : *libertatea de gîndire, libertatea de exprimare* şi *libertatea de acţiune.*

*Libertatea de gîndire* rezidă în dreptul şi capacitatea fiinţei umane de a considera şi evalua, în forul său intim, orice eveniment, acţiune, proiect, enunţ sau problemă, independent şi indiferent de poziţia şi atitudinea altor persoane. Libertatea de gîndire este un bun inalienabil al personalităţii umane.

*Libertatea de exprimare* este un pas ulterior şi o formă de materializare a libertăţii de gîndire ; ea constă în comunicarea şi valorizarea socială a rezultatelor deliberării autonome a persoanei cu privire la un subiect sau problemă dată. Spre deosebire de libertatea de gîndire, libertatea de exprimare este *un fapt social.* În consecinţă, ea este în fiecare epocă istorică şi în fiecare situaţie acţională concretă controlată şi reglementată de puterea politică şi social-economică în funcţie de interesele şi aspiraţiile claselor sociale dominate, de valorile şi normele promovate de către acestea.

Forma supremă de manifestare a libertăţii indivizilor şi grupurilor social-umane este *libertatea de acţiune.* Cînd spunem că un individ sau agent al acţiunii sociale este liber în raport cu o acţiune sau o mulţime de acţiuni considerate, dată fiind o circumstanţă sau o situaţie acţională determinată şi un sistem de norme ce reglementează conduita unor clase de agenţi ?

Vom spune că un agent *a* este liber în situaţia acţională *q* să întreprindă sau să nu întreprindă acţiunea *p* (mai exact, încheiată prin starea finală descrisă de propoziţia *p*) în raport cu sistemul de norme sau regulamentul *R*, dacă şi numai dacă, potrivit prescripţiilor acestuia, îi este deopotrivă permis să execute şi să nu execute acţiunea *p* sau să urmeze orice conduită posibilă compusă din elemente ale mulţimii de acţiuni considerate. Făcînd pentru moment abstracţie de circumstanţe şi sistemul de norme vizat şi luînd în considerare unul şi acelaşi agent, vom putea scrie că *libertatea,* în limitele unui sistem de norme, *este permisiunea simultană acordată agentului de referinţă de a executa şi de a se abţine de la executarea unei acţiuni date.* Aceasta ne-a permis să definim, cu cîţiva ani în urmă, în logica deontică standard, libertatea ca :

$$2.1.\quad Lp = Pp \,\&\, P - p$$

şi să obţinem un număr de teoreme despre libertate în limitele limbajului logicii deontice wrightiene, acceptate de Wright însuşi.

În comunicarea publicată la Congresul de filozofie de la Düsseldorf şi susţinută în mai 1977 la Universitatea Lomonosov din Moscova sînt cercetate trei definiţii alternative ale conceptului de libertate în raport cu un agent, un set de circumstanţe şi un sistem de norme dat în limbajul logicii deontice cuantificate propus de Jaakko Hintikka în *Some problems of deontic logics.* Este cercetată, de asemenea, definirea conceptului de libertate şi a conceptelor de iniţiativă şi renunţare ca specii ale conduitei libere în limitele sistemului deontico-praxiologic propus de noi în 1973.

Fără a intra aici în detalii de ordin tehnic, este important să amintim că libertatea prescrisă unui agent într-un sistem de acţiune normată era definită ca *totalitate a acţiunilor necoercitive, respectiv nonobligatorii şi noninterdictive.* Libertatea îngăduită unui agent de un sistem de norme era astfel identificată cu complementarea acţiunilor coercitive.

Să considerăm, pentru moment, că propoziţia *p* descrie starea finală prin care se încheie o acţiune considerată, iar expresiile *Op, Fp* şi *Lp* desemnează, în ordine, propoziţiile deontice corespunzătoare. Să considerăm acum $\{Op\}$, $\{Fp\}$, $\{Lp\}$ trei mulţimi de circumstanţe sau ,,lumi posibile" ale sistemului uman de acţiune în care sînt alternativ adevărate enunţurile *Op, Fp, Lp.*

În acest caz, raporturile dintre mulţimea circumstanţelor sau ,,lumilor posibile" în care sînt adevărate propoziţiile deontice vor putea fi reprezentate ca în figura nr. 2 :

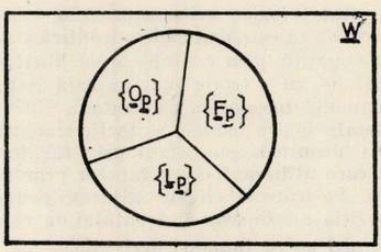



Fig. 2. Reprezentarea mulţimii lumilor posibile în care sînt adevărate propoziţiile deontice *Op, Fp, Lp.*

Putem lesne introduce mulțimile derivate $\{Cp\}$ și $\{Pp\}$:

$$2.2\ \{Cp\} = \{Op\} \cup \{Fp\}$$
$$2.3\ \{Pp\} = \{Op\} \cup \{Lp\}$$

care corespund unor teoreme anterior demonstrate:

$$2.4\ Cp \equiv Op \vee Fp$$
$$2.5\ Pp \equiv Op \vee Lg$$

Din reprezentarea dată în figura nr. 2 reiese lesne că libertatea poate fi caracterizată ca noncoercițiune:

$$2.6\ \{Lp\} = \mathbf{C}\{\{Op\} \cup \{Fp\}\}$$
$$2.7\ \{Lp\} = \mathbf{C}\{Cp\},$$

ceea ce în planul propozițiilor deontice conduce la:

$$2.8\ Lp = -Cp$$

Rezultă, așadar, că din punctul de vedere al prescripțiilor unui sistem de norme libertatea de acțiune este conduită necoercitivă. Conduita necoercitivă poate fi activă sau pasivă: un agent poate executa, fără a-i fi impusă de vreo normă, o acțiune, caz în care vom spune că manifestă *inițiativă* sau se poate abține, de asemenea neimpus de vreo normă, de la o acțiune determinată, caz în care vom spune că agentul face uz de dreptul de a se abține sau că *renunță* la o acțiune determinată. Și inițiativa și renunțarea sînt cazuri de conduită liberă.

Teoria libertății dezvoltată în acest spirit ia în considerare, în exclusivitate, doar *prescripțiile normative* ce vizează conduita unui agent, nu și *atitudinile* agentului acțiunii față de conținutul acestor prescripții. În continuare, vom schița o *teorie logic formală a libertății*, care, spre deosebire de variantele anterior propuse, va ține seama de *atitudinea* agenților acțiunii față de prescripțiile normative, de concordanța sau discordanța dintre scopurile și aspirațiile agenților și prescripțiile normative „tari" sau „slabe".

## 3. LOGICA TELEODEONTICĂ ȘI CONDUITA LIBERĂ A PERSOANEI

Am numit logica teleodeontică o teorie logic formală ce combină logica deontică standard, îmbogățită prin conceptele de libertate și coercițiune, cu o teorie logic formală despre scop denumită teleologica elementară. Ultima este o teorie logică modală sintactic izomorfă cu logica deontică completată prin functorii $L$ și $C$, care utilizează drept functor primitiv functorul $Sp$ (care se citește „Starea descrisă de propoziția $p$ este scop al agentului de referință" și alți patru functori derivați).

În perspectiva teoriei pe care am dezvoltat-o, *scopul* este *o stare posibilă a unui sistem uman de acțiune care nu se realizează de la sine, ci doar prin intervenția activă a agentului acțiunii*; în plus *starea scop concepută sau propusă de agent este*, sub raport axiologic, *evaluată superior stării inițiale* corespunzătoare momentului cînd se emite scopul.

În raport cu o stare posibilă $p$, un agent poate să adopte una din următoarele trei atitudini teleologice: să și-o asume ca *scop*, $Sp$, să-și asume drept scop *evitarea acelei stări*, $S-p$, acestea devenind două cazuri de *angajare teleologică* a agentului, $Dp$, sau, în sfîrșit, agentul să rămînă *teleologic indiferent* în raport cu starea considerată, respectiv să nu-și propună drept scop nici atingerea și nici evitarea stării, $Ip$. Dacă agentul acțiunii acceptă drept scop o stare $p$ sau este teleologic indiferent în raport cu aceasta, atunci vom spune că agentul tolerează teleologic starea $p$, $Ip$. Tolerabilitatea teleologică este acceptare sau indiferență teleologică.

Pe de altă parte, am văzut, în paragraful anterior, că, în raport cu o stare determinată rezultată dintr-o conduită, un legiuitor poate adopta numai una din următoarele trei atitudini normative fundamentale: să o impună ca obligatorie unei clase de agenți, să o interzică acelei clase de agenți sau, în sfîrșit, să o lase liberă pentru clasa respectivă de agenți.

Așadar, în raport cu o stare $p$ rezultată dintr-o acțiune umană sînt posibile trei atitudini teleologice și trei determinări normative fundamentale:

| *Atitudini teleologice elementare,* | *Determinări normative elementare* |
|---|---|
| $Sp$ | $Op$ |
| $S-p$ | $Fp$ |
| $Ip$ | $Lp$ |

Se cuvine să mai facem precizarea că atitudinile teleologice sînt manifestate de persoane sau îndivizi umani ca agenți ai acțiunii, iar determinările normative sînt stabilite de factorul de decizie, de puterea politică, în particular de organele legiuitoare (parlamente, adunări naționale, senat etc.). Este legitim să ne întrebăm în cîte moduri se pot combina atitudinile teleologice adoptate de un agent față de o acțiune posibilă cu determinările normative ce pot afecta acea acțiune?

Sînt posibile nouă și numai nouă combinații între atitudinile teleologice elementare și determinările elementare:

| | | |
|---|---|---|
| 1. $SpOp$ | 4. $S-pOp$ | 7. $IpOp$ |
| 2. $SpFp$ | 5. $S-pFp$ | 8. $IpFp$ |
| 3. $SpLp$ | 6. $S-pLp$ | 9. $IpLp$ |

Vom numi aceste combinații drept functori teleodeontici elementari (*TDE*).

Cei nouă functori *TDE* pot fi divizați în două subclase : o primă subclasă ce cuprinde cazurile de *concordanță teleodeontică* (*1, 3, 5, 6, 9*) și o subclasă ce cuprind cazurile de *discordanță teleodeontică* (*2, 4, 7, 8*). La rîndul lor, acestea pot fi împărțite în alte subdiviziuni. Astfel, prima subclasă se scindează în subdiviziunea cazurilor de concordanță a conduitelor teleologice cu prescripțiile normative tari (*1, 5*), în subdiviziunea cazurilor de concordanță a țelurilor cu prescripțiile normative „slabe" (cu statutul „liber" al acțiunii în cauză) și, în sfîrșit, în subdiviziunea ce cuprinde un singur caz și anume pe cel al concordanței dintre nedeterminarea teleologică și nedeterminarea normativă. Cea de a doua subclasă, cea a neconcordanțelor, se scindează în două alte subdiviziuni : subdiviziunea conflictelor teleodeontice și cea a neconcordanței dintre indiferența teleologică și prescripțiile normative tari. Convenind să notăm concordanța teleodeontică prin $R$ și discordanța teleodeontică prin $K$, vom avea, în ordine, trei specii de concordanță $R_1$, $R_2$, $R_3$ și două specii de discordanțe, $K_1$ și $K_2$. Clasificarea de mai sus poate fi sintetizată în arborescența din figura nr. 3 :

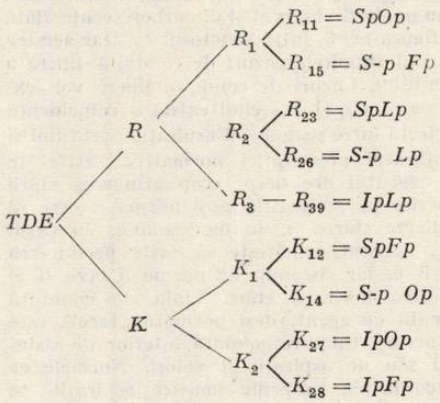



Fig. 3. Clasificarea functorilor teleodeontici elementari.

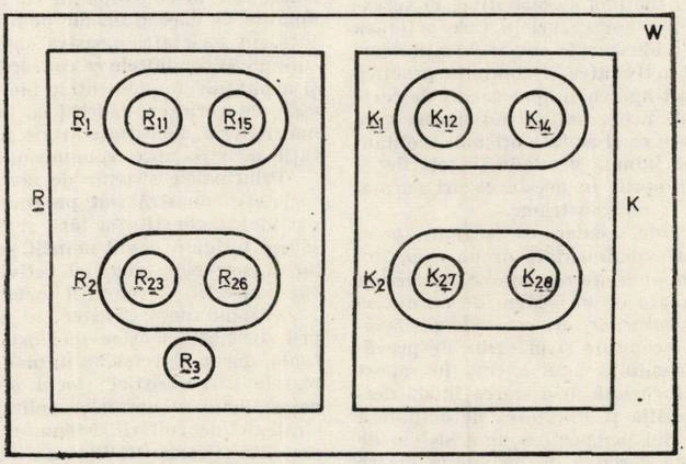



Fig. 4. Partiția mulțimii functorilor *TDE* în specii de concordanță și conflict.

$R_1$ = concordanță a scopului cu prescripțiile tari ; $R_2$ = concordanță a scopului cu prescripțiile slabe ; $R_3$ = concordanță a indiferenței teleologice cu neutralitatea sau nedeterminarea normativă ; $K_1$ = conflict teleodeontic ; $K_2$ = conflict teleoneutral deontic.

sau în următoarea partiție a mulțimii lumilor posibile $W$, în care sînt adevărate diferite propoziții teleologice sau deontice ce determină acțiunea $p$ (figura nr. 4) :

Problema majoră care ne-o punem în acest paragraf este aceea a descrierii conduitei libere a agentului acțiunii sociale în condițiile cînd se iau în considerare nu numai prescripțiile normative stipulate de sistemul de norme, ci și atitudinea teleologică a acestuia, concordanța și discordanța dintre scopurile și intențiile agentului și prescripțiile legiferate de sistemul de norme.

Este mai presus de orice îndoială, și în concordanță cu considerațiile din paragraful anterior, că exprimă cazuri de conduită liberă $R_{23}$, $R_{26}$ și $R_3$, în structura cărora, după cum poate fi observat și din arborescența dată în figura nr. 3, intră functorul $L$. Dar acestea nu sînt singurele cazuri de conduită liberă a agentului. Cazuri de conduită liberă vor exprima și $R_{11}$ și $R_{15}$ cînd există o coincidență perfectă între scopul sau aspirația agentului și conținutul prescripției normative; astfel în $R_{11}$ agentul are drept scop atingerea stării descrise de propoziția $p$ și norma îi cere să realizeze starea $p$. În mod analog, în cazul $R_{15}$, agentul urmărește să evite producerea stării $p$, iar sistemul de norme îi cere și el evitarea aceleiași stări. Linia de conduită urmată de agent, deși normată „tare", este în același timp comandată interior de sistemul său de aspirații și valori. Normele ce concordă cu propriile noastre aspirații, ce ocrotesc valori la care noi aderăm din convingere nu ne constrîng, ci întăresc și legiferează voința noastră.

Libertatea practică, libertatea efectivă a agentului acțiunii sociale nu se restrînge astfel la mulțimea situațiilor necoercitive, ci se extinde și asupra unor cazuri în care acțiunea agentului individual cade sub incidența coerciționilor. În activitatea și conduita practică a agentului pot apărea și apar cazuri de coerciționе fictivă, neoperantă, cînd norma cere individului ceea ce el ar face oricum, spontan, din îndemnul inimii, urmîndu-și țelurile și convingerile proprii. În aceste cazuri norma, deși coercitivă, nu constrînge.

Vom conchide, așadar, că *libertatea practică* simțită și experimentată de un agent nu constă doar în *mulțimea conduitelor necoercitive* ce-i sînt stipulate de un sistem de norme, ci în *mulțimea cazurilor de concordanță teleodeontică* între scopurile și prescripțiile prevăzute pentru conduita unui agent. În raport cu o acțiune încheiată prin starea finală descrisă de propoziția $p$, libertatea de acțiune a unui agent $a$ din perspectiva unui sistem de norme $SN$ este descrisă de disjuncția dintre functorii teleodeontici $R_{23}$, $R_{26}$, $R_3$ și $R_{11}$, $R_{15}$, respectiv de functorii din familia $R$ din figura nr. 4.

Această concluzie nuanțează și dezvoltă definiția libertății propusă în § 2.

## 4. VALORI, NORME ȘI ASPIRAȚII ÎN SOCIETATEA NOASTRĂ SOCIALISTĂ

Sistemele de norme sînt mulțimi de reguli politice, juridice, morale etc. ce proiectează și optimizează activitatea unor organizații sau comunități umane. Conceperea și promulgarea normelor este un atribut fundamental al organelor de conducere politică a societății. La baza acestei operații stă, în condițiile societății noastre socialiste, cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării sistemului social, principiile și direcțiile de dezvoltare stabilite de Programul partidului, aderiunea fermă la sistemul de valori al societății socialiste. Normele sînt mijloace de ocrotire și promovare a valorilor supreme ale societății noastre socialiste: orînduirea de stat socialistă și direcțiile de dezvoltare a societății noastre spre comunism, independența și suveranitatea statului, unitatea poporului muncitor și alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, proprietatea socialistă, de stat și cooperatistă, patrimoniul cultural artistic și tehnico-științific, proprietatea și bunurile cetățenilor, demnitatea și libertatea persoanelor, ordinea și liniștea publică etc.

Sistemele de norme sînt simultan un *bilanț* sau *sinteză* al unui stadiu de dezvoltare al culturii materiale și culturii spirituale a unei comunități umane și un *prototip* și *proiect* al liniilor de dezvoltare viitoare. Ele respingă și vestejesc anumite comportamente antisociale și definesc, promovează și stimulează conduitele în concordanță cu tabla de valori apărată de clasele sociale dominante în societate. În societatea noastră sînt afirmate atitudinile și conduitele ce concordă cu interesele și aspirațiile fundamentale ale celor ce muncesc, cu cerințele făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și ale înaintării societății noastre spre comunism.

Principalele sisteme de norme valabile în societatea noastră sînt programul și statutul partidului, constituția țării și celelalte coduri și legi juridice, codul muncii, codul principiilor și normelor, vieții și activității comuniștilor, al eticii și echității socialiste.

Vorbind despre sistemele de norme proprii societății noastre socialiste în etapa actuală, dorim să relevăm în mod special următoarele caracteristici: locul central și rolul determinant al normelor politice în definirea strategiei dezvoltării sistemului nostru social; coerența și compatibilitatea diferitelor sisteme de norme izvorîtă din subordonarea lor țelurilor supreme ale politicii statului nostru și din cerința ca orice proiect de lege sau decret să satisfacă cerințele constituționalității; concordanța dintre prescripțiile normative stipulate de normele politice, de partid și de stat și interesele, aspirațiile și atitudinile spontane și intime ale milioanelor de oameni ai muncii.

Prima dintre caracteristici pune în lumină principiul rolului conducător al partidului manifestat deopotrivă în conceperea și elaborarea liniei politice, în organizarea, controlul și evaluarea modului în care se înfăptuiește aceasta. Cea de a doua caracteristică evidențiază cerința unei perspective sistemice, integratoare asupra conducerii vieții sociale, o exigență de

# EVOLUȚIA GÎNDIRII STATISTICE

DE

VICTOR SĂHLEANU

În paginile care urmează vom folosi termenul *statistică* (și termenii derivați) în mai multe înțelesuri. Vom deosebi mai întîi *Statistica* — știință socială (sau numai preocupare adjuvantă științelor sociale); în acest înțeles, termenul are și justificare etimologică provenind din cuvîntul *stat*. Ceea ce este particular în această știință sînt caracterizările numerice ale colectivităților și ale unor fenomene de masă; aceste caracterizări sînt cantitative sau semicantitative (de rang, de exemplu), folosind deci atît aspectul cardinal, cît și cel ordinal al numerelor. Preocupările de statistică socială (economică, demografică, sanitară etc.) au fost întotdeauna legate de evidențele necesare unei bune administrări. În nomenclatorul de funcții al multor departamente, profesionistul Statisticii (adică *statisticianul*) este considerat ca aparținînd cadrelor administrative, deși — în multe cazuri — ceea ce lucrează sînt tehnici de calcul, aplicații foarte diverse ale unei metodologii logico-matematice unitare. Nu ne vom ocupa decît în treacăt, în paginile acestui articol, de *metodele* Statisticii, în înțelesul de știință socială (metode cum ar fi recensămîntul, înregistrarea continuă, eșantionajul etc.). În schimb, ne va interesa în cel mai înalt grad *metoda statistică* folosită în diferite științe ale naturii și societății, ca și *gîndirea statistică*, privită de unii autori ca un mod caracteristic de gîndire, utilizat tot mai amplu, cu cît omenirea va înainta în viitor.

★

În evoluția metodelor statistice și a gîndirii statistice vom deosebi mai multe etape.

*Etapa aritmetică* a gîndirii statistice este, în mare măsură, coincidentă cu prima etapă de dezvoltare a statisticii sociale. Dacă recensăminte s-au făcut încă în antichitate, ideea de a valorifica mai complex materialul statistic a apărut abia la sfîrșitul secolului al XVII-lea, în cadrul școlii de „aritmetică politică" ilustrată, în Anglia, de W. Petty și de J. Graunt[1]. Această valorificare superioară a țintit desprinderea unor regularități în fenomenele de masă. Pe linia aritmeticii politice s-au dezvoltat caracterizările numerice din demografie, statistică vitală, statistică sanitară, econometrie. Cîștigurile principale ale acestei etape (și ale acestei linii) sînt: evidențierea valorii medii (sau a altor „tendințe centrale"), definirea noțiunilor de *eveniment* și de *frecvență (absolută, relativă)*. Noțiunea de frecvență relativă este ea însăși o „paradigmă" pentru aprecierea valorilor *relative*, pentru calcularea diferiților indici și indicatori statistici, în fine pentru degajarea noțiunii de distribuție. În același timp, descrierea și caracterizarea aritmetică a populațiilor *umane* a educat spiritul abstract, astfel încît statistica a putut deveni, *în paralel*, și o metodă, aplicabilă oriunde sînt populații *de cifre* referitoare la aceeași realitate concretă sau la același fenomen. Distribuțiile (ilustrate grafic prin histograme, de exemplu) ne relevă „compoziția" colectivității, compoziție denumită curent — de către statisticieni — *structură*.

*Etapa probabilistă* a fost rezultatul asocierii, la preocupările cu aspecte și fenomene de masă, a matematicii probabilităților, începînd din secolul al XVIII-lea. Gîndirea probabilistă s-a conturat mai înainte în legătură mai ales cu ceea ce curent se numește hazard și întîmplare: de exemplu, cu jocurile de noroc (și de ghinion!), cu aruncarea zarurilor (de unde termenul de *aleator*), cu pariurile (familiare încă și lui B. Pascal). Aplicațiile practice, aproape imediate, în construirea tabelelor de mortalitate (Moivre), de unde și conceptul *speranță de viață*, ca bază științifică a asigurărilor (matematicii actuariale), extinderea preocupărilor la asigurările de bunuri reprezintă un prim aspect de interes istoric. Este perioada legată de numele lui Bernoulli, perioadă care precede — cu cîteva decenii — performanțelor teoretice înscrise în matematica probabilității de către Laplace și Gauss, la începutul secolului al XIX-lea. Gauss leagă aplicațiile teoriei, de calculul erorilor de măsurătoare (astronomice, geodezice etc.). Din astronomie, modelele și metodele sînt transferate (după 1830) de către A. Quételet, în sociologie (acum etiche-

[1] Cf. A. Anikin, *A science in its youth*, Moscow, Progress. Publishers, 1975.

Rev. filoz., **XXVI**, 5, p. 569—614, București, 1979.

tată drept *Fizică socială*) și în antropologie (creîndu-se, astfel, biometria) [2].

Etapa probabilistă a fost decisivă pentru conturarea „stilului" de gîndire statistic și implementării sale în tot mai numeroase științe. Putem urmări, astfel:

*a*) în fizică, fundamentarea teoriei cinetico-moleculare a gazelor, de către Maxwell (1859), continuată cu interpretarea probabilistă a entropiei termodinamice, de către L. Boltzmann. În secolul al XX-lea, mecanica statistică clasică se prelungește în studiul mișcării browniene (Smoluchowski și Einstein), după 1920 apărînd noile mecanici statistice cuantice, de fapt statisticile lui Fermi-Dirac, ale lui Bose-Einstein și interpretarea probabilistă a undelor lui De Broglie — prin Max Born, N. Bohr ș.a.;

*b*) în biologie, lucrările lui Mendel (1865) au arătat că unele distribuții (de fapt, cea binomială) se „încorporează" în statistica celei mai simple modalități de transmitere ereditară. Ele au fost luate în seamă abia după 1900, cînd Johannsen a putut constata valoarea distribuției Laplace-Gauss pentru genetica cantitativă, iar Hardy și Weinberg, valoarea distribuției binomiale în genetica populațiilor. O gîndire probabilistă strînsă i-a permis lui T. H. Morgan să realizeze primele hărți cromozomiale, în jurul anilor 1930—1940. Dar, între timp, biometricienii interesați de prelucrarea materialului de observație și experimental, au elaborat tehnici de calcul adecvate distingerii între *necesitate* și *întîmplare*: este generația care a început să se manifeste încă înainte de 1900 prin K. Pearson și Gosset, mai tîrziu prin R. A. Fisher. S-au asociat cei interesați de psihologie (ca Spearman, Thurstone ș.a.), statistica devenind un instrument prețios în psihometrie (și un instrument sofisticat, ca în analiza factorială). Pentru *gîndirea probabilistă*, însă, decisivă a fost o contribuție a unui autor fără competență matematică: Ch. Darwin, autorul (1859) teoriei selecției naturale ca factor esențial al evoluției. Selecția naturală acționează prin intermediul unei fertilități diferențiate (factor demografic); avantajul selectiv se impune doar *statistic*. Elaborarea unor modele matematice ale evoluției a venit mult mai tîrziu, în jurul anului 1930 (S. Wright, R. A. Fisher, J. B. S. Haldane).

Este imposibil ca, în spațiul pe care-l avem la dispoziție, să urmărim „imixtiunea" probabilismului în alte științe, de la medicină pînă la astronomie. Mai important ni se pare să subliniem că, în etapa amintită, noțiunea centrală a fost aceea de *frecvență*. Definirea probabilității printr-o limită către care ar tinde o frecvență empirică, încercată de von Mises, nu a putut satisface pe matematicieni, nici pe metodologi. (Astăzi se acceptă axiomatizarea lui Kolmogorov). Totodată s-a popularizat caracterizarea distribuțiilor: deci nu ne mărginim la medii, ci ne interesează *dispersia* (amploarea variabilității) și *forma* distribuțiilor. Este etapa în care s-a impus calculul *corelațiilor* și — paralel — conceptul de *legătură statistică* (stocastică) între variabile. Au apărut și s-au folosit modelele de *lanțuri probabiliste* (Markov; Onicescu și Mihoc), opuse (cel puțin terminologic) lanțurilor deterministe.

Alături de interpretările *frecvențiale* și prin *cîmp de evenimente*, probabilismul ultimelor 4—5 decenii a scos la lumină și alte interpretări: *probabilitatea fiducială* (R. A. Fisher), *probabilitatea subiectivă* (Ramsey, de Finetti). Se poate vorbi despre probabilitatea de apariție a unui eveniment unic? Desigur — dar în acest caz nu poate interveni frecvența. Deceniile recente au dat de lucru gînditorilor în legătură cu relațiile dintre probabilitate, statisticitate, previziune, incertitudine, imprecizie, credibilitate, plauzibilitate.

*Etapa informațională* a gîndirii statistice începe, în mod consistent, cu teoria matematică a comunicației (Shannon, 1948). Modelul shannonian este statistico-probabilist; el implică o definire a cantității de informație legată de abolirea unui anumit grad de incertitudine. Se presupune astfel o „doctă ignoranță", prealabilă evenimentului (detaliu care nu este întotdeauna evidențiat, deși este foarte important) [3].

În această etapă, conceptul central este cel de *entropie informațională* $H$, care măsoară informația selectivă medie (a unei surse), dar care poate fi înțeles ca un simplu indice de diversitate:

$$H = - \sum p_i \log p_i,$$

$p_i$ fiind dat în probabilități sau în frecvențe. Se admite, așadar, o corespondență între procentul „structural", probabilitate și frecvență: dacă într-o urnă există $q$ bile albe și $N - q$ bile negre, probabilitatea de a scoate o bilă albă este $q$, iar frecvența relativă a bilelor albe într-un număr mare de experiențe (cu bila întoarsă în urnă după fiecare extracție), deci frecvența statistică, va fi apropiată de $q$, fie $q \pm \Delta q$. (Atunci $q \pm \Delta q$ este o estimație a lui $q$). Aplicațiile, adecvate sau neadecvate, ale teoriei sau simbolicii shannoniene la probleme dintre cele mai diverse, justifică — prin numărul lor — distingerea unei etape infor-

[2] Pentru dezvoltarea aplicațiilor matematicii în biologie, vezi V. Săhleanu, *Metode matematice în cercetarea medico-biologică*, București, Edit. Medicală, 1957.

[3] Cf. V. Săhleanu, *Știința și filozofia informației*, București, Edit. politică, 1972.

mațională în evoluția statisticii. Trebuie să menționăm, însă, că s-au propus și alte expresii „informațională", pentru uzul nemijlocit al statisticienilor: alte entropii, sau *energia informațională* și *corelația informațională* a lui O. Onicescu.

Trebuie menționate conexiunile, îndreptățite sau mai puțin îndreptățite, dintre entropia Shannon și entropia termodinamică Boltzmann, obiect de discuții susținute în deceniile '50—'70 — și care n-au încetat nici azi. Pe matematician și pe metateoretician îl va interesa, însă, faptul că n-au lipsit încercările de axiomatizare în care probabilitatea apărea ca un concept derivat (Ingarden și Urbanik, 1962, Kampé de Feriet și B. Forti) [4]. Pe metodolog îl va interesa mai ales faptul că principiile informaționale se dovedesc utile în aproape toate sectoarele statisticii în care s-a lucrat prin teoria clasică a probabilității — ca și în alte sectoare (Watanabe). După Rapaport, valoarea probatorie a unei predicții științifice poate fi evaluată prin cantitatea de informație corespunzătoare.

*Etapa sistemică* a gîndirii statistice reprezintă mai mult decît o explicitare a ceea ce s-a realizat de-a lungul vremurilor sau decît o transcriere într-o nouă terminologie. Este bine să precizăm că teoria statistică a mișcărilor moleculare a fost concepută de Maxwell pentru un sistem închis (închis într-un recipient), de mărime mică sau mijlocie; pentru volume astronomice de molecule, în care atracția gravitațională joacă un rol nonneglijabil, ecuațiile se scriu altfel. „Moartea termică" a universului, care ar putea fi extrapolată din ecuațiile lui Boltzmann, neglijează tocmai caracteristica de sistem închis, subînțeleasă în termodinamica clasică. Modelele aplicabile sistemelor deschise (cum sînt sistemele vii), dezvoltate recent mai ales de către Prigogine, pornesc explicit de la postularea schimbului de substanță și de energie (entropie și negentropie) cu mediul. Teoria generală a sistemelor (von Bertalanffy), cibernetica (N. Wiener) impun o reconsiderare a statisticității. Pentru cibernetica sistemelor continui, statisticitatea intervine mai ales în aprecierea „zgomotelor", a toleranțelor etc. În cibernetica sistemelor discrete (cum ar fi populațiile de indivizi biologici și ansamblurile moleculare) apar alte probleme. Să menționăm numai două dintre ele, relevante pentru genetică și evoluționism: *a*) organizarea „hazardului" diviziunii celulare meiotice și a întîlnirii între gameții haploizi, pentru realizarea unei proporții între indivizii de sexe diferite apropiată de 1 : 1, dar autoreglabilă (Gheodakian) [5] în condiții în care unul dintre sexe suferă o diminuare nesistematică; *b*) realizarea unui polimorfism genetic optim (= a unui indice entropic informațional optim) într-o populație supusă presiunii selecției naturale (Smallhausen). Subiectul cunoscător și care ia decizii este și el un sistem deschis, cibernetic și informațional, problemele învățării, ale comportamentului, ale creației fiind și ele de resortul ciberneticii, al teoriei jocurilor strategice (von Neumann și Morgenstern), ca și al teoriei jocurilor de hazard (Borel). Statistica stilistică — o ramură a lingvisticii și a filologiei — ne permite chiar să identificăm un autor pornind de la un text, pe baza unor „invarianți distribuționali" (procentul de categorii lexicale utilizate, de sintagme etc.), ceea ce dovedește controlul statistic subconștient, exercitat asupra mesajelor.

★

Această incompletă privire asupra evoluției gîndirii, spre gîndirea statistică, în frontul *diferitelor științe*, nu ne spune însă nimic despre progresul *gîndirii cotidiene* în aceeași direcție. Strînsele legături între gîndirea statistică și cea probabilistă sînt atestate și cînd examinăm carențele — din acest punct de vedere — ale „omului de pe stradă". Laplace scria, la începutul secolului trecut, că teoria probabilității nu este decît „bunul simț redus la calcul"; dar tot Laplace era exponentul unui determinism absolut și rigid. Simțul comun (care, cum observa Al. Paleologu, nu este tot una cu bunul simț!) preferă să gîndească în relații univoce, să caute sau să admită conexiuni ferme și concluzii simple (să se ferească de conjecturi), să adere la viziuni „esențialiste" și nu la aprecieri statistice. Logica bivalentă „nedialecticizată" devine astfel un impediment al cunoașterii — nu numai al cunoașterii științifice, ci și al cunoașterii practice orientată spre acțiune. Cercetările de epistemologie genetică (din școala lui J. Piaget) au constatat că gîndirea probabilistă este tardiv atinsă în ontogeneză — și este atinsă cu unele dificultăți. Am adăuga că, dacă nu este cultivată expres, rămîne rudimentară, în penumbra gîndirii de tip „laplacean" sau „esențialist". La nivelul științelor constituite (al *subiectului epistemic*, în terminologia lui Piaget), în biologie, spre exemplu, fixismul lui Linné era „esențialist", în timp ce ideea variațiilor care fac tranziție între specii (Darwin) este de tip statistic. Înțelegerea deplină a darvinismului pretinde adaptarea gîndirii la stocasticitate — ceea ce,

[4] Cf. S. Guiașu și R. Theodorescu, *Teoria matematică a informației*, București, Edit. Academiei, 1966.

[5] Cf. I. Peatnițchi, *Adam și Eva*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976.

mărturisim, nu s-a realizat în întreaga masă a specialiștilor biologi, în curs de peste un secol! Paradoxul situației constă în aceea că mintea omenească (și creierul animalelor superioare) sînt sisteme care funcționează *funciar* ca automate probabiliste [6]. Subconștient și conștient ne „organizăm" așteptările, speranțele, anxietățile, deciziile — după statistica evenimentelor trăite. (Trecem cu vederea faptul că adaptarea noastră organică și instinctuală, rod al filogenezei, este o adaptare statistică la realitățile exterioare cele mai probabile). S-ar putea ca psihismul *educat* (școlarizat) să-și piardă parte din valențele psihismului spontan! S-a vorbit mult despre probabilitate, în legătură cu diagnosticul medical; noi credem că *dia-gnoza* este o modalitate particulară de cunoaștere, cu manifestări variate în viața „omului de pe stradă", ca și în activități specializate (profesionale). Gîndirea în termeni de *plauzibilitate* este o altă formă a gîndirii *naturale* statistice; după cum a arătat Polya, aparatul matematic probabilist este util în examinarea plauzibilității, cu singurul amendament că se întrebuințează larg inegalitățile și inecuațiile [7]. Opera capitală care a convins prin argumentația strînsă a plauzibilității (dar pe care autorul o numea, în text, probabilitate) a fost tot *Originea speciilor* a lui Ch. Darwin.

Gîndirea statistică nu se reduce la luarea în considerare a probabilităților simple. Conceptul de probabilitate condiționată (chiar și fără aplicațiile bayesiene) este de folos în exersarea gîndirii „condiționaliste"; prea des uităm că afirmațiile, tezele, legitățile, presupun un *dacă* (eventual un: *dacă și numai dacă*). De aci se poate trece la ceea ce s-ar putea numi *gîndire matricială*, cu două fețe: una combinatorică și alta „reprezentativă". Putem deosebi matrici de probabilități, dar și de utilități (eventual: preferințe), de consecințe etc.

Mai greu explicabilă este insuficiența *viziunii statistice* în chiar unele sectoare ale Statisticii sociale. Deseori apare ca insuficient asimilat conceptul de *fluctuație inerentă fenomenelor de masă* (în comparațiile seriilor cronologice). Nu se clarifică îndeajuns conceptul de *eșantion* și deosebirea față de *subcolectiv (subpopulație)*: un județ, de exemplu, nu este un eșantion al țării întregi. Aprecierea cifrelor *relative* (indicatori de tipul $A : B$ sau mai complecși, sau mult mai complecși) nu este făcută întotdeauna la justa lor valoare; se preferă cîteodată pe nedrept, cifrele *absolute*, iar alteori se trag concluzii din procente calculate la un efectiv minor. Este de semnalat, ca o deficiență, și „rutinizarea" mediei aritmetice; de asemenea, subestimarea informațiilor aduse de *dispersie* și de *forma* distribuțiilor. Absolutizarea valorii unui coeficient (sau indice) de corelație este și ea întîlnită deseori: cînd, de fapt, el este, la rîndul său, o funcție de condiții, de natura colectivității sau și de omogenitatea ei. Pe de altă parte, încă nu s-a elaborat o metodologie clară care să distingă între tehnicile adecvate unui eșantion (cercetarea inductivă, observațională sau experimentală nu epuizează niciodată un „univers statistic", dar pretinde să ajungă la concluzii „universal valabile") și tehnicile adecvate unei explorări exhaustive (cum este o operație de recensămînt).

★

Este indispensabil să menționăm și unele „curse" și prejudecăți generate de răspîndirea metodelor statistice, de adoptarea tehnicilor fără o scrutare atentă a fundamentelor lor. În Statistica socială (dar nu numai aici, ci și în unele cercetări antropologice, de exemplu) s-a reprezentat sau s-a teoretizat *omul mediu*, cîteodată o ficțiune, alteori o mască a unei diversități semnificative. O altă presupoziție (care devine prejudecată dacă nu este conștientizată) este „normalitatea" (= răspîndirea ei ca regulă) a distribuției zisă normală (Laplace — Gauss) cu reprezentarea ei „în clopot", atît de familiară. Numeroase teste de semnificație, folosite în statistica inductivă, admit această presupoziție: ea este *infirmată* de materialul observațional, dar practica *confirmă* maniabilitatea și valoarea testelor elaborate în acest fel. Distribuția normală rămîne ca o distribuție-reper, de referință, așa cum dreapta (și cercul) sînt curbe de referință în geometrie. O problemă-cheie a statisticii aplicative este predicția în cazuri *individuale*; ea este și o problemă teoretică și metateoretică de primrang. Majoritatea dilemelor și paradoxelor semnalate de teoreticieni sînt conexe acestei probleme.

★

Am dori să expunem, pe scurt, și cîte ceva despre *funcțiile metodologice* ale gîndirii statistice. Cu alte ocazii [8], am acordat metodelor statistice (și statisticii matematice) funcția primară de *evidență* (inclusiv de caracterizare a unui ansamblu numeros și complex). Am deosebit *statistica analitică*, care își propune

[6] Cf. F. Klix, *Information und Verhalten*, Berlin, Akad. Verlag, 1971.

[7] G. Polya, *Matematica și raționamentele plauzibile*, trad. rom., București, Edit. științifică, 1962.

[8] V. Săhleanu, *Matematica în biologie și medicină*, în vol. *Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii*, vol. III, București, Edit. politică, 1963, p. 154—187.

să cerceteze în și prin materialul numeric dat diferite conexiuni, sau partea de „necesitate" și partea de „întîmplare" din ele. Sub eticheta de *statistică inductivă* am grupat auxiliarele critice ale cercetării observaționale sau experimentale : estimațiile, calculul erorilor, testele de semnificație. Dar, așa cum a arătat pentru prima oară Fisher, statistica matematică este și un bun consilier în *design*-ul experimentului. Statistica de *design* are și ea o funcție epistemologică, mai exact metodologică. În aceeași rubrică am putea introduce și *statistica prospectivă*, de exemplu prin degajarea unor „tendințe" și extrapolarea lor.

Funcțiile epistemologice ale statisticii includ, însă, și tentative mai pretențioase. Aici am aminti *logica probabilistă* schițată de H. Reichenbach și *teoria inducției* — în două variante — a lui R. Carnap. N. Georgescu-Roegen scria, cîndva, despre un *rational guessing*, de o „ghicire" rațională.

Lărgind încă mai mult sfera influențelor gîndirii statistice asupra gîndirii științifice, ar trebui să trecem printre funcțiile *gnoseologice* și *euristice* ale sale, furnizarea unor concepte de circulație tot mai intensă, multor științe ale naturii și societății. Aceste concepte n-au generalitatea (universalitatea) celor filozofice, dar au relevanță filozofică. Cităm cîteva : *populație, eveniment, frecvență, probabilitate, plauzibilitate, certitudine, eșantion (mostră, selecție), fluctuație, eroare, zgomot, entropie, distribuție, variabilitate, corelație, aleator, stocastic, ergodic, întîmplare, hazard, brownian, discret, aproximare, risc, previzibilitate, randomizare, grad de libertate* etc.

În sfîrșit, statistica, probabilitățile și gîndirea informațională fundamentează în multiple feluri *deciziile* : practica, teoriile și metateoriile deciziei (R. Jeffrey, R. Carnap, W. Stegmüller).

★

Am ajuns, astfel, la punctul critic al expunerii : la interpretările *ontologice* ale statisticității. Din capul locului, vom spune că, pentru noi, formalismul matematic, și chiar discursul „în termeni tehnici" statistico-probabiliști, deține o mare autonomie față de interpretările ontologice. Aceste „discursuri" sînt bazate pe un *ca și cum* (*Als-Ob*, în limba germană, expresie popularizată începînd cu filozofia fictionalistă a lui Vaihinger). Pentru a fi mai bine înțeleși, ne vom referi la aplicațiile statistice ale teoriei informației : corelația, de exemplu, este un *ca și cum* al transmisiei mesajelor printr-un canal cu zgomote ; este însă evident că în cazurile curente de variații corelative (de pildă, corelația între înălțimea și greutatea unor indivizi umani) *nu este* vorba de o transmitere de mesaj între aceste caractere. Eforturile unor metodologi contemporani se îndreaptă către sistematizări, „invariante la schimbarea de *Weltanschauung*" (Stegmüller).

Laplace — de atîtea ori citat ori de cîte ori se ridică problema înțelesului hazardului — a fost unul dintre autorii interpretării sale *subiectiviste*. Imaginînd o inteligență atotștiutoare (adică dispunînd de coordonatele și caracteristicile de mișcare ale tuturor corpurilor din univers) și, totodată, atotcalculatoare, Laplace nu vedea nici un obstacol la o previziune exactă a oricărui eveniment din viitor. Nici o întîmplare nu mai este „întîmplătoare" decît pentru noi, care nu deținem nici datele, nici capacitățile de calcul trebuitoare (necesare). Dar alți autori, citați sau nu în paginile noastre, au propus alte interpretări. Quételet a asimilat variabilitatea biologică cu eroarea, iar Heisenberg a formulat un principiu cuantic de impreciziune (formă a incertitudinii), preluat de către mulți fizicieni ca un principiu de nedeterminare, *recte* de indeterminism. Interpretarea „subiectivistă" a probabilității nu trebuie confundată cu probabilitatea *subiectivă* ; Stegmüller nu face rău cînd deosebește o probabilitate *personală* de una *statistică*[9]. Filozoful german constată că fizicienii înclină în general spre o interpretare *obiectivistă* a probabilității (= legile statistice nu sînt reductibile la legi dinamice), în timp ce epistemologii și logicienii înclină spre o interpretare „subiectivistă".

Identificarea pripită a viziunii probabiliste cu un aleatorism ontologic a fost una dintre cauzele rezervelor față de statistică și — în particular — a „repulsiei" față de evoluționismul biologic redus la schema „mutație — selecție". Dar *hazardul* nu este neapărat indeterminism, ci poate fi (în alte condiții) determinism necunoscut, determinism complex, determinism *sui generis*[10]. Așa după cum s-a susținut în repetate rînduri, viața se „deschide" față de hazard la nivel cuantic, transformînd mutația „întîmplătoare" (sau eroarea de „copiere") în element al determinării genetice, deci în „necesitate" (J. Monod). O altă „deschidere" se produce la nivel citologic, unde combinatorica cromozomială fundamentează mendelismul. Alta se petrece la nivel comportamental, astfel încît statisticitatea comportamentală poate fi înțeleasă ca o *transcendere* a unui determinism rigid înspre (sau *întru* — pentru a folosi o prepoziție relevată de C. Noica) libertate. Jocurile de „noroc", sau metoda Monte Carlo, sau alte utilizări ale numerelor aleatoare, pot fi carac-

[9] W. Stegmüller, *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973.

[10] În această privință, cf. V. Sporici, *Determinare și structură în genetica modernă*, Iași, Edit. Junimea, 1978.

terizate drept organizări ale hazardului, pentru *exploatarea* sa [11]. („Aleatorismul" muzical, ca și alte aspecte de resortul esteticii informaționale — sînt și ele „interpretări creative" ale probabilismului și statisticității).

★

O scurtă trecere în revistă n-a putut fi decît *aluzivă*, un șir de referințe la momente sau direcții semnificative (și nu la *toate* direcțiile semnificative; lipsesc, de exemplu, aplicațiile balistice care au inspirat modele interesante în radiobiologie sau referințele la modelele „aritmomorfe" din econometrie). Am încercat să desprindem cîteva dintre trăsăturile unui „stil" de gîndire, al cărui sens epistemologic nu este cel de substituire a altor „stiluri", ci de „complementarizare" dialectică.

[11] Despre exploatarea hazardului a vorbit, printre primii, M. Boll. Teza exploatării hazardului de către viață a fost formulată de autorul acestui articol în volumul colectiv *Despre previziunea științifică*, București, Edit. științifică, 1965, p. 62—90. Cf. I. Săcuiu și D. Zorilescu, *Numere aleatoare*, București, Edit. Academiei, 1978.

# DIALECTICA FORMALĂ CA LOGICĂ A MODALITĂȚILOR SCHIMBĂRII

DE

PETRU IOAN

Pe lîngă propunerile de formalizare [1] și desfășurare analitică [2] a dialecticii hegeliene, două serii convergente de preocupări dimensionează dezvoltările recente din *logica formală dialectică*. Ne referim la „logica productivă" *(LP)* a lui Franco Spisani, expusă consecutiv în „International Logic Review" [3] și abordată la noi cu prilejul simpozionului internațional organizat la București în mai 1973 [4], respectiv la „logica schimbării și dezvoltării' *(LCD)*, inițiată în timp de profesorul iugoslav B. V. Šešić [5] și prezentată în cîteva versiuni tangente cu *LP* în numerele aceleiași reviste, editată la Bologna sub auspiciile Centrului Superior de Logică și Știință Comparată.

## DE LA LOGICA PRODUCTIVĂ...

În contextul cultural italian, *logica productivă* — pe care dorim s-o semnalăm cît mai aproape de referințele protagonistului acesteia — înseamnă un pas decisiv în procesul de revizuire a *Formularului matematic*, lucrarea prin care Giuseppe Peano a reușit să îndatoreze în chip substanțial simbolistica și cursul logicii formalizate. Dacă Anibale Pastore preconiza „potențializarea entităților logice" [6] și transformarea corespunzătoare a disciplinei într-o „activitate formal-forma-

[1] Trimiteri la încercările de acest gen datorăm lui Léo Apostel (*Logique et dialectique*, în Jean Piaget (éd.), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 369—371) și Dominique Dubarle (*Dialectique hégélienne et formalisation*, în D. Dubarle, A. Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972, p. 4).

[2] Cf. Jean Gorren, *Théorie analytique de la dialectique*, „Epistémologie Sociologique", nr. 7, I, 1—2, 1969, p. 9—47.

[3] *Principles of Productive Logic*, în „Int. Log. Rev.", nr. 1/1970; *Foundations of Productive Logic*, idem, nr. 2—5, 1970—1972; *Philosophical Foundations of Autogenetic Logic*, idem, nr. 10, 1974; *Outlines of Productive Logic*, idem, nr. 6—9, 1972—1974; nr. 12—14, 1975—1976.

[4] Cf. Constantin Grecu, *The Bucharest Symposium on Productive Logic*, în „Int. Log. Rev.", nr. 11, 1975, p. 51—52.

[5] Cf. *Uvod u Dijalektičku Logiku*, Belgrad, 1957; *Prototipovi i Modeli Kategorije Identiteta*, în „Dialektika", nr. 4, Belgrad, 1967; *Osnovni Dijalektički Modeli*, rev. cit., nr. 3, 1968; *Principi Univerzalne Logike*, Belgrad, 1969; *The Basic Systems of the First-degree Modal-temporal Logic*, rev. cit., 1971.

[6] A. Pastore, *La Logica del Potenziamento*, Napoli, 1936.

tivă" [7], Spisani polemizează astăzi în tonuri la fel de vehemente cu „o știință naturală, o știință improductivă clasificatorie, un apendice al științelor experimentale" [8]. Cum totuși logica formală „nu este destinată să rămînă numai o știință descriptivă, clasificatorie, naturalistică", autorul bolognez se angajează să-i imprime „caracteristicile de autogenetică și productivă" [9]. Noua logică ni se recomandă astfel ca una „a mișcării prin teză și antiteză" [10] o logică a autodeterminării conceptului [11], „al cărei univers de discurs nu instituie nici o ierarhie de elemente, ci afirmă predicativitatea (diferența) substantivului (identitatea) și substantivitatea predicatelor" [12]. În programul autorului, *LP* este ținută „să analizeze structurile $\mathfrak{U}$ (univers de discurs) ca moduri ale poziției, sau ca stări ale valorilor de bază" [13]. *Logică a autodeterminării*, aceasta se exercită asupra „valorilor poziționale ale $\mathfrak{U}$ $p$ în timp-spațiul (logic) al lui $p$" [14]. Spisani o califică drept *logică nondogmatică*, în obiectivul ei stînd „măsura diferenței din propozițiile logice, matematice și metamatematice" [15], și nu combinatorica unor valori preconstituite precum *adevărat* și *fals*.

Printre alte apelative, *LP* și-l asumă și pe cel de *logică a logicii*, „prim-exemplu de logică nonclasică formalizată (...) care nu face nici o referință la criteriile de validitate a propozițiilor sau enunțurilor (sau a părților de propoziții sau enunțuri)" [16]. Prin aceasta este întrevăzută inclusiv posibilitatea „unei revoluții în procedurile actuale ale calculului" [17].

În contextul „ideologiei" productivismului ce însoțește cu insistență *Principiile*, *Fundamentele* și *Liniamentele* din „International Logic Review", deslușim concepția după care logica trebuie să depășească criteriul absolutist al adevărului și falsității, în favoarea determinării *identității* și *diferenței* [18], reprezentate ca valori prin *1* și *0* [19]. Principiul „identității statice" (sau al tautologiei) este ținut de asemenea să părăsească scena, cedînd locul unui „principiu autoproductiv al identicului" [20], al „identității mișcării" sau „autodiferențierii identicului" [21]. Tot așa, $\sim p$ nu mai exprimă *p fals* (?!), ci *p diferențiat* [22], adică o nouă propoziție, născută din precedenta: $p'$, ca antiteză la $p$ [23]. Se relevă, în sfîrșit, că implicatorul este conectivul unic în *LP*, drept pentru care noul formalism este numit și „logica implicației dintre *variabile* sau *variabile de bază* ($p$, $q$, $r$...)", acestea considerate independent de conținutul material și de „valorile" de adevăr și falsitate la care sînt referite în logica formală [24].

Rădăcinile noii logici pornesc din critica semnului de egalitate [25], iar calculele sale „operaționale", risipite sub un regim oarecum ilustrativ, distinct, în orice caz, de stilul sistematic ipotetico-deductiv cu care ne obișnuiește logica formalizată, sînt puse în legătură cu „restructurarea legăturilor dintre spațiul și timpul matematic" [26]. Spisani însuși așează logica productivă la baza microfizicii [27] și nu vedem cum „o fundamentare teoretică a proceselor neodeterministe" [28] ar putea accede la prerogativele de logică a logicii...

Dealtfel, singura organizare sistemică a teoriei este primită din afară, ca „interpretare formalistică" [29], cu prilejul celui de-al 5-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia științei, din Canada, august 1975. În această întreprindere, Eduard Wette pornește de la 10 ingredienți ai *LP*: *diferit*, *egal* (nu ca relații, ci ca stări sau faze); *variabile*; *indicii* pentru stări distincte ale unei variabile „identice" (în decursul autogenezei); *autocorelație* (sau autoreflecție), în special autodiferențiere; *tabulare*; *determinare congruentă*; *determinare incongruentă*; *deter-*

---

[7] *Idem*, *Logicalia*, Padova, 1957, p. 84; *apud* F. Spisani, *Foundations*..., în „Int. Log. Rev.", 3, 1971, p. 13.

[8] F. Spisani, *Foundations*..., rev. cit., 3, 1971, p. 13.

[9] *Ibidem*, 4, 1971, p. 142.

[10] *Idem*, *Outlines*..., rev. cit., 7, 1973, p. 19.

[11] *Ibidem*, 9, 1974, p. 30.

[12] *Ibidem*, p. 37.

[13] *Ibidem*, 7, 1973, p. 19.

[14] *Ibidem*, 14, 1976, p. 134.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, 7, 1973, p. 19.

[17] *Idem*, *Foundations*..., rev. cit., 5, 1972, p. 37.

[18] *Ibidem*, p. 26.

[19] *Idem*, *Outlines*..., rev. cit., 13, 1976, p. 13.

[20] *Idem*, *Foundations*..., rev. cit., 5, 1972, p. 25.

[21] *Idem*, *Principles*..., rev. cit., 1, 1970, p. 20.

[22] *Idem*, *Outlines*..., rev. cit., 9, 1974, p. 24.

[23] Guy Poncelet, *Sur la logique productive* (*P.L.*), în rev. cit., 14, 1976, p. 138.

[24] Spisani, *Outlines*..., rev. cit., 9, 1974, p. 23.

[25] G. Poncelet, *loc. cit.*, p. 137—138.

[26] Spisani, *Foundations*..., rev. cit., 5, 1972, p. 33.

[27] Cf. Spisani, *Neutralizzazione dello spazio per sintesi produttiva*, Bologna, 1963; *Significato e struttura del tempo*, 1972; *Philosophical Foundations*..., rev. cit., 10, 1974.

[28] V. Stancovici, L. Stanciu, *The Structure of Space and Time in Franco Spisani's Productive Logic*, în rev. cit., 11, 1975, p. 76.

[29] Spisani, *Outlines*..., rev. cit., 12, 1975, p. 139.

*minare aparentă*; *indeterminare*. În accepția „nu numai de simbolizare completă a tuturor conceptelor (teoriei — *n.n., P.I.*), ci de asemenea de mecanizare completă în formularea primară (și în transformarea secundară) a formulelor libere de semnificație" [30], formalizarea prin 24 de reguli a logicii productive nu lasă nici un dubiu în privința faptului că formulele „sînt instrumente rigide care nu pot descrie « mișcarea » însăși" [31]. Prin procedura de decizie cu care își înzestrează sistemul, Ed. Wette stabilește că dubla autodiferențiere poate fi înlocuită cu autoidentitatea. În rest, nu există nici o corespondență între *LP* și calculul propozițional clasic. În economia noului formalism, contrapoziția, *reductio ad absurdum* și regula silogismului (tranzitivitatea implicației) rămîn indiferente sau indeterminate.

Abordarea metateoretică la care ne-am referit conferă consistență itinerariului sintactic al logicii productive, dar nu o încurajează în atitudinea „antidogmatică" pe care aceasta o adoptă față de „logica statică a identității simple". Din ideea pe care am putut să ne-o facem asupra noii teorii, încă în curs de elaborare, *LP* poate fi aliniată cronologicii, topologicii, mereologicii, logicilor modale ateoretice, fenomenologicii și celorlalte construcții care marcînd multiplicarea logicii formale *toto genere* într-un sistem de științe distribuite periodic după domenii de origine și niveluri de abstracție [32], subliniază totodată posibilitatea adecvării acestora la realități extralogice inclusiv prin jocul unor criterii valorice inedite, subiacente sau pur și simplu distincte de registrul curent al adevărului, falsității și intermediarelor.

## ...LA LOGICA SCHIMBĂRII...

Solidară cu *LP* în intenția captării identității dinamice sau concrete, *logica schimbării și dezvoltării*, a *cd-propozițiilor* (în engleză *change* = schimbare și *development* = dezvoltare), este concepută de Šešić ca dialectică formală a realului, ontologie formală a obiectului schimbător și evolutiv aspirînd, sub imperiul bivalenței logosului, la surprinderea inclusiv a procesualității cunoașterii [33].

Reperele formalismului sînt de această dată *identitatea* și *negația*, nuanțate și diversificate în funcție de tensiunea complexului propozițional la care sînt aplicate. Ca ipostaze ale identității concrete sau dialectice, sînt menționate *unitatea diversităților (ab)*, *unitatea opuselor* (contrariilor) *(a — b)* și *unitatea contradicțiilor (a↔b)* [34]. În desfășurarea efectivă a sistemului axiomatic nu vom repera, însă, decît pe prima și pe ultima dintre formele identității-diferență. Asupra lor, în calitate de complexe propoziționale, sau asupra componentelor acestor complexe acționează *cd*-modalitățile : $\rightharpoonup$ (schimbarea semnificației — propoziției sau complexului propozițional — într-un sens definit) ; $\leftharpoonup$ (schimbarea într-un sens opus celui precedent) ; $\rightarrow$ (dezvoltarea într-un sens definit) ; $\leftarrow$ (dezvoltarea în sensul opus). Cu aceste ingrediente, autorul poate deja să introducă grupul axiomelor, chemate să reprezinte succesiv identitatea dialectică ($\vec{p} \equiv \vec{pq}$ ; $\vec{p} \supset \vec{pq}$), contradicția dialectică ($\overrightarrow{pq \supset p \leftrightarrow q}$ ; $\overleftarrow{pq \supset p \leftrightarrow q}$ etc.), procesele de integrare ($(pq \supset rs) \supset pqrs$), de simplificare ($pqr \subset pq$) și disjuncție ($\vec{pq} \supset (\vec{p}\,\vec{q} \vee \vec{p}\overleftarrow{q} \vee \overleftrightarrow{pq} \vee \overleftrightarrow{pq} \vee \overleftarrow{pq}$), precum și schimbarea sau dezvoltarea dialectică $((\vec{pq} \supset (\vec{p} \leftrightarrow \vec{q}))(t_0) \supset \supset \vec{rs}(t_1)$ ; $((\vec{mn} \supset \vec{pq}) \,\&\, (\vec{pq} \supset \vec{rs})) \supset (\vec{mn} \supset \vec{rs})$). Teoremele de bază ale dialecticii formale stipulează între altele că „orice fenomen în schimbare implică cel puțin o contradicție dialectică",

$$\vec{p} \supset \overrightarrow{(p \leftrightarrow q)},$$

că „orice fenomen în dezvoltare, obiect natural sau social, concept sau propoziție, implică cel puțin o contradicție dialectică",

$$\vec{p} \supset \overrightarrow{(p \leftrightarrow q)},$$

că „orice fenomen în regres implică o contradicție în regres",

$$\overleftarrow{p} \supset \overleftarrow{(p \leftrightarrow q)},$$

că „orice fenomen în dezvoltare la $t_0$ este o condiție pentru un nou fenomen în schimbare la $t_1$",

$$\vec{p}(t_0) \supset \vec{rs}(t_1),$$

că „dacă un fenomen, proces, eveniment sau noțiune în schimbare dă naștere la altul, atunci primul este una din condiții pentru contradicția dialectică conținută în celălalt",

$$\vec{(p \supset r)} \supset \vec{(p \supset \overrightarrow{(r \leftrightarrow s)})},$$

[30] Eduard Wette, *On the Formalization of Productive Logic*, în „Int. Log., Rev.", 13, 1976, p. 23.

[31] *Ibidem*, p. 31.

[32] Cf. P. Botezatu, *Nivele de construcție a logicii*, în „Forum. Științe sociale", anul III, nr. 1, 1971, p. 71—74.

[33] Bogdan V. Šešić, *Foundations of the Logic of Change and Development*, în „Int. Log. Rev.", 4, 1971, p. 150 sq.; *Logic of Change*, Pubblicazioni a cura del C.S.L.S.C., 3, Azzoguidi ed., Bologna, 1972, p. 5.

[34] Šešić, *Foundations...*, *loc. cit.*, p. 154.

sau că „dacă un fenomen în schimbare este o condiție pentru alt fenomen, primul este una din condițiile dublei contradicții dialectice conținute în acest proces complex",

$$(\vec{p} \supset \vec{r}) \supset (\vec{p} \supset \overrightarrow{(p \leftrightarrow q)} \,\&\, \overrightarrow{(r \leftrightarrow s)}).$$

Firește, lista enunțurilor derivate în sistemul Šešić, ca și a celor derivabile în sisteme ameliorate, ar putea să contrazică așteptările observatorilor tentativei în atenție. Nu vom uita, însă, că țelul formalizării este ordonarea și ierarhizarea, într-un limbaj riguros, a enunțurilor dialecticii, iar impresia de sărăcie și rigiditate nu scutește nici sistematizările din limbajul filozofic curent. Cititorul cît de cît familiarizat cu exigențele formalismului va fi surprins, în schimb, că diferite aplicații ale schemelor inferențiale uzuale (*modus ponens*, *modus tollens*, contrapoziția) îi sînt prezentate drept „forme de bază" ale regulilor deductive enunțate, specifice, deci, *cd*-propozițiilor. Totodată, se va declara nesatisfăcut de rezolvarea problemei negației, esențială în itinerarul dialectic. Diversificarea negației este urmărită de Šešić după natura obiectului la care se aplică și după gradul sau intensitatea cu care operează. Se consideră negație totală validă cea care afectează ambii componenți ai *cd*-propoziției și sensul dezvoltării contradicției acesteia (simbolic va fi indicată prin ∼), iar negația parțială validă cea care afectează numai unul dintre componente (simbolic : ¬). În final, ar fi vorba de cel puțin **14** negații de bază :

1. $\sim \overrightarrow{(pq)} = \overleftarrow{pq} = \overleftarrow{p \leftrightarrow q} = \overleftarrow{p \leftrightarrow q}$ ;
2. $\sim \overleftarrow{(pq)} = \overrightarrow{pq} = \overrightarrow{p \leftrightarrow q} = \overrightarrow{p \leftrightarrow q}$ ;
3. $\sim \overleftrightarrow{(pq)} = \overrightarrow{pq} = \overrightarrow{p \leftrightarrow q} = \overrightarrow{pr}$ ;
4. $\sim \overrightarrow{(pq)} = \overleftrightarrow{pq} = \overleftarrow{p \leftrightarrow q} = \overrightarrow{qr}$ ;
13. $\sim \overleftarrow{(pq)} = \overleftarrow{pq}$ ;

Se învederează că obiectul negațiilor este de fiecare dată „unitatea diversității" ($pq$), iar invocarea expresă a echivalenței dintre $\overrightarrow{pq}$ și $\overrightarrow{p \leftrightarrow q}$ [35] face dovada estompării distincției inițiale a ipostazelor identității dinamice în spațiul *cd*-propozițiilor. Pe de altă parte, nu se face nici o precizare în privința integrării modalităților schimbării, aplicate cînd componentelor, cînd complexului *cd*-propozițional. Corespondențele stipulate de autor ($\vec{p} \leftrightarrow \vec{q} \equiv \overrightarrow{p \leftrightarrow q}$ ; $\overrightarrow{pq} \equiv \vec{pq}$ ; etc.) par să joace rolul unor omologări, dar ele nu se mai acordă cu criteriul negației totale, care impune răsturnarea sensului modalității fiecărui component și a complexului *cd*-propozițional în ansamblu. În sfîrșit, semnalăm cu titlu de nedumerire absența oricărei referințe cu privire la semnificația logică și dialectică a negației *cd*-propozițiilor, ca și la funcționalitatea acesteia în economia sistemului axiomatic.

Extinzîndu-și formalismul la domeniul *logicii modal-temporale a dezvoltării* [36] și propunînd sisteme ale posibilității dezvoltării, ale probabilității dezvoltării și necesității dezvoltării, respectiv un *sistem complex*, tridimensional, al dezvoltării, Šešić promovează „calificatorii" modali sub jurisdicția principiului că „necesitatea ($N$) este mai fundamentală și mai tare decît probabilitatea ($W$), iar probabilitatea este un grad al modalității mai tare decît posibilitatea ($M$)". Cuantificatorii temporali $U$ — în toate cazurile din trecut ($P$), prezent ($R$) și viitor ($F$) este $M$, $W$ sau $N$ ca ... — ; $D$ — în cele mai multe cazuri din $P$, $R$ și $F$ este $M$, $W$ sau $N$ ca...—, respectiv $E$ — în unele sau cel puțin într-un singur caz din $P$, $R$ și $F$ este $M$, $W$ sau $N$ ca..., — se supun, la rîndu-le, principiului că „generalul dă naștere particularului, iar particularul individualului". Iată și interpretările posibile ale cîtorva din teoremele demonstrate în sistemele logicii modal-temporale a dezvoltării : „dacă în trecut a fost posibilă o dezvoltare a lui $p_i$, atunci este posibilă în prezent o contradicție dialectică între $p_i$ și factorul său progresiv $p_{i+1}$",

5—6. $\neg \overrightarrow{(pq)} = \neg \overleftarrow{(pq)} = \overleftrightarrow{pq} = \overrightarrow{qr}$ ;

7—8. $\neg \overleftarrow{(pq)} = \neg \overrightarrow{(pq)} = \overrightarrow{pq} = \overrightarrow{pr}$ ;

9—10. $\neg \overleftrightarrow{(pq)} = \neg \overrightarrow{(pq)} = \overrightarrow{pq} = \overrightarrow{pq}$ ;

11—12. $\neg \overrightarrow{(pq)} = \neg \overleftrightarrow{(pq)} = \overleftarrow{pq} = \overleftarrow{pq}$ ;

14. $\sim \overleftarrow{(pq)} = \overrightarrow{pq}$.

$$MP\vec{p_i} \supset MR(\overrightarrow{p_i \leftrightarrow p_{i+1}}) ;$$

„dacă în prezent este necesară o dezvoltare, un anumit caz al dezvoltării în continuare va fi posibil în viitor",

$$NR\vec{p_i} \supset EFM\vec{p_i} ;$$

„necesitatea dezvoltării lui $p$ dă naștere la posibilitatea aceleiași dezvoltări în orice dimensiune a timpului",

$$N(P, R, F)\vec{p_i} \supset M(P, R, F)\vec{p_i},$$

[35] *Ibidem*, p. 160.

[36] *Idem*, *Logic of Change*, *section two*.

etc. Asemenea multora dintre axiome, teoremele din urmă „exprimă o relație între propoziții asupra *diferitelor modalități*", iterînd astfel teze ale logicii modale curente.

Întrucît dezvoltarea nu este înțeleasă ca schimbare totală ($\vec{p_i} \supset q_i$), ci ca transformare a lui $p$ într-o altă formă a sa, $\vec{p_i} \supset \vec{p_{i+1}}$, Šešić optează pentru următoarele două reguli de negare :

(1) *o propoziție modal-temporală asupra dezvoltării este simplu negată prin răsturnarea sensului dezvoltării și reducerea indicelui cu o unitate, în timp ce operatorii temporali și modalii rămîn neschimbați*, de exemplu :

$$\sim M\vec{p_i} = M\overleftarrow{p_{i-1}},$$

$$\sim M(\overrightarrow{p_i \leftrightarrow p_{i+1}}) = M(\overleftarrow{p_{i-1} \leftrightarrow p_i});$$

(2) *o propoziție modal-temporală negativă asupra dezvoltării este negată prin răsturnarea sensului dezvoltării și creșterea indicelui cu o unitate.*

În absența ilustrațiilor pentru a doua regulă, ca și a criteriului după care o propoziție asupra dezvoltării este de formă negativă, pentru a o nega diferit decît pe o propoziție pozitivă, rămîne inteligibilă doar prima regulă, pentru un tip de negație dialectică care nu dobîndește, însă, întemeierea ontologică de rigoare. Dealtfel, nu numai defectul semantic, ci și eludarea travaliului metateoretic (de asigurare în primul rînd a consistenței sistemelor) scad din interesul axiomaticii *cd*-propozițiilor, respectiv a propozițiilor cu *cd*-predicate. Căci ideile și principiile fundamentale ale logicii productive a lui Spisani, în particular elaborarea ideii unei „logici a mișcării" și a tezelor după care „*logica productivă*... relevă inițierea unei *logici a mișcării în autorelația* oricărei *entități* sau valori algebrice și aritmetice, ca un proces intrinsec de *autodistincție*" și că „fiecare *valoare* a bazei este autooperativă, iar din acest motiv produce diferența" [37] sînt însușite de Šešić în contextul unui nou formalism, *logica predicatelor variabile* (*LVP*) [38]. Autorul iugoslav pornește de această dată de la observația că în calculul clasic al predicatelor sînt vizate propoziții ale căror predicate au o semnificație constantă. Or, multe proprietăți ale obiectelor și fenomenelor sînt în schimbare. Lor trebuie să le corespundă predicate variabile. Teoria logică a acestora ar fi tocmai *L V P*, în care esențială este promovarea tipurilor de predicate variabile :

1. $\vec{m}$ : o schimbare a proprietății $m$;
2. $\vec{m}$ : o creștere a proprietății $m$;
3. $\overleftarrow{m}$ : o descreștere a proprietății $m$;
4. $\dot{\vec{m}}$ : o limitare, adică o creștere extremă a proprietății $m$;
5. $\dot{\overleftarrow{m}}$ : o limitare, adică o descreștere extremă a proprietății $m$;
6. $n$ : o nouă proprietate diferită de $m$.

Din axiomele stipulate pentru sistemul de bază *L V P* și respectiv pentru extensia modală a acestuia, *M L V P*, Šešić arată cum pot fi demonstrate teoreme de felul : „dacă o proprietate definită a oricărui fenomen schimbător este în schimbare, atunci proprietatea este în creștere sau descreștere cel puțin într-un fenomen",

$$(\forall x)\,\vec{m}x : \supset (\exists x)\,(\vec{m}x \vee \overleftarrow{m}x),$$

„dacă o proprietate crește necesar în orice fenomen al clasei $\hat{x}$, atunci este posibil ca proprietatea să descrească extrem într-un anumit fenomen al clasei",

$$(\forall x)N\vec{m}x : \supset (\exists x)\dot{\overleftarrow{M}}mx,$$

sau „dacă o schimbare regresivă a proprietății nu este posibilă în orice fenomen al clasei $\hat{x}$, atunci o astfel de schimbare este posibilă într-un anumit fenomen al clasei",

$$(\forall x)\overleftarrow{M}mx \supset (\exists x)\overleftarrow{W}mx.$$

Una dintre teoreme,

$$(\exists x)\dot{\overleftarrow{m}}x \supset (\exists x)\vec{n}x) \supset (\exists x)(\vec{m}x \,\&\, \sim \vec{n}x \supset$$

$$\supset (\exists x)\vec{n}x),$$

este asimilată cu o contradicție și interpretată ca absurditate a „principiului abstract-dialectic al negării negației", ce explică refuzarea de către savanți a „concepției lui Hegel abstract-dialectice asupra schimbării și dezvoltării" [39]. Oricîte reproșuri ar îngădui dialectica hegeliană, nu înțelegem de ce tocmai formula recuzată de sistemul *L V P* ar trebui să-i exprime principiul de bază, al negării negației. Mărturisim totodată că nu realizăm decizia lui Šešić de a adopta pentru propozițiile predicative din *L V P* „numai negațiile tari, adică totale". Nu este ținută tocmai logica schimbării să capteze tensiuni diferite ale

[37] Spisani, *Foundations*..., rev. cit., 4, 1971, p. 142.

[38] B. V. Šešić, *Productive Logic and Foundations of A Logic of Variable Predicates* (*LVP*), în „Int. Log. Rev.", 14, 1976, p. 142—159.

[39] *Ibidem*, p. 149.

negației? Iar dacă nu aceasta este intenția autorului, trebuie să-l dezicem în convingerea că *promovează* negația totală în împrejurări ca :

$$\sim(\exists x)\overrightarrow{m}x = (\exists x)\overleftarrow{m}x;$$

$$\sim(\exists x)\overleftarrow{m}x = (\exists x)\overrightarrow{m}x;$$

$$\sim(\exists x)W\overrightarrow{m}x = (\exists x)W\overleftarrow{m}x;$$

$$\sim(\forall x)N\overrightarrow{m}x = (\exists x)W\overleftarrow{m}x \text{ et. etc.}$$

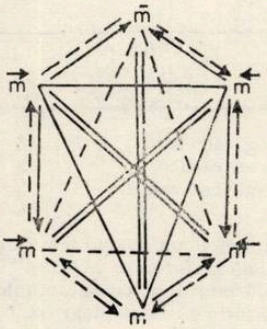
(am reprodus la întîmplare patru din cele 42 de negații stabilite cînd prin afectarea cuantorului și functorului modal, cînd numai prin schimbarea sensului dezvoltării).

## ...ȘI ÎNAPOI LA LOGICA FORMALĂ „CLASICĂ"

Este de închipuit că numeroase alte insuficiențe ar putea fi relevate la un examen detaliat al tehnicii formale puse în joc prin logicile šešićiene ale schimbării și dezvoltării. În economia discuției pe care o purtăm credem că sînt îndeajuns cele indicate. N-am vrut decît să relevăm dezinvoltura cu care sînt descalificate îndeobște instrumentele logicii formale în contextul unor „noi" domenii de referință. Prea adesea le surprindem, însă, în întrebuințare incorectă, ca ținînd de o nouă logică și conturînd o nouă metodă de analiză. Logica, în care unii văd unitatea exemplară a achizițiilor din trecut și a cuceririlor prezente, este articulată în chip abuziv de către alții cu atributul nonclasicității. Rînd pe rînd, această știință a fost scoasă din matca clasicității pe considerentul înmulțirii valorilor de adevăr, al extinderii obiectului la raporturile partitive, al modalizării predicației și asertării în genere, al înscrierii unor noi tipuri de cuantificatori și functori etc. etc. în ritmul impetuos al cercetărilor actuale, nu este de mirare ca stilul de analiză calificat astăzi „nonclasic" să primească mîine eticheta de „clasic" datorită asimilării unor noi ingredienți formali și asumării unor noi sfere de aplicații ale echipamentului sintactic. Aceasta ca simptom al viziunii metafizice asupra unui proces normal de îmbogățire, perfecționare și rafinare a instrumentarului metodologic ce-ar trebui să fie acceptat și în logică — poate tocmai aici în primul rînd, — sub semnul progresului intern și al continuității.

Ne vom întreba, ca atare, prin ce este „neclasică" logica *cd*-propozițiilor și a predicatelor variabile? Specificitatea formalismului lui Šešić este dată de *modalitățile schimbării și dezvoltării*. În *LSD*, propozițiile și complexele propoziționale sînt afectate de operatorii $\rightarrow$, $\leftarrow$, $\rightarrow$ și $\leftarrow$. În *LVP*, asupra predicatelor intervin iarăși modalitățile menționate, la care se mai adaugă alți doi operatori $\rightarrow$. și $\leftarrow$. Din capul locului transpare raportul de contrarietate dintre $\rightarrow$· (*creștere*, progres) și $\leftarrow$ (*descreștere*, regres). Negațiile acestora, ·$\leftarrow$ (*descreștere extremă*, adică „descreștere sau/și limitare") și $\rightarrow$· (*creștere extremă*, altfel spus *creștere sau/și limitare*) sînt în relație de subcontrarietate. Însumarea conjunctivă a acestora din urmă exprimă o nouă modalitate, *limitarea* sau conservarea (o putem nota prin „."). Ei i se opune *schimbarea*, ca însumare disjunctivă a creșterii și descreșterii. A o orienta, cum face Šešić, înseamnă a le repeta pe celelalte. O vom reprezenta de aceea prin —. Modalitățile schimbării astfel demarcate se înscriu în circuitul relațiilor codificate de hexagonul logic[40], la fel ca modalitățile *alethice* (*necesar*, *imposibil* și compusul acestora, *predeterminat*; *posibil*, *contingent* și compusul lor, *eventual*) ca valorile *epistemice* (*decis*, adică *verificat* sau *falsifiat*; respectiv *indecis*, adică *verosimil* sau *contestabil*), ca modalitățile *deontice* (*prescris* : *obligatoriu* sau *interzis* ; *facultativ* : *permis* sau *îngăduit*), ca *relațiile de mărime* (*inegal* : *mai mare*, *mai mic* ; *egal* : *mai mic sau egal*, *mai mare sau egal*), ca valorile unui remediu (*activ* : *binefăcător*, *nociv* ; *inactiv* : *inofensiv*, *ineficace*), ca modurile dăruirii (*nechibzuit* : *risipitor*, *avar* ; *chibzuit* : *darnic*, *econom*), ca însești modalitățile predicației, care stau la originea structurii opoziționale (*toți sau nici unul* : *toți sînt*, *nici unul nu e* ; *numai unii sînt* : *unii sînt*, *unii nu sînt*) etc.

Diagrama hexagonală a modalităților schimbării :




marchează nu mai puțin de 24 raporturi logice, distribuite egal în opoziții sau excluderi și alternări sau condiționări (*contradicție* : = ;

[40] Cf. R. Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Paris, 2-e éd. J. Vrin, 1969, p. 56.

*contrarietate:* —— ; *subcontrarietate:* ---; *subalternare sau subordonare:* →; *supraalternare sau supraordonare:* · ——→). Modalităţile contradictorii sînt *negaţii totale* una în raport cu cealaltă, ca treceri determinate de la acceptarea (respingerea) uneia la respingerea (acceptarea) celeilalte :

1. $\vec{N}m \supset \dot{\overleftarrow{m}}$ 4. $\vec{m} \supset \dot{\overleftarrow{N}}m$

2. $\overleftarrow{N}m \supset \dot{\vec{m}}$ 5. $\overleftarrow{m} \supset \dot{\vec{N}}m$

3. $N\bar{m} \supset \dot{m}$ 6. $\bar{m} \supset N\dot{m}$

Modalităţile contrare îngăduie *negaţii parţiale contrare*, ca treceri indeterminate de la acceptarea uneia la respingerea conjunctivă a celorlalte :

7. $\vec{m} \supset \overleftarrow{N}m \,\&\, N\dot{m}$

8. $\overleftarrow{m} \supset \vec{N}m \,\&\, N\dot{m}$

9. $\dot{m} = \vec{N}m \,\&\, \overleftarrow{N}m$

Modalităţile subcontrare comunică între ele prin *negaţii parţiale subcontrare*, ca treceri indeterminate de la respingerea uneia la acceptarea disjunctivă a celorlalte :

10. $\dot{\vec{N}}m \supset \dot{\overleftarrow{m}} \vee \bar{m}$

11. $\dot{\overleftarrow{N}}m \supset \dot{\vec{m}} \vee \bar{m}$

12. $N\bar{m} \supset \dot{\vec{m}} \vee \dot{\overleftarrow{m}}$

Pentru propoziţiile în care argumentele predicatelor variabile sînt legate, negaţia totală se înscrie în ecuaţia $N(QS) = Q'NS$, prin $Q$ exprimînd cuantificatorul, prin $Q'$ dualul acestuia, iar prin $S$ modalitatea schimbării. Astfel :

1′.1. $N((\forall x)\vec{m}x) \supset (\exists x)\vec{N}mx \supset (\exists x)\dot{\overleftarrow{m}}x$

2′.2. $N((\exists x)\vec{m}x) \supset (\forall x)\vec{N}mx \supset (\forall x)\dot{\overleftarrow{m}}x$

etc. În mod corespunzător, va fi deslușit mecanismul negaţiilor parţiale contrare :

7′.2. $(\exists x)\,\vec{m}x \supset N((\forall x)\overleftarrow{m}x) \,\&\, N((\forall x)\dot{m}x \supset \ldots.$

etc., respectiv al celor parţiale subcontrare,

10′.1. $N((\forall x)\dot{\vec{m}}x) \supset (\exists x)\dot{m}x \vee (\exists x)\bar{m}x$

etc.

Cînd în propoziţiile asupra schimbării intervin şi cuantori şi modalităţi, negaţia totală operează după formula $N(QMS) = Q'N(MS) = Q'M'NS$, respectiv $N(MQS) = M'Q'NS$ (se dualizează cuantorul şi modalitatea, respectiv se neagă modalitatea schimbării), în mod corespunzător realizîndu-se şi negaţiile parţiale.

Împrejurările în care se poate vorbi de negaţia unei propoziţii asupra schimbării ascultă acum de un criteriu logic, nu mai este o problemă ierarhizarea gradelor negaţiei şi nici numărul de operaţii pentru fiecare tip în parte :

| Propoziţii / Negaţii | $S$ | $QS$ | $MS$ | $QMS$ sau $MQS$ |
|---|---|---|---|---|
| totale (contradictorii) | 6 | $2 \cdot 6 = 12$ | $6 \cdot 6 = 36$ | $2 \cdot 6 \cdot 6 = 72$ |
| parţiale contrarii | 3 | $2 \cdot 3 = 6$ | $6 \cdot 3 = 18$ | $2 \cdot 6 \cdot 3 = 36$ |
| parţiale subcontrarii | 3 | $2 \cdot 3 = 6$ | $6 \cdot 3 = 18$ | $2 \cdot 6 \cdot 3 = 36$ |

Vedem astfel cum apelul la o singură paradigmă a logicii formale „clasice", structura opoziţională hexadică, consacrată de R. Blanché, ne permite să întemeiem, să corectăm şi să completăm tezele dintr-o suită de axiomatici ale *cd*-propoziţiilor, care ar fi trebuit să-şi justifice orgoliul nonclasicităţii măcar prin dovada consistenţei interne a sistemelor deductive.

Dealtfel, nici spaţiul central al logicii formale „clasice" nu este atît de rigid şi expus paradoxelor cum s-a afirmat sub pana creatorilor de logici „nonstandard" sau „heterodoxe". Funcţiile de adevăr pot asigura o primă caracterizare dialecticii formale, dacă îi atribuim acesteia dorinţa nuanţării şi multiplicării identităţii şi negaţiei logice. Negaţiei totale şi identităţii totale (abstracte), un Spisani sau un Šešić vor să le contrapună negaţii parţiale şi identităţi parţiale (concrete). Or, contrarietatea şi subcontrarietatea pot fi privite ca opoziţii (negaţii) parţiale faţă de contradicţie, opoziţia totală. Tot aşa, condiţionarea suficientă şi condiţionarea nece-

sară pot fi privite ca afirmații (identități) parțiale, față de condiționarea suficientă și necesară, ca identitate sau afirmare reciprocă totală între două enunțuri. Fiecare din aceste raporturi își află o exprimare adecvată într-o funcție de adevăr. Un enunț $q$ este negația contrară a lui $p$ dacă $p$ și $q$ satisfac funcția *incompatibilității* (propozițiile în cauză nu pot fi adevărate în același timp dar pot fi deopotrivă false); $q$ este negația subcontrară, a lui $p$ dacă $p$ și $q$ satisfac funcția *disjuncției* (nu pot fi ambele false în același timp, dar pot fi adevărate deodată); $q$ este negația contradictorie (totală) a lui $p$ cînd $p$ și $q$ confirmă funcția *disjuncției exclusive* (nu pot fi nici adevărate nici false în același timp). Abia în acest din urmă caz putem substitui pe $q$ cu $-p$ (și lui $p$ $p-q$). Despre un enunț $q$ vom spune că este afirmat suficient de către $p$ dacă $p$ și $q$ satisfac funcția *implicației* (nu se poate ca $p$ să fie adevărat, iar $q$ să nu fie); $q$ este afirmat necesar de către $p$ dacă $p$ și $q$ satisfac funcția de *replicație* (nu se poate ca $p$ să fie fals iar $q$ să nu fie astfel); $q$ este afirmat suficient și necesar de către $p$ dacă propozițiile în cauză confirmă funcția *echivalenței* (nu pot fi decît co-adevărate sau co-false). În ultima împrejurare, enunțurile se *afirmă total și putem considera* $q = +p$ (respectiv $p = +q$). Alte funcții de adevăr vor transfigura ipostaze intermediare între afirmație și negație, respectiv aplicații speciale ale afirmațiilor și negațiilor totale. De fiecare dată, comportamentul valoric este testat pe fondul unei *legături de sens* între enunțuri, astfel că ținuta dialectă a raporturilor logice nu poate fi restituită decît la nivelul interpretativ, al contiguității semantice. Numai printr-o stranie neînțelegere a sarcinilor care incumbă actului semantic, logicieni de prestigiu, ca Tarski, Carnap și mulți alții, au putut compromite sintaxa funcțiilor de adevăr, prin ilustrații nefericite ale raporturilor de opoziție și de condiționare, insinuînd, de pildă, implicație „materială" între $2 + 2 = 5$ și *zăpada este albă*, între $2 + 2 = 5$ și *zăpada este neagră* etc.[41]. Numai printr-o formalizare improprie a principiilor logice opoziția s-a văzut uniformizată la tensiunea maximă a negației contradictorii, iar identitatea la autoechivalență. Or, dacă în locul tautologiilor coechivalente $P \mathbin{w} \bar{P}$, $P/\bar{P}$, $P \vee \bar{P}$, $P \equiv P$ etc., vom exprima formal principiile contradicției, contrarietății, subcontrarietății (*tertium non datur*), condiționării suficiente și necesare etc. prin înseși funcțiile diadice $P \mathbin{w} Q$, $P/Q$, $P \vee Q$, $P \equiv Q$ etc.[42] dăm cîștig de cauză cerinței dialectice a diferențierii raporturilor logice și totodată risipim problema falsă a valabilității limitate a principiilor logice. În cazul viitorilor contingenți (Aristotel), în domeniul continuumului și limitei acestuia (Leibniz), sau în domeniul infinitului (intuiționiștii) nu este suspendat principiul terțului exclus sau al subcontrarietății ($P \vee Q$), ci demersul negației parțiale pe care acest principiu îl legitimează. În împrejurările semnalate, nu mai putem trece de la falsitatea unui enunț la adevărul opusului său, deoarece enunțurile opuse sînt deopotrivă indecise. Formalizarea pe care o sugerăm răspunde și unui alt comandament dialectic. Teoriile logice deosebindu-se prin functorii cu care operează, în mod automat se va realiza o adecvare a formulării principiilor la domeniile entităților logice și la criteriile valorice subiacente. Dacă propozițiile opuse nu pot fi în același timp adevărate, predicatele opuse nu pot fi concomitent atribuite aceluiași subiect, părțile opuse nu pot fi integrate aceluiași tot, ordinele opuse nu pot fi concomitent distribuite aceluiași agent, întrebările opuse nu pot fi concomitent adresate aceluiași subiect etc.

## CÎTEVA CONCLUZII

Prin observațiile și sugestiile expuse, am dorit să atragem atenția că *formalizarea dialecticii* la care se angajează tot mai mulți cercetători nu se poate dispensa de efortul prealabil al *dialectizării logicii formale*, prin care înțelegem clarificarea tuturor virtuților dialectice ale formalismului în vigoare. Ca studiu al formei și al ordinii, logica nu poate să poarte decît asupra extensiunii și a variabilelor, asupra „ordinii în completă abstracție", „indiferentă la ceea ce poate fi pus în această ordine", așa cum dorește Harold Newton Lee[43]. Din interiorul formalismului, logica își asumă, însă, definiția dialectică de știință a *raporturilor și modurilor de adecvare* între conținutul și forma gîndirii. Avansul spectaculos în planul abstractizării și generalizării exprimă în acest sens, în chip paradoxal poate, nu numai procesul de *urcare spre*

[41] Cf. P. Ioan, *The Paradoxis of Implication*, în „Acta Logica", anul XIV, nr. 14, 1971, p. 88—89.

[42] Idem, *Linéaments pour une réhabilitation des principes de la pensée du point de vue formel*, în *Contributed Papers of 5 International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Canada, London, Ontario, 1975, IV, p. 7—8.

[43] Harold Newton Lee, *Symbolic Logic. An Introductory Textbook for Non-Mathematicians*, London, Kegan Paul, 1961, p. 342.

*formă*[44], ci și de apropiere tot mai intensă a logicii de conținut. Astfel trebuie apreciată considerarea valorilor intermediare între adevăr și fals, iar mai recent deschiderea logicii către enunțurile cu valori continue de adevăr (adevăr vag sau nuanțat). Astfel trebuie judecată, de asemenea, introducerea cuantificării temporale și a funcției de realizare temporală sau trecerea curajoasă de la performanța alethică a enunțurilor, la cea deontică, erotetică, tehnică, axiologică etc. Logica expresă a schimbării, așa cum se înfățișează la un Šešić, am văzut că nu face excepție de la procesul semnalat al *specializării formalismului* și creșterii forței sale de expresivitate. Ne-a apărut ca o logică în care propozițiile, complexele propoziționale și predicatele sînt afectate de o categorie specială de modalități, pe care le-am numit ale schimbării.

Sisteme de felul celor „productive", „ale schimbării și dezvoltării", „ale predicatelor variabile" etc. ne fac martorii mutației cele mai profunde din știința logicii. Asemenea fizicii sau sociologiei, logica se dedublează sub ochii noștri în „statică" și „dinamică", făcînd pleonastic atributul formalității. Împărtășim convingerea că dihotomia uzuală a logicii, în *formală* și *dialectică* trebuie să cedeze în favoarea distincției mai exacte dintre *logica (formală) „sincronică"* și *logica (formală) „diacronică"*. Aceasta nu trebuie să alimenteze noi confuzii. Sintagmele „logica mișcării", „logica dezvoltării" nu vor însemna altceva decît teoria raporturilor logice dintre categoriile mișcării și dezvoltării, teoria spațiului de joc al enunțurilor care se referă la schimbare și dezvoltare.

Oricum, formalizarea enunțurilor dialecticii și temporalizarea formulelor logice în genere deschid calea reevaluării radicale a raporturilor dintre sintactic și semantic, dintre materie și formă sau dintre analitic și sintetic.

[44] Jean Ladrière, *L'explication en logique*, în J. Piaget (éd.), *L'explication dans les sciences*, Paris, Flammarion, 1973, p. 56.

# REVOLUȚIILE DIN ȘTIINȚĂ ȘI METODA DIALECTICĂ

DE

CORNEL DAMIAN

Se admite că metoda dialectică nu poate fi elaborată *a priori*, independent de evoluția cunoașterii științifice. Este o teză care ține de însuși spiritul dialecticii materialiste. E firesc, deci, ca o schimbare radicală (revoluție) într-o știință particulară sau alta să prezinte un interes major pentru dezvoltarea dialecticii materialiste ca metodă. Iar o schimbare radicală la nivelul întregii cunoașteri științifice, se înțelege, va prezenta, cu atît mai mult, un astfel de interes. Ne putem întreba, deci, dacă se poate vorbi de existența unor revoluții la nivelul întregii cunoașteri științifice și dacă da, care este criteriul după care pot fi ele delimitate.

Ne propunem să arătăm, în cele ce urmează, că evoluția științei permite delimitarea a două astfel de revoluții, după cum obiectul investigației științifice l-au constituit *procesele reversibile* sau *procesele ireversibile* și că apariția, relativ recentă, în cadrul științelor fundamentale, a unor discipline care studiază procese ireversibile reprezintă momentul de intere major pentru dezvoltarea metodei dialectice

*1.* Prima schimbare radicală, după criteriul enunțat, o formează constituirea științei clasice în secolul al XVII-lea. În mecanica newtoniană, toate mișcările sînt reversibile, ceea ce se poate vedea din faptul că ecuațiile implicate își conservă validitatea la inversia semnului timpului ($t \rightarrow -t$). Aceste ecuații descriu mișcarea corpurilor în spațiu. Se poate vorbi desigur de schimbare, dar aici *schimbarea* nu semnifică nimic altceva decît modificarea poziției și vitezei corpurilor supuse mișcării. Sau, cu alte cuvinte, mișcarea nu afectează calitățile corpurilor supuse mișcării; acestea rămîn identice cu ele însele. În acest sens afirmă Al. Koyré că în mecanica newtoniană mișcarea corpurilor este o „schimbare fără schimbare".

Timpul mecanicii newtoniene, așa cum remarcă Prigogine, „este un parametru esen-

țialmente asociat cu mișcarea" [1], cu o mișcare înțeleasă ca mai sus și, ca atare, nu afectează nici el calitățile corpurilor. În mecanica newtoniană, identitatea corpurilor rămîne indiferentă în raport cu scurgerea timpului. Tocmai această asociere a timpului cu o mișcare ce se poate efectua în orice direcție l-a determinat pe Lagrange să afirme că timpul mecanicii raționale poate fi considerat ca o a patra dimensiune a spațiului. Koyré surprinde exact esența unui astfel de timp atunci cînd spune că, în mecanica newtoniană, mișcarea corpurilor se efectuează într-un „timp fără timp".

Conceptele implicate sînt cele de *mișcare, schimbare, devenire, timp*. Lumea științei clasice ne apare ca o lume atemporală, o lume din care devenirea, adică „evoluția structurilor" este exclusă. Mecanica newtoniană reprezintă exemplul clasic al tipului de cunoaștere generat de studiul proceselor reversibile. Conceptul de lume pe care ni-l dă o atare cunoaștere amintește de conceptul eleat al existenței, contrapunîndu-se conceptului de devenire generat de cealaltă mare direcție a filozofiei presocratice.

Pentru a ne face o idee cu privire la extensiunea tipului de cunoaștere instituit prin revoluția științifică din secolul al XVII-lea, putem aminti că mecanica cuantică și teoria relativității au și ele ca obiect procesele reversibile. În mecanica cuantică, de exemplu, simetria în raport cu ambele sensuri ale timpului se exprimă prin faptul că ecuația de undă nu-și schimbă forma atunci cînd se schimbă semnul lui *t*. În mod practic, tipul de cunoaștere succint caracterizat mai sus poate fi regăsit în toate domeniile științei care fac abstracție de dimensiunea „istorică" a fenomenelor studiate.

*2.* A doua schimbare radicală, după criteriul enunțat, o reprezintă orientarea științei contemporane spre studiul proceselor ireversibile. Această orientare poate fi privită ca o reluare a direcției evoluționiste din gîndirea științifică a secolului al XIX-lea, abandonată timp de aproape un secol în virtutea logicii interne a dezvoltării științei. În prezent, seria disciplinelor care au ca obiect investigația proceselor ireversibile este completă, de la cosmologie pînă la psihologie și sociologie.

Critica bazelor cosmologiei relativiste, întreprinsă de Bondi și Hoyle, s-a finalizat, în anul 1948, în *teoria stării staționare* a Universului, decurgînd din enunțarea *principiului cosmologic perfect* potrivit cu care Universul este izotrop și omogen atît în spațiu cît și în timp. În opoziție cu această teorie, Sciama descrie evidența acumulată în sprijinul unui model de Univers aflat în evoluție. „*Numărarea" radiosurselor*, în majoritate extragalactice, întreprinsă de Ryle și Schener în 1955, a impus ideea că acestea se schimbă în timp, idee incompatibilă cu teoria stării staționare. *Radiația termică cosmologică*, descoperită de către Penzias și Wilson în 1955, a fost interpretată ca radiație corespunzătoare unui corp negru, ceea ce implică ideea că Universul se află în evoluție. Într-adevăr, dacă această interpretare este corectă, trebuie să se admită existența în trecutul universului a unei „singularități", adică a unui stadiu de dezvoltare în care materia atingea un grad de concentrare nedetectabil în prezent. Potrivit cu această teorie, ideea de evoluție a Universului poate fi raportată la un trecut în care densitatea sa era de aproximativ $15^{15}$ ori mai mare decît densitatea sa actuală. Interpretarea datelor experimentale menționate îl determină pe Sciama să afirme că, potrivit cu schimbările survenite în cosmologia contemporană, : „cea mai importantă proprietate distinctivă a universului, după existența sa, este aceea de a fi o structură care se schimbă sistematic în timp" [2]. În același sens, Dirac și Jordan susțin ipoteza după care „unele din constantele fundamentale ale naturii se schimbă în timp la scară temporală cosmologică" [3].

Studiul structurilor „disipative" la nivel biologic (cicluri chimice multi-enzimatice) și prebiologic (formarea prebiotică a polimerilor) dezvăluie noi categorii de fenomene care se caracterizează printr-o dimensiune „istorică". Așa cum observă Prigogine, într-o considerație asupra studiului unor astfel de fenomene, „ideea principală este posibilitatea ca un sistem prebiologic să evolueze printr-o întreagă succesiune de tranziții conducînd la o ierarhie din ce în ce mai complexă și mai organizată de stări" [4].

Mai sistematic au fost însă studiate, pînă în prezent, structurile „disipative" la nivel fizic. Această clasă de structuri, „care se formează și se mențin prin schimbul de energie și materie în condiții de neechilibru" [5], dezvăluie ruperea simetriei inversiei timpului, impunînd ideea de evoluție ireversibilă.

La joncțiunea dintre genetică și teoria selecției naturale a apărut, în biologia evoluționistă contemporană, teoria „sintetică" a evoluției. Unul dintre creatorii acestei teorii, Th. Dobzhansky, arată că mutațiile și recombinarea furnizează materialul genetic brut, evoluția biologică trebuind să fie privită ca o succesiune de evenimente ireversibile, din ce în ce mai complexe și diverse direcționate de

[1] Ilia Prigogine, *Time, Irreversibility and Structure*, în vol. *The Physicist's Conception of Nature*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Boston U.S.A., 1973.

[2] Dennis W. Sciama, *The Universe as a Whole*, în *vol. cit.*

[3] *Idem.*

[4] Ilia Prigogine, *op. cit.*

[5] *Idem.*

selecția naturală [6]. J. Huxley susține și el că „orice realitate, în fapt, este evoluție în sensul riguros al acestui cuvînt și anume un proces cu sens unic în timp, proces unic, continuu, ireversibil, autonom în transformarea sa, și generînd varietate și noutate în cursul acestei transformări" [7].

Se poate susține că ideea de evoluție a pătruns și în genetică, că deci investigația din această arie a științelor biologice a pus în evidență existența unor procese ireversibile la nivelul materialului ereditar. Faptul este de importanță excepțională, știut fiind că nu se poate vorbi de un studiu al proceselor ireversibile în genetica mendeliană și în genetica moleculară în forma ei consacrată. Într-adevăr, ca metodă, genetica mendeliană este dominată de analiza matematică și statistică a datelor și are ca obiect studiul distribuirii caracterelor în generații succesive. Genetica moleculară, la rîndul ei, este o investigație citologică și biochimică a materialului ereditar, care nu relevă prin nimic asupra unei eventuale dezvoltări istorice specifice a acestui material.

În ultima vreme, genetica a dobîndit, însă, și ea, o dimensiune „istorică". Luigi Gedda și Giani Brenci demonstrează, în cartea lor *Cronogenetica*, apărută în 1975, că există rațiuni suficient de puternice pentru introducerea ideii de timp în studiul materialului ereditar și că o atare reorientare este capabilă să genereze o direcție de cercetare extrem de fecundă, inclusiv să ducă la o reconsiderare a geneticii în ansamblul ei. Conceptul central, în dezvoltările lui Gedda și Brenci, este cel de *timp biologic propriu-zis*, sau fundamental, sau autentic, prin care se înțelege „timpul biologic ereditar". Pentru a explicita acest concept, ei introduc conceptele, mai precis circumscrise, de *ergon* și *cronon*. „Ergonul este gradul de stabilitate pe care îl posedă fiecare genă... [8], iar crononul, într-o primă aproximație, este durata informației codificate în molecula de *ADN*. O distincție între *cronon potențial* și *cronon actual* este necesară. Crononul potențial este crononul considerat la nivelul genei, iar crononul actual este crononul considerat la nivelul fenotipului. O definiție mai precisă a crononului este acum posibilă: „Crononul unei gene considerată ca unitate de funcție este echivalentul ergonului aceleiași gene, tradus în valori de timp și exprimat, la nivelul genei, ca probabilitate medie a duratei de viață a informației corespunzătoare (sau cronon potențial) și, la nivelul fenotipului, ca timp de activitate efectivă a aceleiași informații (sau cronon actual)" [9]. Interacțiunea dintre molecula de *ADN* și mediul celular este o transformare ireversibilă. Întrucît această transformare este însoțită de cedare de energie și producție de entropie, are loc un proces de degradare a informației: „Studiul aprofundat al interacțiunilor dintre materialul ereditar și mediu demonstrează că stabilitatea genei este o funcție descrescîndă determinată de un proces de acumulare de transformări ireversibile, comparabil cu degradarea unui fascicol de particole elementare sau de material radioactiv" [10]. Nu există în momentul de față o analiză a filogenezei crononului, dar acesta este un obiectiv realizabil. Oricum, ceea ce s-a spus pînă aici este suficient pentru a susține existența unor procese ireversibile la nivelul materialului ereditar și, deci, pentru a încadra genetica, prin noua ei orientare — cronogenetica — în seria disciplinelor care atestă pătrunderea ideii de evoluție în știința contemporană.

Prezentarea de față este, desigur, extrem de sumară, dar ea poate arăta totuși că evoluția cunoașterii este pe cale de a aduce în prim-plan conceptul de *devenire*, de această dată ca produs al gîndirii științifice și nu al reflecției filozofice. Dacă admitem că conceptele dialecticii materialiste se cer reanalizate în lumina noilor descoperiri din științe, este firesc ca reorientarea științei contemporane spre studiul proceselor ireversibile să rețină atenția cu preeminență. Faptul remarcabil pe care îl dezvăluie fie și o astfel de examinare sumară a disciplinelor aflate în discuție este asocierea timpului cu „evoluția structurilor". În plan gnoseologic, aceasta înseamnă că însăși cunoașterea lucrurilor apare ca posibilă numai cu condiția conceperii lor ca dependente de curgerea timpului.

Instituirea noului tip de cunoaștere în gîndirea științifică contemporană nu implică, în plan metodologic, deplasarea analizei exclusiv asupra filiației structurilor, căci filiația însăși nu poate fi înțeleasă în condițiile neglijării *momentului* structurii. Noul tip de cunoaștere trebuie, deci, privit ca o sinteză a celor două aspecte. În esență, abordarea fenomenelor în această perspectivă metodologică reclamă atît evidențierea principiilor care guvernează construcția și funcționarea structurilor, cît și a principiilor care dirijează transformările și succesiunea acestora.

O atare perspectivă metodologică are consecințe de cea mai mare importanță pentru strategia cercetării. Dacă se poate vorbi de o evoluție a structurilor spre stări din ce în ce

[6] Th. Dobzhanski, *Chance and Creativity in Evolution*, în vol. *Studies in the Philosophy of Biology*, The Macmillan Press Limited, London and Basingstoke, 1974.

[7] J. Huxley, *L'Évolution en action*, Paris, 1956.

[8] Luigi Gedda și Giani Brenci, *Chronogenetique*, Herman, Paris, 1975.

[9] *Ibidem.*

[10] *Ibidem.*

mai complexe și mai organizate, urmează că explicarea unui sistem aflat la un anumit nivel de organizare a realului nu poate fi epuizată de reducția sa la nivele inferioare de organizare și nu este, în primul rînd, o astfel de reducție. Dimpotrivă, sistemul apare ca putînd fi mai bine înțeles în legătură cu ceea ce duce spre nivele superioare de organizare.

O scurtă referire la științele biologice poate fi relevantă. Se știe că una din problemele deosebit de viu discutate în ultima vreme este aceea a reducției acestor științe. Dezvoltarea rapidă a biologiei moleculare în ultimele decenii, succesul ei în explicarea proceselor celulare par, potrivit cu unele interpretări, să amenințe însuși statutul biologiei ca știință autonomă. Într-adevăr, dacă științele biologice tradiționale sînt reductibile la biologia moleculară, iar limbajul acesteia este limbajul fizicii și chimiei, ar urma că biologia încetează să mai fie o știință independentă, devenind mai degrabă o ramură a fizicii și chimiei. Este ușor de înțeles că o interpretare reducționistă ca aceasta se repercutează direct asupra orientării cercetării. În acest context, întrebările care se pot pune sînt următoarele: este posibilă reducția unei astfel de științe, ca genetica clasică, la genetica moleculară și, mai ales, este reductibilă genetica moleculară la chimia macromoleculară ? Chiar dacă genetica ar fi integral reductibilă la genetica moleculară, ceea ce nu este cazul, nu s-ar putea vorbi de o reducție a biologicului la fizico-chimic, căci încercările de reducție a geneticii moleculare la chimia macromoleculară se izbesc de dificultăți de principiu. Iată ce susține, în această privință, H. Mohr: „Dat fiind că genetica moleculară (care include, de asemenea, genetica dezvoltării) presupune funcția celulei, întrebarea poate fi formulată în termeni mai generali: poate fi redusă la chimie funcția celulei unui organism? Răspunsul este, nu. Motivul este că orice sistem viu se caracterizează prin «complexitate organizată» în care «organizat» înseamnă că componentele (elemente, părți) sistemului *nu* formează un agregat omogen întîmplător. Mai degrabă, orice sistem viu este un sistem foarte improbabil care conține o mare cantitate de «informație organizațională» (sau negentropie, informație spațială, sistem de informație). Mult din acest sistem specific, particular de informație se va pierde în mod ireversibil dacă sistemul este distrus"[11].

În contextul analizei de față, punctul de vedere dezvoltat de H. Mohr are o valoare mai generală. Interpretarea pe care o reclamă linia evoluționistă a științei contemporane este integralistă și nu reducționistă.

Una din problemele de prim-plan cu care este confruntată filozofia contemporană a științei este aceea a unicității sau pluralității metodei: există o singură metodologie, aplicabilă în toate ariile științei sau există mai multe metodologii, fiecare aplicabilă în propriul ei domeniu?

Așa cum se știe, neopozitivismul a preluat de la A. Comte ideea reducției filozofiei la filozofia științei și a filozofiei științei la metodologie. Această preluare a fost însă însoțită și de cantonarea (necomtienă) într-o singură știință, fizica, în încercarea de elaborare a unei metodologii a cunoașterii științifice. În ideea că o asemenea metodologie trebuie să fie generală, era oarecum firesc să se încerce degajarea ei prin reflecția asupra științei care era cel mai riguros constituită; or, această știință era fizica. Nu se poate spune că în limitele pozitivismului nu există, mai ales în ultima vreme, și o preocupare pentru astfel de științe ca biologia, psihologia, sociologia. De regulă, însă, această preocupare s-a concretizat în încercarea de extrapolare la aceste domenii a unei metodologii extrase prin reflecția asupra științelor fizico-chimice. În măsura, deci, în care gînditorii aparținînd orientării amintite și-au extins aria de investigație și asupra altor științe, ei au făcut acest lucru mai degrabă cu intenția de a le alinia la o metodologie deja construită.

În contextul discuțiilor generate de problema enunțată mai sus, deosebit de relevantă și fertilă se arată a fi reacția unor biologi și filozofi ai biologiei, cu atît mai mult cu cît impactul fizicii și chimiei asupra științelor biologice a dus la progrese remarcabile în acestea din urmă.

Atunci cînd biologi, ca E. Mayr, G. C. Simpson, C. H. Waddington etc., sau filozofi ai biologiei, ca D. Hull, M. Ruse etc., pledează pentru necesitatea unei metodologii specifice științelor biologice, ei invocă, de regulă, ca principal argument „natura istorică a tuturor organismelor" (E. Mayr). În special din această perspectivă susțin ei că principiile metodologice extrase prin analiza științelor fizico-chimice se arată a fi inadecvate sau chiar de neînțeles atunci cînd sînt extrapolate la biologie.

Interesant de constatat este însă faptul că se face simțită, și printre biologi, tendința simetrică de absolutizare a virtuților cunoașterii biologice, în perspectiva elaborării unei metodologii adecvate a științei. G. C. Simpson, de exemplu, invocînd argumentul la care ne-am referit, ca și o anumită poziție a biologiei în ierarhia științelor, susține că biologia ar trebui să se substituie fizicii, în preocupările metodologice actuale.

---

[11] H. Mohr, *Structure and Significance of Science*, Springer-Verlag, NewYork, Heidelberg, Berlin, 1977.

Se pot face, aici, în sensul analizei din paginile precedente, două observații. Prima este că dacă o anumită poziție a biologiei în ierarhia științelor este invocată, atunci locul revendicat pentru ea ar trebui să revină mai degrabă sociologiei. Iar a doua, că dacă natura istorică a fenomenelor investigate este avută în atenție, o astfel de investigație nu formează apanajul biologiei, ea fiind prezentă în toate științele fundamentale.

Efortul de elaborare a unei metodologii a cunoașterii științifice de pe pozițiile dialecticii materialiste ar putea deci să ia în considerare posibilitatea construcției unei metodologii generale, aplicabilă în toate științele. Această posibilitate ar fi dată de orientarea tuturor științelor fundamentale spre studiul proceselor ireversibile. Cu specificarea că niciuna dintre ele nu poate avea pretenția la un statut privilegiat. Ceea ce nu anulează justificarea unor metodologii speciale, între altele și datorită gradului diferit de maturizare pe care l-au atins noile discipline științifice.

Așa cum se știe, în proiectul de fondare a dialecticii pe baze materialiste, Engels a găsit un sprijin notabil în gîndirea științifică evoluționistă din secolul al XIX-lea. Revenirea în prim-plan a direcției evoluționiste de investigație, în știința contemporană, deschide posibilitatea reluării efortului de fondare a ideii de dialectică a naturii și de construcție a unei metodologii materialist-dialectice a cunoașterii științifice.

# METODELE LOGICO-MATEMATICE ÎN CUNOAȘTEREA DEVENIRII ȘTIINȚEI

DE

ANGELA BOTEZ

În devenirea sa, epistemologia a interacționat strîns, continuu și complex cu logica și matematica. În funcție de perspectiva specifică în care a fost conceput demersul epistemologic, unele viziuni l-au suprapus logicii sau chiar logicii matematice, altele l-au diferențiat după anumite criterii sau l-au apropiat prin scopuri similare de disciplinele amintite. Nici o orientare raționalistă nu le-a rupt total una de alta, deoarece finalitatea lor comună — cunoașterea structurii și funcționării gîndirii umane — le-a legat indestructibil.

Prin încercarea de a explica teoretic-filozofic cunoașterea științifică, epistemologia ajunge indubitabil la abordarea funcționării limbajului în comunicarea interumană, întîlnindu-se astfel cu una din principalele preocupări ale logicii.

Întrucît fundamentează modalitățile de comunicare inteligibilă intersubiectivă, modalitățile de exprimare articulată a gîndirii raționale, logica recurge obligatoriu la operații cu simboluri, cuplîndu-se astfel cu matematica. Rațiunea confluenței lor obligatorii se află în faptul că materialitatea și organicitatea limbajului înscriu natural metoda matematică în orice abordare ce-l are ca obiect (fonologia, lingvistica, sintactica, semantica) [1].

Sferele cercetărilor de epistemologie, logică și matematică se intersectează, deci, fără a se suprapune, de unde și posibilitatea extinderii sau restrîngerii interacțiunii lor. Referindu-ne la modalitatea în care teoriile epistemologice asupra „științei în realizare" au profitat în evoluția lor de rezultatele logicii și matematicii, dar au și influențat inovarea acestora, vom putea sesiza o traiectorie dialectică a acestei interrelații.

Astfel, viziunea cumulaționistă asupra dinamicii științei, care apropie atît de mult epistemologia de abordările logice și matematice, încît uneori reduce conținutul ei la acestea, este astăzi depășită de concepții care au dovedit că logica matematică nu acoperă nici măcar totalitatea principiilor logice ale raționalității științei și cu atît mai puțin pe cele filozofice, că ea a îmbrățișat doar aspectele analitice ale științificului, nu și pe cele sintetice. Ele relevă că nici principiile logicii în ansamblu nu au reușit pînă la ora

[1] D. Dubarle et A. Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972, p. 196.

actuală să surprindă mișcarea istorico-genetică a științei.

De la schemele booleene ale logicii clasice pînă la formalismul logicii matematice moderne, instrumentele logice și matematice au evoluat în interacțiune cu o viziune pozitivist-analitică. La ora actuală, situația creată în epistemologie prin introducerea în cîmpul său teoretic a dimensiunii totalizatoare și diacronice a științei ridică o serie de probleme noi cu privire la utilizarea metodei logico-matematice. În perspectiva ce o dețin viziunile mutaționiste și mai ales cele sistemice asupra devenirii științei, se relevă nevoia de extindere a cîmpului formalizabil în cunoașterea științei, dar și nevoia de perfecționare și inovare a schemelor logice și a celor matematice.

Putem afirma că, la ora actuală, cunoașterea epistemologică presupune : o nouă viziune filozofică care să poată cuprinde în orizontul ei știința ca totalitate în mișcarea istorică, o nouă fundamentare a logicii științei care să poată surprinde aspectul sintetic și genetic al științei, un nou tip de schematism matematic care să poată fonda cercetarea științei ca sistem unitar complex, deschis mișcării diacronice.

Se simte nevoia, în reflecțiile teoretice asupra științei, de exactitate, fără a exclude fecunditatea, de construcție fără a înlătura axiomatizarea, de psihologie fără a eluda logica, de acceptarea mutației fără a neglija continuitatea, a genezei fără a nega structura, de inovație intuitivă alături de demonstrația matematică.

Prin nașterea unor viziuni epistemologice sistemice, dialectice, a unor logici modale, epistemice, a schimbării, acțiunii sau descoperirii, a unor teorii matematice ca teoria jocului, a deciziei, a mulțimilor, teoria combinatorie a lui Beth, teoria lui R. Thom, teoria lui Markov etc., se conturează răspunsul la astfel de deziderate. Impactul concepțiilor epistemologice contemporane asupra logicii și matematicii se realizează printr-un accent puternic pus pe necesitatea explicării cunoașterii științifice în derularea sa, prin relevarea posibilității pătrunderii instrumentului logico-matematic în procesualitatea genezei structurilor științifice în condițiile adecvării lui la obiectul investigat. Fiind vorba de dinamica științei, metodele logice pozitivist-analitice și cele matematice tradiționale se dovedesc insuficiente. Pe mai multe planuri, dar și pe cel al cunoașterii creșterii științei, ele au ajuns la o fundătură. De aceea se constată o accentuare a dezbaterilor în jurul unor întrebări, ca : se mai dezvoltă metodele analizei genetice și cele logico-matematice separat, va putea încadra instrumentul logico-matematic în sine aspectul genetic, trebuie renunțat la formalizare în cercetarea descoperirii, lăsîndu-se procesul numai pe seama meditației speculative? Necesitatea creării unor structuri operaționale, a unor metode sistemic-dialectice adecvate cunoașterii proceselor inovării pare a fi răspunsul ce se dă astăzi întrebărilor de mai sus, atît în matematică și logică, cît și în epistemologie.

Căutînd la un alt nivel exactitatea și corectitudinea în cunoașterea demersului științific, viziunile sistemice presupun utilizarea unor instrumente logice și matematice specifice conceperii științei ca sistem adaptativ deschis și finalității modelului său cognitiv — cunoașterea, controlul și influențarea activă a creșterii științei. Pe tărîmul matematicii, conceptele de *mulțime, structură, categorie, teoria informației, teoria sistemelor, teoria probabilității* care ocupă un loc tot mai important, pot spori posibilitățile tehnicii matematice de a servi actualului moment de cunoaștere a demersului științific. Ele demonstrează, de asemenea, că matematica nu mai respectă niște limite interne ale formalizării, fiind deschisă înnoirii în orizonturi integratoare.

Cibernetica a dovedit că este posibil să concepi logica ca axiomatizare a structurilor operatorii subiacente ale gîndirii naturale [2]. Modelele furnizate de servomecanisme, izomorfismele descoperite de Turing, Mc Culloch și Pitts, între operațiile logice și conexiunile neuronice, au deschis calea spre o teorie explicativă a funcțiilor cognitive. Cibernetica, prin construcțiile sale de sisteme, utilizînd metode algebrice și scheme logice, s-a arătat aptă să furnizeze modele generale de funcționare și dezvoltare a unor structuri. Automatizarea calculului nu a fost singurul fruct practic al dezvoltării aritmeticii teoretice, scrie Beth. Ea a dat și o metodă de învățare care a facilitat controlul intelectual asupra calculului. De aceea, și în continuare logica matematică nu trebuie să servească numai la construcția și investigarea teoriilor deductive, ea trebuie să dea mai mult, un expedient puternic pentru critica rațională [3]. Ea trebuie să dea omului puterea de a stăpîni știința.

Utilizarea metodelor matematice statistice, probabilistice, sistemice, pentru abordarea unor procese de tip încert, ca cele de geneză a ipotezei, apare ca una din caracteristicile specifice etapei actuale de dezvoltare a logicii științei.

O altă caracteristică complementară constă în înscrierea orizonturilor logice în mersul general al cunoașterii gîndirii științifice ca gîndire reală, naturală. Structurile surprinse logico-matematic reprezintă doar o parte

[2] J. Piaget, *Procéssus organiques et mécanismes cognitifs*, în vol. *Logique et Connaissance scientifique*, Gallimard, 1967.

[3] E. W. Beth, *Aspects of Modern Logic*, D. Reidel Publ. Comp., Dordrecht Holland, 1970, p. 74.

a sferei gîndirii ştiinţifice, partea care a putut fi deja schematizată, formalizată. Întrucît delimitarea ei de restul formelor gîndirii nu este radicală şi definitivă, se constată că, într-o anumită zonă a cunoaşterii, încercările continue de axiomatizare devin necesare, utile şi fecunde atît pentru extinderea cîmpului de acţiune a formalizării, cît şi pentru crearea unor noi instrumente matematice.

După părerea noastră, logica este un fel de dialectică, nu dialectica un fel de logică, cum crede M. Bunge. Prin urmare, faptul că gîndirea ştiinţifică, fiind dialectică, nu poate fi în principiu exhaustiv matematizată nu constituie un argument pentru „interzicerea" încercărilor de extindere a formalizării la unele aspecte ale genezei structurilor ştiinţifice. Lacunele unor tentative de pînă acum în lărgirea sferei de funcţionare a mijloacelor logico-matematice în cunoaşterea gîndirii dialectice nu trebuie nici ea să determine încetarea căutărilor. Dealtfel, efervescenţa cercetărilor logice contemporane ne dovedeşte că astfel de interdicţii nici nu funcţionează. Probe în acest sens sînt logicile didactice ale lui L. Apostel, R. Suszko, S. Jaskowski, S. Rogowski, A. Prior, L. Armour etc.

Dacă pornim de la părerea lui Mario Bunge, potrivit căreia *matematica fiind limbajul* ştiinţei, dialectica „cade" sau se suprapune acestui limbaj [4], putem aprecia că întrucît matematica reprezintă doar parţial limbajul ştiinţei, dialectica „nu cade" şi nici nu se suprapune matematicii, dar nici nu intenţionează să alunge matematica din zonele cucerite prin axiomatizare şi nici din cele pasibile de formalizare. Gîndirea ştiinţifică, prin aspectele sale sintetice şi genetice, prin mişcarea sa continuă, debordează însă mereu schemele logico-matematice ce i-au fost croite la un moment dat. De aceea, ele trebuie perfecţionate, dezvoltate, înlocuite chiar. Astfel, în zilele noastre, mijloacele logico-matematice ale epistemologiei sînt puse în situaţia de a se renova în funcţie de mutaţiile produse în viziunile contemporane asupra ştiinţei prin introducerea disciplinelor sociale şi a „ştiinţei în realizare" în orizontul epistemologiei. Greşeala metafizică specifică pînă acum a teoriilor logice, aceea de a dori să închege o schemă exactă şi definitivă a gîndirii umane, poate fi evitată şi prin conştientizarea faptului că însăşi utilizarea metodelor logico-matematice în cunoaşterea devenirii ştiinţei urmează un traiect dialectic niciodată încheiat, în care schematismul logic şi matematic perfecţionează epistemologia şi se perfecţionează odată cu ea. Formalizarea şi matematizarea au constituit o vreme ţelul final al oricărei teorii asupra ştiinţei. Posibilitatea atingerii lui a fost apoi pusă tranşant sub semnul întrebării de cercetarea psihosociologică a contextului descoperirii ştiinţifice, ca să se înscrie azi într-o perspectivă sistemică, dialectic superioară, care încearcă să valorifice contribuţiile şcolilor cumulaţioniste şi mutaţioniste prin îmbinarea metodelor logico-matematice cu cele psihogenetice, prin dezvoltarea şi inovarea acestora.

Punerea semnului egalităţii între logica ştiinţei şi analiza sintactică matematică a limbajului ştiinţific s-a dovedit o reducere exagerată chiar din punctul de vedere al logicii. Cu atît mai mult, postularea sintacticii ca singura investigaţie cu sens asupra cunoaşterii ştiinţifice şi excluderea automată a oricărei posibilităţi de surprindere teoretică a dezvoltării ştiinţifice s-a înscris sub semnul unui reducţionism logicist existent la mai toţi reprezentanţii neopozitivismului, la care analiza limbajului şi construirea limbajelor artificiale constituia singura încercare cu sens asupra ştiinţei, a provocat dificultăţi care au contribuit evident la orientarea noilor şcoli logice spre depăşirea izolării în care fusese investigat demersul cognitiv logic. Structurile logice sînt puse în relaţie cu structurile obiectului în teoriile semantice şi cu operaţiile intelectuale ale subiectului în cele pragmatice. Apar teorii noi în legătură cu inducţia, probabilitatea, reducţia. Sînt introduşi termeni strîns legaţi de procesul producerii cunoaşterii, cum sînt *mulţimea-problemă, probabilitatea logică, consistenţa epistemică* etc. Se încearcă, de asemenea, depăşirea opoziţiei analitic-sintetic, logic-istoric. Tentativele de a realiza un model static monolit al cunoaşterii care să o surprindă în întregime într-un algoritm, de a găsi un limbaj comun şi exact al tuturor ştiinţelor, a unei metode de tip logico-matematic pentru unificarea corpului ştiinţific (izvorîtă şi din premisa epistemologică a viziunii cumulaţioniste care presupune posibilitatea atingerii unui astfel de limbaj ca un acord permanent al cunoaşterii cu obiectul ştiinţei conceput imuabil) sînt astfel depăşite.

Datorită dezvoltării istoriei ştiinţei ca o cercetare sistematică a succesiunii teoriilor apare modelul mutaţionist al dezvoltării ştiinţei, ca o viziune complementară celor cumulaţioniste, şi care încearcă să stabilească locul istoricităţii, genezei, revoluţiei în sistemul ştiinţei. Închegarea sistematică a unei viziuni teoretice începe, deci, în momentul în care prin realizările obţinute în analiza logico-matematică a ştiinţei şi prin limitele ce le relevă această analiză devine posibilă şi necesară trecerea la investigarea structurii intime a mecanismelor de producere a ştiinţei. Modelele mutaţioniste (la Kuhn, Feyrabend, Toulmin, Lakatos) nu mai sînt pur descrip-

[4] Mario Bunge, *Method, Model and Matter*, D. Reidel Publ. Comp., Dordrecht Holland, 1973, p. 130.

tive, precum era cel cumulaționist. Ele tind să explice comportamentul științific prin introducerea unor variabile care se referă la structura internă a mecanismului cognitiv. După cum se poate remarca, viziunea cumulaționistă și cea mutaționistă au adus, prin rezultatele lor, cercetările asupra dezvoltării științei în zona căutărilor unui model comprehensiv, în care cuplurile categoriale vor trebui să exprime adecvat, prin funcționarea lor dialectică, procesul real de creștere a cunoașterii științifice. Aceste investigații au ajuns în faza unor modele sistemice a căror funcționare cibernetică va ușura practic fundamentarea strategiei cunoașterii științifice contemporane.

Cercetările asupra sporirii informației în sistemul știință au generat noi probleme logice, legate de teoria sistemelor, de teoria informației, de probabilitățile statistice și cele logice. Lucrările unui Hintikka, Levi-Hanson sînt semnificative pentru punerea acestora. Astfel, Hintikka susține posibilitatea sporirii informației noastre prin argumente logice și matematice în sens, obiectiv, nepsihologic, informația nouă fiind oferită prin pașii inferenței logice. Pragmatica, cu înțelesul de disciplină, poate studia realizarea limbajului făcînd abstracție de factorii sociologici, psihologici și istorici; ea pune accentul, în concepția lui Hintikka, doar pe jocurile de limbaj. Constatînd însă că pe baza probabilității statistice se pot rezolva doar problemele inductive referitoare la eșantioane reprezentative dintr-o populație definită, iar în cazul problemelor științifice nu sînt satisfăcute aceste cerințe, autorul se vede nevoit să introducă probabilitatea logică pentru a formaliza inferența inductivă. Dar de fapt, întrucît presupune un raționament neformal ce precede calculul inductiv formal, probabilitatea logică nu poate nici ea realiza formalizarea exhaustivă a creșterii informației științifice [5].

Ocupîndu-se de logica epistemică, de logica deontică, de atitudinile propoziționale, Hintikka se referă și la relevanța logicii simbolice pentru analiza conceptelor filozofice, de posibilitate, necesitate, cunoaștere, ignoranță, opinie, obligație și permisiune. Observînd neajunsurile logicii atît timp cît se menține la nivelul sintaxei, autorul arată că doar utilizarea metodelor semantice poate duce la constituirea unui model explicativ prin prisma căruia pot fi înțelese anumite aspecte ale modului cum funcționează limba obișnuită. Modelul explicativ caută definirea semnificației de bază a unei expresii punînd diferențele dintre semnificațiile reziduale în legătură cu acțiunea factorilor pragmatici și contextuali. În descrierea unor sisteme contemporane de logică inductivă se explicitează faptul că problemele logicii inductive legate de teoria cunoașterii și a convingerii raționale ating direct tema descoperirii științifice. Astfel, se arată că sistemul lui Hintikka prezintă inducția ca fiind conjecturală, bazată pe probabilitățile rezultate din observațiile noastre despre lume. El cuprinde concepte ce măsoară „prudența epistemică", cum ar fi numărul de observații considerat de individ ca avînd un grad de confirmare satisfăcător de înalt. O observație este utilă în raport cu o problemă în contextul unui corp de informație dacă, și numai dacă, conjugată cu acea informație, ea falsifică unele ipoteze implicate. Orice mulțime de alternative ce caracterizează o problemă pusă se numește „mulțime-problemă". În sistemul inductivist al lui Levi, convingerea este gîndită ca un tip de acțiune. În orice investigație, o persoană rațională urmărește două obiective epistemice: să descopere adevărul și să înlăture îndoiala. Levi definește un indice de „îndrăzneală epistemică" prin care el denumește conținutul propoziției cu utilitate epistemică maximă [6].

Prin includerea în analiza formală a conceptelor de atitudine propozițională, ca *a recunoaște, a crede, a-și aminti, a spera*, logica inductivă și modală, teoriile probabilității logice pot deci deveni mijloace adecvate investigării momentelor operaționale ale gîndirii. Nevoia introducerii în argumentare a unor noțiuni ca *gradul de asemănare cu legea, viteză a evidenței pozitive care crește pe baza „încrederii" că instanțele neexaminate sînt în acord cu ipoteza* accentuează însă imposibilitatea formalizării totale a demersului inductiv, demers semnificativ pentru creația științifică. Important este că în viziunea noilor logici amintite se face simțită tendința spre abordări mai largi decît cea obișnuită. Există perspective logice care încearcă chiar o analiză structurală și funcțională a „gîndirii în act", o abordare a structurilor sale legate de temporalitate. „Știința în realizare" a impus deci atenției logicii aspectele complexe ale mecanismului intern al devenirii sale. În legătură cu aceasta au și apărut numeroase încercări de fundamentare a unor logici euristice, dialectice, centrate pe conținut, productive, materiale etc.

Metodele logice se dezvoltă azi și cu referire la palierul genezei cunoștințelor științifice. În această postură se vorbește adesea de o logică deosebită de logica „cunoștinței

[5] I. Hintikka, *Inferență, informație, adevăr*, în vol. *Epistemologie, orientări contemporane*, București, Edit. politică, 1974.

[6] M. Swain (ed.), *Induction, Acceptance and Rational Belief*, D. Reidel Publ. Comp. Holland, 1970.

constituite", care nu se mai ocupă de teorie şi de sistemele de teorii, ci de traiectul euristic al cunoaşterii. Întrucît logicul nu poate fi surprins pe acest traiect în stare pură, logica euristică urmăreşte în esenţa cunoaşterii un filon logic mai suplu şi mai complex decît cel definit de logica clasică, un filon care interferează cu aspectele psihologice, factuale, filozofice atît de strîns, încît nu poate fi surprins de sistemul logicii formale.

De aceea, un R. Leclerque, Polya, N. R. Hansen caută să fundamenteze pentru logica descoperirii anumite raţionamente specifice.

Naşterea logicilor schimbării, ale acţiunii şi punerea în discuţia logicii modale a specificului raportului dintre explicaţie şi înţelegere nu pot fi nici ele străine de problemele ce le pune critica filozofică a modalităţilor de închegare a ştiinţelor sociale.

Toate acestea indică faptul că, odată cu o viziune epistemologică sistemică, cercetările de logică au atins şi ele o etapă integratoare pentru care *logica dialectică* poate fi *o denumire generică* potrivită. Pentru că gîndirea ştiinţifică etalează procese formalizabile şi pe palierul ei constructiv, logica dialectică a luat la unii autori aspectul unei logici formale diacronice prezentîndu-se ca o suită de sisteme formale care reprezintă stările ştiinţei în timp, legate prin reguli de trecere. După opinia lui Apostel se poate descoperi o relaţie a logicii dialectice cu alte sisteme logice neclasice, ca logica multivalentă sau cea modală.

Logica polivalentă, înlocuind concepţia bivalentă a adevărului şi falsului cu o concepţie ordinală, apare ca un instrument de studiu al relaţiilor de vaguitate în care valoarea de adevăr oscilează între un maxim şi minim şi de asemenea a relaţiilor variabile. Ea nu exprimă însă în sine un univers dinamic. Prin introducerea operatorilor de necesitate sau posibilitate şi a logicii modale, acest lucru devine însă posibil. Se ataşează variabile propoziţionale la variabila independentă, cărora îi sînt astfel atribuite diferite semnificaţii. Ea poate acoperi domeniul momentelor temporale sau al punctelor spaţiale sau cel al mulţimii persoanelor, în fine pot fi introduse două variabile independente şi, deci, două specii de modalităţi deodată [7].

L. Apostel conchide : Dacă nu se poate admite că o logică multivalentă ar fi suficientă pentru a formaliza dialectica, iar calculul modal este un instrument formal apt să descrie doar unele proprietăţi ale gîndirii dialectice, conjugarea calculelor modale multiple şi multivalente ne va da însă un instrument mult mai eficace ca sistemul actual pentru a exprima logica diacronică. Faptul că dezvoltarea ştiinţei se lasă parţial formalizată de reguli dialectice de trecere, lasă căi deschise cercetării logice a dinamicii ştiinţei, cercetare ce se află deocamdată la început [8].

În gîndirea materialist-dialectică, înţelegerea adevărului ca proces fondează afirmaţia că logica dialectică este într-un grad mult mai înalt valabilă pentru descoperirea unor rezultate noi în ştiinţă decît logica formală. De aceea, în interiorul concepţiei materialist-dialectice poate fi discutat cu mai multe şanse de succes statutul acordat logicii dialectice şi locul ei în rezolvarea problemelor dinamicii ştiinţei.

Dacă vom considera procesul cunoaşterii ştiinţifice, în ansamblu, ca gîndire ştiinţifică dialectică, iar aspectele acestui proces — care au fost sau pot fi teoretic formalizate prin metode existente sau prin metode posibil a fi descoperite în viitor —, ca gîndire logic dialectică, şi, de asemenea, aspectele gîndirii ştiinţifice — care au fost deja axiomatizate, formalizate — ca gîndire logic formală, atunci dobîndim posibilitatea de a deosebi logica ştiinţei ca logică formală, (care pînă la ora actuală s-a ocupat doar de produsele activităţii ştiinţifice în contextul justificării) de ceea ce ar trebui să însemne o posibilă şi necesară logică dialectică a ştiinţei, care să se refere la procesul însuşi de creştere a cunoaşterii. *Logica dialectică* ar fi, în acest sens, mai mult decît *logica formală*, dar mai puţin decît *metodologia filozofică dialectică* aplicată cunoaşterii ştiinţifice. Întrucît gîndirea logic dialectică ar fi gîndire formal logică în posibilitate, iar gîndirea logic-formală, gîndire logic-dialectică în act, sfera ei ar conţine logica formală şi ar fi conţinută parţial de metodologia filozofică în general. În aceste condiţii, ca disciplină, *logica dialectică ar avea drept scop descoperirea posibilităţilor de pătrundere a instrumentelor logice-matematice în cercetarea ştiinţei, în procesualitatea genezei şi evoluţia structurilor ştiinţifice*, precum şi *găsirea modalităţilor de adecvare a acestor instrumente la obiectul lor — dinamica ştiinţei*.

Deoarece partea ce a fost deja schematizată, formalizată în sfera cunoaşterii ştiinţifice nu se delimitează radical şi definitiv de restul formelor gîndirii, există o zonă a cunoaşterii sferei ştiinţei în care încercările continue de modelare şi axiomatizare extind cîmpul de acţiune al formalizării şi inventează noi instrumente logico-matematice adecvate. Ea constituie, după părerea noastră, domeniul logicii dialectice. În măsura în care se ocupă de modalităţile surprinderii formale parţiale a căilor euristice de naştere a noilor ipoteze,

[7] Lèo Apostel, *Logique et dialectique*, în vol. *Logique et connaissance scientifique*, Encycl. de la pleïade, Ed. Gallimard, 1967, p. 370.

[8] *Ibidem*, p. 371.

logicile descoperirii se cuprind în sfera logicii dialectice.

Trecînd de la unele încercări analitice ale pozițiilor neopozitiviste la abordări ca cele ale lui Hintikka, Hanson, Apostel, Klaus, logica științei și-a dezvoltat instrumentele în strînsă interacțiune cu viziunile epistemologice existente. Cum nu pot exclude utilizarea metodei logico-matematice și nu-și pot fundamenta metodologia în afara ei, concepțiile epistemologice sînt la rîndul lor influențate de nivelul acestor metode. Epistemologia nu se poate restrînge în limitele căilor pur matematice sau logice, întrucît, ca filozofie, ea nu se poate lipsi de generalizări, sintetizări, totalizări. „Epistemologia nu se confundă cu logica, ea presupune o cunoaștere a logicii și elaborarea unei critici a cunoașterii logice"[9]. În măsura în care include printre obiectivele sale cunoașterea științei în „contextul descoperirii", ea are nevoie de cercetări logice asupra descoperirii, schimbării, euristicii, care se vor putea cuprinde într-o logică dialectică a științei.

[9] D. Dubarle, A. Doz, *op. cit.*, p. 110.

# LOGICA PRINCIPIILOR

## Încercare de revalorizare a principiilor logice în contextul logicii moderne

DE

PETRE BOTEZATU

### 1. PERSISTENȚA DISIMULATĂ A PROBLEMEI

Odată cu transformarea radicală pe care a suferit-o logica formală prin adoptarea limbajului și stilului gîndirii matematice, au avut loc și deplasări ale capitolelor, restructurarea ierarhiei milenare a temelor. Printre acestea s-a aflat și subiectul *principiile gîndirii logice*. Acesta a fost dintr-odată deposedat de aureola și demnitatea pe care le deținea în *logica tradițională*. Astăzi, problema aceasta este pur și simplu absentă din tratatele de logică simbolică. Iar atunci cînd totuși „principiile" sînt menționate, se specifică pierderea însemnătății lor ca principii și reducerea lor la nivelul comun de legi obișnuite ale unor calcule logice. Într-adevăr, întîlnim identitatea, necontradicția și chiar și terțul exclus figurînd ca legi curente în formele standard ale diferitelor calcule logice, cum sînt calculul propozițiilor, al predicatelor, al claselor etc. Dar le întîlnim asociate cu alte legi, de care nu s-a auzit în logica aristotelică, precum legea absorbției și legea idempotenței, legea exportației și legea importației etc.

Urmează oare să conchidem definitiv că „legile gîndirii" și-au pierdut caracterul fundamental și universal? Deși ele figurează în majoritatea sistemelor de logică simbolică, ele nu sînt însă prezente pretutindeni. Se știe că terțul exclus este absent din logica intuiționistă și că, în genere, în logicile modale și multivalente situația „principiilor" este critică. Se mai observă că, atunci cînd se axiomatizează diferitele calcule logice, principiile clasice nu figurează printre axiome. Apar alte legi logice, ce par insignifiante, dar care dețin un rol decisiv în calculele logice.

Un reputat lingvist, George Lakoff, a explicat bine ce anume s-a întîmplat: „Dezvoltarea logicii a urmat un model comun multor domenii. Deoarece tehnicile formale sînt dezvoltate pentru a se ocupa de unele aspecte ale conținutului subiectului dintr-un domeniu, conținutul subiectului tinde să se restrîngă pînă ce cuprinde numai acele aspecte ale conținutului subiectului original cărora pot să le facă față tehnicile dezvoltate. Dezvoltarea calculului predicatelor a avut acest efect. Pentru mulți logicieni, logica, studiul rațiunării umane, a devenit studiul acelor aspecte ale rațiunării umane capabile să fie tratate cu tehnicile calculului predicatelor. Aceasta a fost și bine și rău. A fost bine, foarte bine, prin aceea că a condus la dezvoltări remarcabile în fundamentele matematicii și la o înțelegere foarte pătrunzătoare a modului cum operează sistemele logice. Din nefericire, concentrarea asupra dezvoltării tehnicilor cunoscute a avut consecința că foarte mult din conținutul subiectului original al logicii a fost ignorat, dacă nu uitat"[1].

[1] G. Lakoff, *Linguistics and natural logic*, D. Davidson and G. Harman (eds.), în vol. *Semantics of Natural Language*, Dordrecht-Holland, 1972, p. 646.

Printre temele uitate se situează și subiectul nostru. Descoperim totuși unele semnalări care merită să fie reținute. Supunînd discuției critice cele trei „legi ale gîndirii", Irving Copi intervine în final cu remarca importantă că acestea dețin un rol fundamental în *alcătuirea tabelelor de adevăr*. Se știe că tabelele de adevăr constituie o procedură de decizie comodă pentru calculul propozițional. Formulele calculului propozițional sînt funcții de adevăr, ceea ce înseamnă că valoarea logică a oricărei formule depinde numai de valoarea logică a elementelor componente, iar tabelele de adevăr ne permit să operăm acest calcul. În construcția tabelei, dacă o anumită valoare de adevăr a fost atribuită unei variabile, aceasta se menține în continuare. În acest caz am folosit evident *principiul identității*. În completarea coloanelor tabelului, în fiecare rînd, introducem valoarea *A (adevărat)* sau *F (fals)*, a treia posibilitate fiind exclusă (în calculele bivalente), așa cum prescrie *terțul exclus*, și nu atribuim niciodată ambele valori concomitent, așa cum interzice *principiul necontradicției*. Autorul conchide că: „Cele trei «legi ale gîndirii» *pot* fi considerate drept principiile fundamentale care dirijează construcția tabelelor de adevăr" [2].

Constatarea lui I. Copi este semnificativă și se cere extinsă. Adevărul este că nu numai alcătuirea tabelelor de adevăr, ci întregul proces de construire a logicii implică intervenția celor trei principii logice. Într-o demonstrație logică, tautologiile își păstrează valoare logică, conformîndu-se cerinței de identitate. În calculele bivalente, o propoziție nu poate fi adevărată și falsă în același timp, respectînd exigența necontradicției. De asemenea, o propoziție nu poate fi decît adevărată sau falsă, așa cum prescrie terțul exclus. Întrucît construcția unui limbaj, a *limbajului obiect*, se petrece într-un *metalimbaj*, se poate exprima concluzia analizei de mai sus în afirmația că principiile logice comandă demersurile *metalogicii*, ale disciplinei care prezidează la construirea logicii. Este adevărat că metalogica poate fi și ea formalizată, dar atunci va fi necesară o *metametalogică* neformalizată și deci tributară normelor tradiționale. Se recunoaște astfel că zona formalizată a logicii se află prinsă între două zone neformalizate: zona inferioară a teoriei intuitive, care se cere formalizată, și zona superioară a metateoriei intuitive, care conduce operația formalizării [3]. Aceste teorii logice intuitive reprezintă corpul logicii tradiționale, incluzînd și principiile logice, care, așa cum s-a constatat, organizează în primul rînd dinamica valorilor de adevăr. Calitățile metateoretice impuse sistemelor logice, de originea cărora nu s-a întrebat nimeni, corespund iarăși principiilor logice. *Necontradicția* (consistența) *sistemului* este, cum o arată chiar numele, o exigență a principiului necontradicției. *Completitudinea sistemului* reprezintă o cerință a terțului exclus: un enunț să fie sau să nu fie o teoremă a sistemului. *Independența axiomelor* este dictată de principiul identității: o axiomă să fie o axiomă și nu de fapt o teoremă. *Decidabilitatea* enunțurilor se include în sfera terțului exclus: un enunț să fie sau să nu fie o teoremă a sistemului.

În acest context se include și observația lui Victor Kraft că principiile logice nu aparțin logicii propriu-zis, ci sînt, prin funcția lor, *prelogice* [4]. Misiunea lor este aceea de a constitui *ordinea*, fără de care nu se poate organiza nici gîndirea corectă. Dar oare funcția principiilor logice trebuie limitată la sfera metalogicii? Dacă „principiile" susțin corpul logicii intuitive, iar aceasta este prelucrată sub chipul logicii formalizate, ele nu pot fi absente din prezentarea acesteia. De fapt, ele se regăsesc ca legi particulare la toate nivelurile.

Este interesant să mai semnalăm că toate tautologiile (legile logice) pot fi reduse la forma normală disjunctivă cea mai scurtă, care este *legea terțului exclus*. De asemenea, toate contradicțiile (negațiile legilor logice) pot fi reduse la forma normală conjunctivă cea mai scurtă, care este *expresia contradicției* [5]. Posibilitatea concentrării legilor logice în formula terțului exclus, și nu în formula identității, denotă că aceste legi nu sînt de fapt „tautologii", după exprimarea lui Wittgenstein, ci exprimă principiul ontologic că ceva este sau nu este altceva.

Anton Dumitriu a propus tentativa semnificativă de a deduce axiomele calculului propozițional al lui Russell-Whitehead (1910) din „axiomele naturale" ale logicii, adică din principiile clasice. S-a evidențiat astfel dependența sistemelor logistice de corpul logicii tradiționale și, mai grav, angajarea acestora într-un cerc vicios, deoarece se deduc legi clasice cu ajutorul unor axiome care presupun principiile clasice [6].

Un studiu atent asupra logicii propoziționale conduce la concluzia prezenței peremptorii a principiilor chiar în inima sistemului.

---

[2] I. Copi, *Introduction to Logic*, New York, 1957, p. 254—255.

[3] P. Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, 1971, p. 175—180.

[4] V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 2 Aufl., Wien—New York, 1970, p. 16. Caracterizarea logicii drept știință a ordinii aparține lui J. Royce.

[5] H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, New York, 1947, p. 52.

[6] A. Dumitriu, *Teoria logicii*, București, Edit. Academiei, 1973, cap. V: *Reconstrucția naturală a sistemului lui Russell*.

Interpretîndu-le ca funcţii de adevăr, Petru Ioan le sistematizează în raport cu cele două relaţii logice fundamentale, *opoziţia* şi *condiţionarea*. Cele trei relaţii de opoziţie : contrarietatea, subcontrarietatea şi contradicţia dau, respectiv, naştere la *principiul excluziunii contrarelor*, cel al *exhaustiunii subcontrarelor* şi al *excluziunii şi exhaustiunii contradictoriilor*. Se mai distinge *condiţionarea directă* (suficient-necesar) prezentă în funcţia implicaţiei, *condiţionarea indirectă* (necesar-suficient) exprimată în funcţia replicaţiei şi *condiţionarea reciprocă* regăsită în funcţia conjuncţiei. Identitatea se dezvăluie în operaţia *afirmaţiei* [7]. Reîntîlnim astfel principiile clasice în forme generalizate, o exigenţă a gîndirii moderne.

Două probleme rămîn să fie supuse discuţiei critice : *caracterul distinctiv al principiilor logice* faţă de celelalte legi logice şi *caracterul suficient şi necesar* al principiilor adoptate în logica tradiţională.

## 2. STATUTUL FILOZOFIC AL „PRINCIPIILOR"

Enunţurile instituite ca axiome în diferitele calcule logice nu pot aspira la demnitatea de principii logice, deoarece valoarea lor ca axiome este relativă şi instabilă, fiind recomandată de performanţele calculului logic. În mod firesc se oferă o altă interpretare, care atribuie principiilor logice o *valoare translogică*.

Se ştie că însuşi Aristotel, cel care a descoperit principiile logice, le-a înţeles ca legi ale „fiinţei ca fiinţă", adică posedînd şi valoare ontologică, ca expresie a trăsăturilor cele mai generale ale existentului. Interpretarea aceasta este astăzi împărtăşită şi de unii logicieni moderni, care au depăşit restricţiile pozitiviste. Se poate cita definiţia lui M. R. Cohen şi E. Nagel : „Din acest punct de vedere, logica poate fi considerată drept studiul celor mai generale şi mai pătrunzătoare caractere a orice este şi totodată a orice poate fi" [8]. Dar interpretarea dominantă se inspiră din doctrina „adevărurilor de raţiune", pe care Leibniz le-a caracterizat ca fiind adevărate în toate lumile posibile. S-a ajuns astfel la *semantica lumilor posibile* (Wittgenstein, Carnap, Hintikka ş.a.), conform căreia legile logice sînt enunţuri valabile în toate lumile posibile. Sfera logicului se extinde de la realitate la posibilitate, dar cu referire la toate legile logice, ceea ce nu ne permite să configurăm un criteriu distinctiv al principiilor logice.

Putem situa în continuarea vederilor profunde ale lui Aristotel asupra principiilor logice analiza pertinentă a lui Karl Jaspers. Acesta ne invită să distingem *triplul sens al principiilor logice* : psihologic, logic şi ontologic [9]. Această depăşire a logicului propriu-zis constituie într-adevăr o caracteristică a principiilor logice. Trăsătura se relevă în posibilitatea de a formula principiile logice la diferite niveluri de profunzime : *ontologic*, *gnoseologic* şi *logic*.

La *nivelul ontologic*, ne sînt necesare noţiunile de *lucru* şi de *proprietate* (existenţa fiind considerată o proprietate) şi relaţia specială de *posesiune*, care uneşte proprietăţile cu lucrurile. Obţinem următoarele formulări ale principiilor clasice :

*Identitatea* : dacă un lucru posedă o proprietate, atunci acel lucru posedă acea proprietate. *Necontradicţia* : este imposibil ca un lucru să posede şi să nu posede aceeaşi proprietate. *Terţul exclus* : este necesar ca un lucru să posede sau să nu posede o anumită proprietate. Este presupusă satisfacerea unor condiţii, stipulate de însuşi Aristotel : *în acelaşi timp* şi *sub acelaşi raport*.

La *treapta gnoseologico-semantică*, ne trebuie termenul de *propoziţie*, metapredicatele *adevărat* şi *fals* şi relaţia de *valorizare aletică*. Rezultă formulările următoare : *Identitatea* : dacă o propoziţie este adevărată, atunci ea este adevărată. *Necontradicţia* : este imposibil ca o propoziţie să fie şi să nu fie adevărată. *Terţul exclus* : este necesar ca o propoziţie să fie sau să nu fie adevărată.

La *nivelul logico-sintactic*, trebuie să dispunem de termenii de *propoziţie* şi de *teoremă*, cu care construim următoarele formulări : *Identitatea* : dacă o propoziţie este o teoremă, atunci ea este o teoremă. *Necontradicţia* : este imposibil ca o propoziţie să fie şi să nu fie o teoremă. *Terţul exclus* : este necesar ca o propoziţie să fie sau să nu fie o teoremă. Se presupun împlinite anumite condiţii : să rămînem în *acelaşi sistem deductiv*, care să fie *decidabil*.

Examinînd tabelul extins al principiilor logice, pe care îl vom alcătui mai departe, constatăm că nu toate operaţiile logice au rădăcini ontologice. Este adevărat că deducţia şi inducţia se fundează pe realitate, atunci cînd exprimă direct relaţiile dintre general, particular şi singular. În acest context se si-

[7] P. Ioan, *Linéaments pour une réhabilitation des principes de la pensée du point de vue formel*, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii «Al. I. Cuza» din Iaşi", S. III, b. St. filozofice, tom. XX, 1974, p. 69—76.

[8] M. R. Cohen and E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934, p. 186 şi întregul subcapitol 4, intitulat sugestiv *Fundamentul principiilor logice în natura lucrurilor*.

[9] K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, 1958, p. 291—298.

tuează observația lui Aristotel că însăși natura silogizează, sau afirmația lui Hegel că lucrurile sînt silogisme. Dar în formele lor complexe, cum sînt deducția axiomatizată, inducția probabilistă ș.a., acestea reprezintă doar *strategii ale cunoașterii* pentru a parveni la determinarea enunțurilor nomologice. Apar astfel și principii logice care izvorăsc din *necesitățile cunoașterii* și posedă o *origine epistemică*.

În fine, să mai remarcăm că unele legi logice își au temeiul în *modalitățile de operare ale limbajului logic*. Comutativitatea unor operații logice, cum sînt conjuncția și disjuncția, ca și idempotența lor reprezintă desigur numai proprietăți ale limbajului logic, care sînt importante întrucît intervin în calculele logice.

În consecință, vom adopta, cu valoare orientativă, ideea că principiile logice se disting prin *semnificația lor translogică*. Caracterele lor de *universalitate* și *penetrație* se datoresc originii *ontice*, *epistemice* ori *sintactice*.

## 3. TENTATIVE DE ÎNTREGIRE A TABELULUI PRINCIPIILOR LOGICE

Urmează acum să răspundem la întrebarea a doua, anume dacă sistemul principiilor logice transmis prin tradiție ne poate satisface din perspectiva modernă. Constantin Noica a denunțat „strania inerție" care frînează acest capitol al logicii, făcîndu-l să se strecoare neschimbat din tratat în tratat [10]. Întîlnim uneori tentative de reinterpretare a principiilor [11], însă sfera lor rămîne restrînsă la temeie tradiționale. Cu rare excepții, au trecut neobservate două laturi critice ale formulării clasice : *incompletitudinea* tabelului tradițional și *insuficiența generalizării* principiilor. Nu se menționează principiile care condiționează *posibilitatea gîndirii logice*, temă căreia îi vom acorda extensiunea cuvenită, și nici principiile *deducției* și *inducției*, care sînt semnalate numai la capitolele respective și nu totdeauna. În același timp, formularea clasică a principiilor se limitează la bivalența valorilor logice și la situațiile bipolare. Investigațiile actuale de *logică multivalentă* ne invită stăruitor să transgresăm această limită.

Străduanii în direcția completării tabelului tradițional al principiilor logice s-au manifestat cu parcimonie. De pildă, eforturile lui W. E. Johnson nu înaintează prea departe [12]. El redenumește principiile clasice după functorul propozițional care le exprimă („principiul implicației și cel al contraimplicației" pentru identitate, „principiul disjuncției" (?) pentru necontradicție și „principiul alternației" pentru terțul exclus) și le reformulează pentru logica propozițională, pentru logica predicatelor și pentru logica relațiilor cauzale. Identitatea primește două forme : pozitivă (pentru afirmații) și negativă (pentru negații).

L. Susan Stebbing, inspirîndu-se din construcția logicii simbolice, critică tendința tradițională de a acorda principiilor clasice un rol mai fundamental decît altor legi logice. Ea ridică la rangul de principii cunoscutele reguli de deducție ale sistemelor logistice : regula detașării *(modus ponens)*, care devine „principiul deducției sau al inferenței", și regula substituției, care ajunge „principiul aplicației sau al substituției", la care adaugă „principiul silogismului" (tranzitivitatea implicației), lăsînd să se subînțeleagă că lista rămîne deschisă [13].

Pe linia multiplicării principiilor se situează și Augustin Sesmat, un inovator curajos, gata oricînd să extindă temele, să le generalizeze, să improvizeze soluții noi. Dar alături de intuiții valoroase, el a fost și victima unor confuzii între principii, legi, norme, condiții și aplicații. În sistemul său, fiecare tip de operație logică își are principiul său specific. Dar alternativa reprezintă o lege logică, definirea este o normă, comparația este o metodă, omogenitatea exprimă o condiție și deci acestea nu sînt principii. Deosebit de valoroasă este intuiția sa că formațiunile logice trebuie să satisfacă anumite condiții principale, care depășesc condiția minimală a necontradicției. În acest sens, *„principiul compatibilității sau al necontradicției"* : „elementele unui complex, termenii și raportul unui enunț și datele unui raționament trebuie să fie compatibile" este dublat de *principiul omogenității logice sau al nedisparității* : „elementele unui complex, termenii și raportul unui enunț și datele unui raționament trebuie să fie logic omogene" [14]. Este bine reliefată ideea că necontradicția sistemelor și formelor logice constituie doar o condiție necesară, dar nu și suficientă, care se cere completată cu exigența coeziunii interne.

---

[10] C. Noica, *Principiile logicii și legile lui Newton*, în vol. *Probleme de logică*. vol. IV, București, Edit. Academiei, 1972, p. 66, 76. Totodată, autorul pune în lumină, pentru întîia oară, corespondența dintre principiile logice și legile lui Newton, temă de însemnătate epistemologică, care însă depășește cadrul acestui studiu.

[11] E.g. A. Pfänder, *Logik*, Halle a.d.S., 1929, III. Abschnitt; K. Jaspers, *op. cit.*, II. 2.

[12] W. E. Johnson, *Logic*, vol. I, New York, 1921, 1964, cap. XIV.

[13] L. Susan Stebbing, *A Modern Elementary Logic*, London—New York, 1966, p. 148.

[14] A. Sesmat, *Logique*, I—II, Paris, 1950—1951, I : § 15, 18, 72, 81 ; II : § 110.

Datorăm lui Constantin Noica o contribuție deosebită în tema principiilor logice. În studiul amintit, mai întîi se elimină din discuție principiul rațiunii suficiente, ca unul care exprimă însuși actul gîndirii, deoarece „a gîndi înseamnă *de la sine* a întemeia" și de asemenea terțul exclus, care reflectă situații rigide, străine realității. Rămîn astfel cele două principii, al identității și al contradicției. Ni se atrage atenția că acestea reprezintă doar *situații extreme*, desigur interesante, dar care nu epuizează tabelul relațiilor dintre idei. Între cele două situații polare subzistă un vast spațiu logic, alcătuit din numeroase forme de *înlănțuiri și consecuții*, legături de mare pondere cognitivă, care necesită instituirea unui „principiu al legăturii". Acesta este *principiul conexiunii necesare*, de fapt „unicul principiu fundamental în logică", întrucît el fundamentează și identitatea și contradicția, cazuri speciale de raporturi necesare [15]. Este firesc că, dacă ne ispitește programul reducerii principiilor logice la unul singur, să ajungem în final la ideea necesității logice, care susține toate articulațiile singurei științe apodictice.

## 4. PRINCIPIILE LOGICE ÎNTR-O NOUĂ CONFIGURAȚIE

Între înmulțirea peste măsură a principiilor logice și reducerea lor la unul singur, vom alege calea de mijloc, aceea a întocmirii unui tabel care să răspundă, pe cît posibil, exigențelor de necesitate și suficiență. În primul rînd, se recomandă, credem, să dividem clasa mare a *principiilor logice* în subclasa *principiilor prelogice* (după sugestia lui V. Kraft [16]), care exprimă *condițiile fundamentale* ale limbajului logic, și subclasa *principiilor logice propriu-zise*, care reprezintă *legitățile fundamentale* ale limbajului logic.

Pentru a fi siguri că ne menținem la nivelul *principiilor logice*, al „propozițiilor evidente și indemonstrabile presupuse în orice operație logică sau deductivă" [17], ne propunem să construim un analog al deducției transcendentale, din care să rezulte că principiile propuse sînt necesare și suficiente pentru a face posibile operațiile logice. Va trebui în acest scop să determinăm, pe de o parte, *categoriile fundamentale ale realității* și, pe de altă parte, *operațiile fundamentale* ale gîndirii logice.

În ceea ce privește prima temă, vom adopta diviziunile : *lucruri-indivizi* și *lucruri-mulțimi*, *proprietăți-însușiri* și *proprietăți-relații* [18]. La tema secundă ne este de un prețios ajutor *Logica de la Port-Royal*. În acest excelent manual se precizează că principalele „operații ale spiritului" sînt : *a concepe*, *a judeca*, *a raționa* și *a ordona* [19]. Rezultă următorul tabel :

| *Categoriile fundamentale ale realității* | *Operațiile fundamentale ale rațiunii* |
|---|---|
| 1. Lucruri-indivizi | I. Conceperea |
| 2. Lucruri-mulțimi | II. Judecarea |
| 3. Proprietăți-însușiri | III. Raționarea |
| 4. Proprietăți-relații | IV. Ordonarea |

Avem astfel datele problemei : punctul de plecare și punctul de sosire. Urmează să deducem *principiile logice*, care să ne permită ca, decolînd de la *categoriile fundamentale ale realității*, să parvenim la *operațiile fundamentale ale rațiunii*. Dintre acestea, ne putem dispensa de tema ordonării, care se referă de fapt la metode, dat fiind că aceasta aparține logicii aplicate și, în consecință, recurge la aceleași procedee ca și celelalte operații logice.

Abordăm mai întîi sectorul *principiilor prelogice*, și începem cu *operația logică a conceperii*. Posibilitatea conceptualizării realului ne trimite la vetusta „ceartă a universaliilor", reînviată în logica modernă. Este interesant că chiar din poziția nominalismului s-a ajuns la criteriul „angajamentului ontologic" [20], idee care, dacă este gîndită consecvent, nu poate să nu conducă la o poziție ontologică. Corelația dialectică dintre general, particular și singular oferă o temelie fermă pentru a putea afirma *principiul structurii clasiale a realității* : lucrurile se aseamănă unele cu altele, datorită proprietăților comune și se diferențiază unele de altele, datorită proprietăților eterogene. Aceasta constituie *condiția ontică*, ce face posibile operațiile *clasificării* și *diviziunii*, avînd ca rezultat alcătuirea marilor sisteme de genuri și specii. Este un *principiu prelogic* de origine ontică.

---

[15] C. Noica, *op. cit.*, p. 66—68.

[16] *Ibidem*. În acest context, termenul „prelogic" nu preia accepțiunea originară a lui L. Lévy-Bruhl, de gîndire insensibilă la contradicții, cu referire la mentalitatea primitivă. Nu se exprimă o anterioritate în timp față de faza logicității, ci o anterioritate de sens.

[17] P. Foulquié, R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, *sub voce*.

[18] A. I. Ujomov, *Dinge, Eigenschaften und Relationen*, Berlin, 1965, *Erster Teil: Ontologische Probleme*. Autorul insistă cu bună dreptate asupra caracterului relativ al distincției dintre lucruri, proprietăți și relații. La limită, lucrurile pot fi considerate ca proprietăți sau ca relații, proprietățile ca lucruri sau ca relații, relațiile ca lucruri sau ca proprietăți (I, cap. IV).

[19] *Logique de Port-Royal*, nouv. éd., Hachette, Paris, 1872, p. 30—31.

[20] W. V. O. Quine, *Logic and the reification of universals*, în vol. *From a Logical Point of View*, sec. ed., Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 102—129.

Dar conceptul nu include în structura sa numai genuri și specii, ci, sub raportul extensiunii și al intensiunii, ni se relevă și ca un întreg alcătuit din părți și elemente. Corelația dialectică dintre întreg, parte și element ne îndreptățește să afirmăm *principiul structurii sistemice a realității* : lucrurile sînt sisteme constituite din subsisteme și elemente. Operațiile *analizei* și *sintezei* sînt posibile datorită caracterului sistemic al realului. În timp ce structura clasială a realității fundamentează silogistica și logica claselor, structura sistemică a realității întemeiază mereologia (care este logica relațiilor întreg-parte) și logica propozițională.

Urmează să examinăm o exigență a cunoașterii abstracte, deductive. În experiența curentă, operăm cu noțiuni care nu sînt determinate suficient de precis pentru a putea fi angrenate în construcția unor sisteme deductive. Operăm cu *indivizi empirici*, care nu sînt precis conturați în raport cu fondul și cu vecinii, cu *clase și relații inexacte*, care nu sînt precis delimitate din pricina candidaților neutri, ce pot să fie incluși în sau excluși din sfera clasei sau a relației. În scopul eliminării acestor imperfecțiuni, care constituie piedici în calea unificării deductive a experienței, au loc însemnate și multiple *procese de idealizare*, cărora Stephen Körner le-a închinat un studiu revelator [21]. În acest mod, din obiecte empirice, imperfecte se construiesc obiecte raționale, perfecte. R. Carnap denumește transformarea noțiunilor vagi în concepte exacte *proces de explicațiune* : de la *explicandum* la *explicat* [22]. Aceste considerații justifică introducerea *principiului idealizării obiectelor* : reconstrucția mentală a indivizilor empirici și a claselor inexacte pentru a se obține indivizi bine determinați și clase exacte. Acesta exprimă o *condiție epistemică* pentru posibilitatea conceptualizării obiectelor realității.

Condiția de bază care asigură posibilitatea *formării de judecăți* este conexiunea ontică dintre lucruri și proprietăți: în realitate nu există lucruri fără proprietăți și nici proprietăți fără lucruri. Vom traduce această stare de fapt în *principiul atribuțiunii* : proprietățile aparțin lucrurilor și le caracterizează [23].

Operația logică a judecății presupune constituite categoriile de proprietate și de relație. În acest scop intră în acțiune *principiul abstracțiunii* : prin reconstrucție mentală se separă din mulțimea lucrurilor proprietățile lor comune. În accepția tradițională, abstractizarea denotă desprinderea mentală a proprietății în cauză de obiectele examinate. În interpretarea modernă, B. Russell a introdus *definițiile prin abstracțiune*, care se sprijină pe relația de echivalență ce determină clasele de asemănare. În loc să spunem că un obiect posedă o proprietate, vom spune că el este un membru al clasei lucrurilor asemănătoare prin acea proprietate [24].

Comparînd lucrurile între ele, se observă diferențe notabile : fiecare lucru primește anumite proprietăți și respinge altele. Aristotel a remarcat această situație, atunci cînd a afirmat că adevărul și falsitatea judecății depinde de redarea fidelă a însușirii lucrurilor de a fi unite sau despărțite [25]. În structura judecății, acest aspect se răsfrînge sub forma afirmației și a negației. Este recomandabil deci să adăugăm *principiul aserțiunii* : unirea dintre lucruri și proprietăți generează *actul afirmației*, iar separația dintre lucruri și proprietăți dă naștere *negației*.

În continuare examinăm condițiile care fac posibilă *operația logică a raționamentului*. Încă din antichitate, de exemplu în filozofia stoică, s-a simțit necesitatea instituirii unui principiu care să afirme existența relațiilor de interdependență între obiectele și fenomenele realității. Dacă obiectele ar exista într-o izolare desăvîrșită, nu ar fi posibile relațiile dintre ele și în consecință nici înlănțuirea relațiilor în scopul raționării. Perspectiva dialectică asupra existenței ne recomandă *principiul conexiunii universale* : toate obiectele și proprietățile sînt prinse în relații de interdependență. Vom adăuga precizarea că orice obiect al realității este într-adevăr conexat cu altele, dar nu cu oricare altele (așa cum credeau stoicii), ci numai cu unele. Cu alte cuvinte, relația de interdependență este *neconexă* în mulțimea lucrurilor.

---

[21] St. Körner, *Experiență și teorie*, București, Edit. științifică, 1965, părțile I și II. *Cf.* observația pertinentă a fizicianului E. H. Hutten, din *Ideile fundamentale ale fizicii*, București, Edit. științifică, 1970, p. 92—95, că într-un anume sens idealizarea, care este o metodă de simplificare, se opune abstractizării, care este o metodă de generalizare și integrare.

[22] R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, 2 aufl., Wien, 1960, 1a.

[23] Termenii *atribut* și *atribuire* pot să creeze, datorită sensului lor gramatical și logic-formal, impresia falsă că, în actul cunoașterii, noi conectăm proprietățile cu lucrurile, cînd de fapt noi deconectăm proprietățile preexistente în lucruri prin procese de abstractizare.

[24] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London—New York, 1930, cap. II ; H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 209—210.

[25] *De interpretatione*, 1, 16*a* ; 6, 17*a*.

Nu este însă suficient să afirmăm caracterul interrelațional al existentului. Se mai cere ca relațiile existente să satisfacă anumite condiții de *ordine internă*, care să le asigure eficiența logică. În sistemul logicii naturale, cercetînd condițiile care fac posibilă desfășurarea operațiilor logice, am ajuns la concluzia că în acest scop este necesar să existe *mulțimi de obiecte* și acestea să fie *ordonate parțial* [26]. Prima cerință este tradusă în principiul structurii clasiale a realității. Ordinea parțială este asigurată de exigența ca relațiile dintre obiecte să fie *reflexive*, *antisimetrice*, *tranzitive* și *neconexe*. Astfel relația de incluziune între clase, care se află la baza inferențelor silogistice, este reflexivă (o clasă se include pe ea însăși), antisimetrică (dacă două clase se includ reciproc, ele sînt egale), tranzitivă (dacă clasa *a* include clasa *b*, iar clasa *b* include clasa *c*, atunci clasa *a* include clasa *c*), neconexă (incluziunea nu operează între oricare două clase). Există multe relații care posedă aceste proprietăți : relațiile clasiale, relațiile sistemice, relațiile propoziționale, relațiile numerice de multiplu sau divizor ș.a. Alteori ordinea este *parțială* și *ireflexivă* (și asimetrică), cum sînt relațiile dintre fenomene, dintre mărimi, dintre rude etc. Dacă nu se respectă exigența minimală a ordinii parțiale, nu se pot forma inferențe și deci nu se poate alcătui un sistem logic. *Relațiile netranzitive* (care nu sînt totdeauna tranzitive) pot genera doar concluzii probabiliste, cum sînt relațiile de analogie, cele sociale etc. Iar *relațiile intranzitive* (care nu sînt niciodată tranzitive) nu pot să întemeieze nici un fel de inferențe. Ordinea parțială nu reclamă conectivitatea relațiilor, cuprinderea în relație a tuturor elementelor mulțimii, ci numai a unora, se satisface cu relații neconexe. Dacă însă relația este și *conexă*, adică leagă oricare două elemente ale mulțimii, atunci ordinea este și mai puternică, este o *ordine totală*, care realizează *lanțuri* de elemente. Relațiile care sînt ireflexive, asimetrice, tranzitive și conexe alcătuiesc *serii*, de pildă numerele naturale, punctele de pe o dreaptă etc. și acestea dețin un rol important în logică și știință.

La rîndul lor, *inferențele inductive* își află fundamentul în binecunoscutul *principiu al uniformității naturii*, care, în forma modernă, primește versiunea tare : „există legi ale naturii și societății" sau versiunea slabă : „fiecare eveniment este logic", cu diferențiate poziții intermediare [27]. În fond, aceasta reprezintă *exigența deterministă* care afirmă universalitatea și constanța legilor naturii. Pentru înțelegerea dialectică a determinismului se recomandă să ținem seama de corelația dialectică dintre cauze și condiții, dintre necesitate și întîmplare, dintre certitudine și probabilitate ș.a.

Trecînd acum la *principiile logice* propriu-zise, vom începe cu examinarea legilor care fac posibilă operația conceptualizării. Acesta este locul de afirmare al *principiului identității*, care, în formularea clasică a lui Leibniz, se exprimă în sentința *orice lucru este ceea ce este* sau *A este A*. Am relatat mai înainte cele trei formulări ale principiului, la nivelurile ontic, epistemic și logic.

Așa cum specifică W. Lamouche, autorul unei *Logique de la simplicité*, identitatea se referă la două aspecte distincte, pe care se cere să le diferențiem. Într-un sens, principiul anunță permanența obiectului de-a lungul transformărilor și în acest caz este vorba de *invarianța obiectului*. În celălalt sens, principiul se referă la similitudinea a două obiecte distincte, fiind în discuție *echivalența acestora* [28]. *Principiul invarianței* exprimă identitatea în timp a lucrurilor, identitatea intralucru. *Principiul echivalenței* are în vedere identitatea în spațiu a lucrurilor, identitatea interlucruri.

Principiile judecății decurg din *opoziția proprietăților*, exprimînd situațiile că proprietățile opuse nu pot nici coexista, nici cononexista. Aceste principii au fost descoperite de Aristotel. *Principiul contradicției* (al necontradicției sau al contradicției excluse) este considerat de Stagirit ca fiind cel mai sigur dintre toate, independent de alte ipoteze și cel mai ușor de cunoscut : „Este peste putință ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și totodată să nu i se potrivească sub același raport unul și același predicat" [29]. *Principiul terțului exclus* este formulat astfel : „Dar nu e cu putință să existe un termen mijlociu între cele două membre extreme ale unei contradicții, ci despre orice obiect trebuie neapărat sau să fie afirmat sau negat fiecare predicat [30]. Am expus mai înainte tripla formulare a acestor două principii : ontologică, gnoseologică și logică.

După cum se observă, Aristotel a luat în considerație numai situațiile logice bipolare, a proprietăților care sînt în raport de contradicție. O analiză sumară ne convinge că cele două principii pot fi convenabil extinse la

[26] P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale*, București, Edit. științifică, 1969, p. 173—175, 286.

[27] M. Bunge, *Scientific Laws and Rules*, R. Klibansky (ed.), *La Philosophie contemporaine*, II, Firenze, 1968, p. 136—138.

[28] A. Lamouche, *Logique de la simplicité*, Paris, 1959, p. 233—234.

[29] *Metaph.*, IV, 3, 1005 *b*19 (tr. rom. St. Bezdechi, București, 1965, p. 134).

[30] *Ibid.*, IV, 7, 1011 *b* (p. 154).

situații mai generale, în care se opun mai mult decît două proprietăți. Acestea se află în *raport de contrarietate*, formînd serii de proprietăți intermediare între cele două extreme. În acest caz, *principiul necontradicției* trebuie dublat de *principiul necontrarietății*, alcătuind împreună *principiul excluziunii mutuale* a termenilor opuși : este imposibil ca unuia și aceluiași lucru să i se potrivească în același timp și sub același raport două sau mai multe proprietăți opuse. Iar *principiul terțului exclus* se aliază cu *principiul termenului* $n + 1$ *exclus* (cînd există $n$ termeni disponibili) pentru a alcătui împreună *principiul exhaustiunii colective* a termenilor opuși : este imposibil ca un lucru să nu posede nici una din proprietățile unei serii complete de însușiri opuse.

Este cazul să adăugăm la acest capitol principiile logice care își au originea în *sintaxa limbajului logic*. O trăsătură importantă a acestuia este *reversibilitatea*, asupra căreia a insistat J. Piaget, arătînd că apariția reversibilității operațiilor logice constituie un moment de cotitură în dezvoltarea psihicului infantil [31]. *Principiul reversibilității* operațiilor logice afirmă că orice operație logică poate fi inversată. Prin procesul de inversare a sensului, operația logică poate să rămînă aceeași, cum este cazul conjuncției și disjuncției logice (care sînt operații comutative, simetrice) sau poate să-și modifice înțelesul, cum se întîmplă cu implicația logică (care se transformă în replicație).

O altă caracteristică importantă a limbajului logic este *idempotența*. Repetarea unei propoziții prin conjuncția sau disjuncția logică nu-i modifică valoarea și semnificația : $(p \,.\, p) = p$, $(p \vee p = p$. Aceasta reprezintă deosebirea esențială dintre calculul logic și calculul aritmetic, unde $n \,.\, n = n^2$ și $n + n = 2n$. Enunțăm astfel *principiul idempotenței* cu referire la conjuncția și disjuncția logică : repetarea unei propoziții prin mijlocirea conjuncției sau disjuncției logice nu-i modifică valoarea logică.

În cadrul principiilor raționării, trebuie desigur să asigurăm un loc de frunte *principiului rațiunii suficiente*, pe care însă, în scopul formulării lui în deplină generalitate, preferăm să-l denumim *principiul condiționării* : orice lucru este dependent în existența și manifestările sale de existența și manifestările altor lucruri. La nivelul semantic, condiționarea se diversifică în două forme : *condiționarea cauzală*, care operează în *mulțimea fenomenelor* asupra valorilor de *prezență* și *absență* a acestora : *condiționarea propozițională*, care operează în mulțimea propozițiilor asupra valorilor de *adevărat* și *fals* a acestora.

O veche tradiție ne impune să distingem *condiția suficientă de condiția necesară*. *Condiția suficientă* este aceea a cărei prezență (respectiv, adevăr) determină prezența (adevărul) consecinței, dar a cărei absență (falsitate) nu determină absența (falsitatea) consecinței. *Condiția necesară* este aceea a cărei absență (falsitate) determină absența (falsitatea) consecinței, dar a cărei prezență (adevăr) nu determină prezența (adevărul) consecinței. *Condiția necesară și suficientă* este aceea a cărei absență (falsitate) determină absența (falsitatea) consecinței și totodată a cărei prezență (adevăr) determină prezența (adevărul) consecinței.

A. Sesmat susține în chip justificat că teoria clasică a condiționării trebuie completată cu *teoria obstacolelor*, înțelegînd prin obstacol „ceea ce împiedică, sau tinde să împiedice, să se producă o eventualitate, să se verifice o posibilitate conceptuală" [32]. Obstacolul reprezintă de fapt o *condiție negativă* și ca atare este susceptibil de aceleași distincții. *Obstacolul suficient* : prezența (adevărul) determină absența (falsitatea), dar absența (falsitatea) nu determină prezența (adevărul). *Obstacolul necesar* : absența (falsitatea) determină prezența (adevărul), dar prezența (adevărul) nu determină absența (falsitatea). *Obstacolul necesar și suficient* : absența (falsitatea) determină prezența (adevărul) și totodată prezența (adevărul) determină absența (falsitatea).

Logica raționării necesită și *principiul subsumării*, cu aplicație la lucrurile-mulțimi. Acesta este celebrul *dictum de omni et nullo* : ceea ce este valabil pentru toți, este valabil și pentru unii și pentru fiecare : ceea ce nu este valabil pentru nici unul, nu este valabil nici pentru unii și nici pentru fiecare. În logica tradițională, acesta este principiul destinat să întemeieze validitatea silogismelor. În realitate, nu toate modurile silogistice beneficiază de acest sprijin, în schimb alte inferențe clasiale deductive cresc pe această bază.

Dacă subsumarea susține deducția, inducția ne cere să admitem *principiul însumării* : cu cît o relație se repetă în mai multe cazuri și mai variate, cu atît crește probabilitatea ca aceasta să reprezinte o lege. Odată cu trecerea de la subsumare la însumare, pășim de la *inferențele de certitudine* la *inferențele de probabilitate*, care aparțin logicii inductive.

O caracteristică esențială care susține operația raționării valide este comportarea valorilor de adevăr în cursul procesului deductiv.

---

[31] J. Piaget, *La psychologie de l'intelligence*, Paris, 1947, p. 54, 108—109 ; *cf.* H. Aebli, *Didactica psihologică*, tr. rom., București, 1973, p. 57, 70—71, 120—123.

[32] A. Sesmat, *op. cit.*, I, p. 345—348 .

Să definim mai întîi *caracterul ereditar* al unor proprietăți[33]. Se spune că o proprietate este *R-ereditară* atunci cînd, dacă ea aparține lui $x$ și $x$ este în relația $R$ și $y$, ea aparține și lui $y$. Acesta este cazul valorii adevărat, care se transmite de la o propoziție la toate propozițiile care derivă din ea prin *operații logice valide*, realizînd totodată o *derivare demonstrată*. Operația logică validă ne asigură că derivarea s-a efectuat conform legilor logice, iar caracterul demonstrat al derivării ne încredințează că rezultatul nu se datorește întîmplării. Putem afirma *caracterul ereditar al adevărului*: prin operații logice valide și în mod demonstrat din adevăr derivă totdeauna adevărul: *ex vero sequitur verum*. Posibilitatea raționării corecte și chiar a logicii formale ca știință se sprijină pe temelia caracterului ereditar al adevărului.

Dimpotrivă, falsitatea nu constituie o proprietate deductiv-ereditară, deoarece din fals poate rezulta și adevărul, conform maximei că din fals rezultă orice: *ex falso sequitur quodlibet*. Iar dacă este așa, atunci și adevărul rezultă din orice: *verum sequitur ad quodlibet*. Aceste situații surprinzătoare se ivesc numai dacă nu se respectă exigența derivării demonstrate. Adevărul poate succede falsului numai cu totul întîmplător: dacă omul are aripi și ființele cu aripi sînt vertebrate, deducem logic că omul este vertebrat; dar nu acesta este temeiul concluziei. Acestea sînt cunoscutele *paradoxe ale implicației materiale*, generate de împrejurarea că implicația logistică nu conexează înțelesuri, ci doar valori de adevăr.

Dacă adevărul se transmite de la premise la concluzie, falsul se transmite de la concluzie la premise (cel puțin la una din ele). Se afirmă astfel *principiul transmiterii valorilor logice*: transmiterea descendentă a adevărului și transmiterea ascendentă a falsului. Dacă cea dintîi servește demonstrațiilor, cea de-a doua este folosită în contraargumentare și în genere în discuțiile critice[34].

## 5. PRINCIPIILE LOGICE CA SISTEM

Eforturile noastre s-au concentrat în direcția elaborării unui *nou tabel al principiilor logice*, pe care îl reproducem mai jos pentru a-l face accesibil unei priviri sintetice și critice. Aspectul cel mai critic, pe care îl lăsăm deschis discuțiilor, este exigența suficienței și a necesității principiilor propuse. Formalizarea logicii a condus la descoperirea a numeroase legi logice, a căror pondere logică este încă greu de apreciat. Statutul de principiu impune un nivel de înaltă generalitate, pe care îl putem realiza numai dacă privim conceptul, judecata și raționamentul în întrepătrundere dialectică. Ne-a urmărit constant impresia defavorabilă că treapta de generalizare la care am parvenit oscilează nepermis de mult. Strădania noastră trebuie considerată mai mult ca o încercare de a urni din loc o temă de însemnătate capitală a logicii și filozofiei, care a încremenit într-un fals echilibru.

### SISTEMUL PRINCIPIILOR LOGICE

#### I. Principiile prelogice

*A. Condițiile conceperii*

1. Principiul structurii clasiale a realității
2. Principiul structurii sistemice a realității
3. Principiul idealizării obiectelor

*B. Condițiile judecării*

1. Principiul atribuțiunii
2. Principiul abstracțiunii
3. Principiul aserțiunii

*C. Condițiile raționării*

1. Principiul conexiunii universale
2. Principiul ordinii parțiale
3. Principiul uniformității naturii

#### II. Principiile logice

*A. Legile conceperii*

1. Principiul identității: principiul invarianței, principiul echivalenței

*B. Legile judecării*

1. Principiul necontradicției (generalizat: principiul excluziunii mutuale)
2. Principiul terțului exclus (generalizat: principiul exhaustiunii colective)
3. Principiul reversibilității
4. Principiul idempotenței

*C. Legile raționării*

1. Principiul condiționării
2. Principiul subsumării
3. Principiul însumării
4. Principiul transmiterii valorilor logice (transmiterea descendentă a adevărului, transmiterea ascendentă a falsului)

Chiar atunci cînd logicienii moderni recunosc valabilitatea principiilor logice tradiționale, ei adaugă precizarea că aceste principii sînt cu adevărat *necesare* limbajului logic, dar că ele nu sînt *suficiente* pentru a asigura logicitatea gîndirii[35]. Logica modernă a descoperit

[33] B. Russell, *op. cit.*, p. 25.

[34] K. R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, 1973, p. 304.

[35] L. Susan Stebbing, *op. cit.*, p. 147—148.

numeroase legi logice, a căror existență a rămas în genere necunoscută sau cel mult presimțită. Aceste legi logice posedă cîteodată forme complexe ce nu pot fi aflate numai cu ajutorul gîndirii intuitive, cum sînt, de pildă, negațiile propozițiilor compuse (ale implicației, conjuncției, disjuncției etc.).

Cu toate acestea, observăm că în gîndirea sa curentă, în limbajul conversațional, omul comun, chiar nu prea instruit, în genere respectă identitatea și evită contrazicerile, își argumentează părerile și respinge absurditățile, într-un cuvînt se comportă ca o ființă logică. Este adevărat că atunci cînd îl presează interesele personale și pasiunile intense, se întîmplă să înfrîngă principiile logice. Se poate conchide că gîndirea omului de pe stradă este *aproximativ logică*, că este logică cu excepții, că prețuiește caracterul logic al gîndirii chiar dacă nu rareori îl încalcă. Dar nu numai omul obișnuit și nu numai în limbajul conversațional, ci chiar și oamenii de știință (inclusiv matematicienii și logicienii) și chiar în limbajul științific folosesc în cea mai mare parte limbajul comun informal pentru expunerile lor. Pînă și în matematică și în logică, construcțiile formale alcătuiesc doar insule izolate în oceanul expunerii informale, care reprezintă, așa cum am specificat, o necesitate a utilizării metalimbajului. Iar limbajul informal se orientează după indicațiile principiilor logice, fără să reușească să le satisfacă în chip perfect. Se poate spune în acest caz că „excepția confirmă regula" (cu privire la cazurile neexceptate). Dar, în primul rînd, trebuie să ne dăm seama că logicul constituie o *valoare* (în sens axiologic), că deci logicul întruchipează un *ideal*, de care omul se simte atras în permanență, apropiindu-se de el mai mult sau mai puțin în raport cu circumstanțele. În activitatea sa, omul realizează diferite *niveluri de logicitate*. Cu privire la mentalitate, să evităm calificările extreme, logic sau ilogic, și să adoptăm specificarea graduală dialectică „mai mult sau mai puțin logic".

Se poate conchide că principiile logice deși nu par să fie suficiente pentru a întemeia *gîndirea perfect logică*, sînt capabile să întemeieze *gîndirea cvasilogică*, limbajul aproximativ logic. Esențial este că în limbajul comun *predomină aspectul logic*, iar încălcările sînt de natura excepțiilor. Condus numai de cîteva principii logice, pe care le aplică în mod instinctiv și intuitiv, omul reușește să urmeze în genere firul logic al gîndirii. Se poate susține în acest caz că în *limbajul logic informal* acționează un *sistem logic, elementar* și *global*, care este în stare să asigure un anumit *nivel de logicitate* a gîndirii curente. Propunem să numim acest model **Sistemul Principiilor** fiind reglat de cele cîteva principii logice, pe care le-am expus mai sus. Acesta se înfățișează ca un sistem logic *informal* și *labil*, *indeterminat* și *variabil* și totuși în stare să îndrumeze destul de bine gîndirea cea de toate zilele.

Problema reevaluării principiilor logice în logica și epistemologia modernă a fost abordată de Anton Dumitriu în *Teoria logicii*[36]. Criticînd interpretările pozitiviste ale logicii simbolice, care se expun la învinuirea de nominalism și convenționalism, autorul crede că, pentru a ieși din acest impas, ar fi necesar să repudiem concepția modernă a științei deductive ca *sistem axiomatic* și să revenim la viziunea aristotelică a științei ca *teorie suspendată de principii*. În timp ce construcția sistemelor axiomatice pare să fie în mare măsură arbitrară și circulară — datorită în special „principiului toleranței" afirmat de Carnap în 1934 — ancorarea teoriei în principii ne-ar oferi un teren mai ferm și mai bine determinat. Se poate invoca în acest sens cazul lui Newton, care a preferat să construiască o „fizică a principiilor" în locul „fizicii ipotezelor" după modelul baconian[37], precum și faptul că nici astăzi fizica nu se pasionează după modelul expunerii axiomatice.

Se cere însă să luăm în considerație faptul fundamental că modelul de știință constituie o particularitate a epocii. Modelul aristotelic al științei este pe măsura științelor vremii sale, în special a *Elementelor* lui Euclid, ale căror axiome se bucurau de evidența acordată principiilor. Criteriul evidenței nu a putut rezista asaltului timpului din pricina subiectivității la care era expus. În acest chip se explică transformarea actuală a concepției despre axiome și sistem axiomatic. Cu toată libertatea care s-a instaurat în acest domeniu, construcțiile axiomatice nu pot fi socotite arbitrare. Forma lor este determinată, mărturisit sau subînțeles, de scopurile urmărite, iar după aceea sistemul este supus unor verificări riguroase, atît sintactice (interne : necontradicția, independența), cît și semantice (externe : completitudinea, modelarea).

Încercarea prezentă de revitalizare a principiilor logice este efectuată sub semnul altei necesități, *de natură pragmatică*. Nutrim convingerea, exprimată mai sus, că *Logica Principiilor* este chiar logica intuitivă utilizată în mod curent, nu numai în viața cotidiană și în limbajul conversațional, ci și în cercurile oamenilor de știință. Așa cum se spune în *Logica de la Port-Royal* : „Toate acestea se fac în mod natural și cîteodată

---

[36] A. Dumitriu, *op. cit.*, cap. VI : *Necesitatea principiilor.*

[37] S. I. Vavilov, *Isaac Newton*, ed. a II-a, București, 1962, cap. X : *Fizica principiilor și fizica ipotezelor. Principiile* lui Newton.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU



mai bine de către acei care n-au învățat nici o regulă de logică decît de către acei care le-au învățat" [38]. Am considerat în consecință că principiile logice alcătuiesc un *sistem logic*, cel mai elementar sistem.

Voind să caracterizeze succint logica formală tradițională, Husserl o denumește „logica necontradicției" sau „logica consecinței", considerînd că cele două determinări sînt echivalente [39]. Se vede cum obiectul unei științe poate fi concentrat în principiul de bază care îl susține. Într-adevăr, necontradicția era preocuparea principală a gînditorilor elini, angajați în dispute fără sfîrșit, după cum deducția captivează astăzi atenția, în secolul marilor construcții deductive.

[38] *Logique de Port-Royal, ed. cit.*, p. 31.

[39] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle (Salle), 1929, Beilage III (p. 289—292).

# ASPECTE LOGICE ALE DIALECTICII — OPERAȚIONALISM — LOGICĂ FUZZY

DE

GABRIEL ANDREESCU

Nu cunosc dacă există un studiu care să urmărească cît de adînc sînt implicate teoriile filozofice cunoscute de problemele lor logico-conceptuale; este puțin probabil să greșesc totuși, afirmînd că, în cazul dialecticii ele se manifestă mai pregnant, mai explicit sau poate mai incitant decît în alte cazuri.

Ca orice discurs, dialectica este (și) o mișcare de concepte, o dezvoltare de raționamente de care trebuie să dea socoteală. Este de resortul logicianului de a se apleca asupra lor pentru a le sistematiza și semnifica; dar dacă în alte cazuri operațiile logicianului au un interes marginal pentru teorie, în cazul dialecticii, clarificarea logică rămîne indispensabilă. Teza considerată de Lenin ca pivotul dialecticii, unitatea și lupta contrariilor, are pe plan conceptual un statut logic care pare greu de împăcat cu filonul principal al logicii moderne.

Subiectul a fost ocolit [1], tratat reducționist [2] sau simplu declarativ [3]. Logicienii marxiști s-au îndreptat în ultimul timp spre identificarea logicii dialectice cu „logica intensională". Această poziție o are, de exemplu, Georg Klaus; la noi Gheorghe Enescu, Petre Botezatu. Dar identificarea cu logica intensională dizolvă ideea unei logici dialectice; logica intensională este în ultimă instanță logică a limbajului natural. Este dealtfel și poziția pe care o considerăm corectă; nu există o „logică dialectică", ci există un capitol al logicii în care se pot trata adecvat *aspectele logice ale dialecticii*.

[1] Logica modernă nu este în primul rînd o logică a limbajului matematic?

[2] Numeroase aspecte „de finețe" ale limbajului sînt interpretate în raport cu rezultatele standard ale logicii limbajelor formale.

[3] Trimiterea la o clasificare:

dialectică subiectivă

↙ ↘

logica formală logica dialectică

nu clarifică problemele. (Georg Klaus: *Logica modernă*, București, 1977).

## 1. ASPECTELE LOGICE ALE DIALECTICII ÎN LOGICA MATEMATICĂ

Logica matematică, ca și logica în genere, sînt guvernate de principiile clasice: legea identității, legea contradicției, legea terțiului exclus, în sistemele standard. În logica limbajelor formale, principiile formează un sistem coerent, cu întregul aparat logic introdus și se reevidențiază la nivelul metalogic [4].

[4] Axiomele utilizate presupun legea identității: în $p_1 \wedge (p_2 \rightarrow q_1) \rightarrow q_2$ unde indicele indică ordinea apariției $p_1 = p_2$, $q_1 = q_2$. Așa cum a arătat Anton Dumitriu (*Teoria logicii*, București, Edit. Academiei, 1972), construcția axiomelor calculului propozițional utilizează legea contradicției și a terțiului exclus.

Dialectica respinge principiile logice atît explicit, cît și implicit, în dezvoltarea discursului dialectic [5]. *Problematica logică a dialecticii este problematizarea tezelor fundamentale ale logicii* :

— este $p$ identic cu el însuși?

— este fals că $p$ și non-$p$, deci întotdeauna $p$ sau non-$p$?

Este logica matematică corectă sau este dialectica, care răspunde negativ? Întrebarea nu poate fi eliminată pentru că domeniile lor de aplicabilitate nu sînt pur și simplu disjuncte. Logica matematică studiază limbajele formale, dar asigură și restricțiile generale pentru limbajul natural. Raționamentele gîndirii discursive nu se pot valida fără trimiterea la un *modus ponens ideal*; există o sinonimie frapantă între mobilitatea abuzivă a raționamentului dialectic și teza logicii formale : oricare $q$, $(p \wedge \sim p) \rightarrow q$ [6].

Întrebarea de mai sus, așa cum este pusă, are dezavantajul de a sugera că există o contradicție între termeni și două soluții posibile. În realitate, contradicția ascunde un minus de analiză și lipsa unor nuanțări.

Să urmărim următoarele expresii :

*Elena are peste 60 de ani* și *Elena are sub 60 de ani* (1.1)

*Omul este bun* și *omul este rău.* (1.2)

$X \in M$ și $X \notin M$ (1.3)

Am convingerea că atît un logician cît și un dialectician vor cădea de acord că (1.1) este fals. (1.2) este un adevăr (?) prin excelență dialectic, dar, cu puțin efort, logicianul va accepta că (1.2) are sens și este, într-un anumit grad adevărat. În ceea ce privește (1.3), este probabil că va constitui șansa controversei.

Dar, dacă (1.1) (1.2) (1.3) nu sînt decît formele concrete ale unui aceluiași principiu general și dacă ele suportă totuși o altă evaluare, este rezonabil să ne îndreptăm atenția spre procesul de abstractizare în logică.

## 2. LOGICĂ FUZZY ȘI OPERAȚIONALISM

Pentru logicianul care se ocupă cu calculul propozițiilor, enunțul *Elena are peste 60 de ani*, intervine (doar) în calitatea lui de propoziție. Semnificația este, s-a specificat mereu, indiferentă, neconcludentă din punctul de vedere al calculului propozițional. Ceea ce este valabil pînă la un anumit punct : *semnificația* rămîne datul care impune existența a două valori de adevăr. Observația este verificată de ultimele evoluții ale logicii ; încercarea de a modela *vagul* (care se manifestă la nivel de semnificație, nu de formă) a determinat construcția unei logici cu o infinitate de valori de adevăr : *logica fuzzy* [7].

Logica fuzzy este în aceeași măsură extensională cît și calculul propozițional. Dar, așa cum identificarea unei structuri la nivelul propoziției permite obținerea unor sisteme logice mai bogate — logica predicatelor —, tot așa o analiză a „structurilor de adevăr" va permite obținerea de rezultate noi față de cele asigurate de logica *fuzzy*. Dezvoltarea pe care o indicăm este următoarea :

— Există un număr de propoziții al căror adevăr sau fals sînt evidente (cazul propozițiilor ostensive : *Acesta este un delfin*) sau care acceptă o verificare sigură (*Viteza melcului este de peste 80 km/h*). Din punctul de vedere al semnificației, ele sînt indubitabile, sînt, am putea spune, „atomi de semnificație". Le vom numi propoziții $T$-a tomare [8].

— Celelalte propoziții nu mai au acest caracter. $P$ : *X este tînăr* are mai multe grade de evidență și noi acceptăm să folosim propoziția în cazuri diverse, în urma evaluării unui număr de parametri (evaluare care poate lua o expresie propozițională : *X are vîrsta y, X este energic, X are echilibru psihic, X are idei moderne*, și așa mai departe).

Observația reprezintă o „desfacere", o operaționalizare a propoziției $P$. Pasul următor este să postulăm posibilitatea unei astfel de analize în cazul general :

Există o funcție (*funcția de operaționalizare*) care asociază unei propoziții de tip ($P$), un ansamblu de propoziții $T$-atomare :

$$O(\mathfrak{A}_i) = < p_{i1}, p_{i2} \ldots p_{in} > \qquad (2.1)$$

---

[5] „Principiul contradicției" conține în formula sa nu numai goala, simpla egalitate cu sine și nici numai *simplul altceva în general* al acesteia, ci conține chiar *inegalitatea absolută, contradicția în sine*. Însuși principiul identității conține însă... mișcarea de reflectare, identitatea ca dispariție a moduluide-a-fi-altceva" [G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 401).

[6] Conform Magdalenei Aebi, metoda dialectică a lui Hegel este o metodă de substituire a noțiunilor, metodă care este potrivită pentru a lega arbitrarul de arbitrar. Substituind în analiză noțiunile opuse contradictoriu cu noțiunile contrare, noțiunea inițială nu mai poate impune o direcție. În aparență, întregul univers poate fi dedus din orice dorim, în orice direcție arbitrară. (M. Aebi, *Pouvoir de l'Esprit sur le Réel*, Neuchâtel, 1948).

[7] Logica *fuzzy* a fost introdusă de Zadeh.

[8] $T$ de la *truth*.

Vom numi propoziţiile (2.1) propoziţii $T$-moleculare. O propoziţie $T$-moleculară este echivalentă cu o mulţime de propoziţii $T$-atomare[9], Valoarea de adevăr a unei propoziţii $T$-moleculare este funcţie de valoarea de adevăr a propoziţiilor $T$-atomare:

$$V(\mathfrak{A}_i) = V(V(p_i),\ V(p_{i2}) \ldots V(p_{in})) \quad (2.2)$$

Determinarea funcţiei $V : <V(p_{i1}) \ldots \ldots V(p_{in})> \rightarrow [0,1]$ nu este o problemă pur logică, dar există soluţii care se impun prin pregnanţa lor formală. De exemplu:

$$V(\mathfrak{A}_i) = \frac{\sum_{j=1}^{n} V(p_{ij})}{\sum_{j=1}^{n} V_{max}(p_{ij})} = \frac{m}{n} \quad (2.3)$$

unde $m$ = numărul propoziţiilor adevărate.

Valorile funcţiei (2.3) acoperă mulţimea numerelor raţionale în intervalul $[0,1]$.

„Desfacerea" unei propoziţii $T$-moleculare în propoziţii $T$-atomare poate să pună în evidenţă propoziţii esenţiale şi propoziţii cu valoare periferică[10]. O generalizare imediată a funcţiei (2.3) care să răspundă observaţiei este:

$$V(\mathfrak{A}_i) = \frac{\sum_{j=1}^{n} k_{ij}\ V(p_{ij})}{\sum_{j=1}^{n} V_{max}(p_{ij})} \quad (2.4)$$

unde $k_{ij} \geqslant 0$, $\sum_{j=1}^{n} k_{ij} = 1$ sînt coeficienţi de importanţă ai propoziţiilor $T$-atomare.

Introducînd conectorii prin definiţiile cunoscute în logica *fuzzy*:

$$V(\mathfrak{A}_i \wedge \mathfrak{A}_k = min\ (V(\mathfrak{A}_i),\ V(p_k)) \quad (2.5)$$

$$V(\mathfrak{A}_i \vee P_k) = max\ (V(\mathfrak{A}_i),\ V(\mathfrak{A}_k)) \quad (2.6)$$

obţinem un sistem logic în care:

— se introduc două tipuri de expresii: $T$-atomare şi $T$-moleculare;

— expresiile $T$-moleculare sînt operaţionalizabile[11], prin intermediul expresiilor $T$-atomare;

— valorile de adevăr ale expresiilor au la bază dihotomia adevăr-fals postulată pentru propoziţiile $T$-atomare.

Determinarea valorilor de adevăr pentru propoziţiile $T$-atomare şi $T$-moleculare nu este o problemă propriu-zis logică. Dar dacă asociem construcţiei de mai sus mecanismul de determinare al valorilor de adevăr, obţinem un sistem adaptat analizei, inclusiv a unor aspecte intensionale.

## 3. SEMNIFICAŢIE ŞI DIALECTICĂ

Să revenim la enunţurile luate ca exemplu în paragraful 2. Enunţul: *Elena are peste 60 de ani şi Elena are sub 60 de ani*, este o conjuncţie de două propoziţii $T$-atomare ($p_1 \wedge q_1$: este deci un enunţ atomar) şi:

$$q_1 = \sim p_1$$

Dacă $p_1$ este adevărată, atunci $q_1$ este falsă şi invers:

$$V(p_1) = 1 - V(q_1);\quad V(p_1) \in <0,\ 1>$$

De unde:

$$V(p_1 \wedge q_1) = min\ (V(p_1),\ V(q_1)) = 0$$

Utilizînd un limbaj metaforic, contradicţiile ale căror constituenţi sînt $T$-atomari sînt *false pe deplin*. Confirmarea contradicţiilor şi raţionarea pe o astfel de bază trebuie eliminată fără excepţie; limbajele formale clasice, care se sprijină pe principiul contradicţiei, oferă cadrul adecvat operaţiilor logice. Enunţul: *Omul este bun şi omul este rău* este, din punctul nostru de vedere, mai interesant. $p_2$, $q_2$ sînt propoziţii $T$-moleculare. Operaţionalizarea propoziţiilor $p_2$, $q_2$ este posibilă pe baza unor modele sociale, etico-morale, psihologice, evaluarea presupune mijloace de analiză a comportamentului sau de alt gen. Să presupunem că operaţionalizarea a fost realizată:

$$O(p_2) = <p_{21},\ p_{22} \ldots p_{2n}>$$

şi fie:

$$V(p_2) = \frac{\sum_{j=1}^{n} V(p_{2j})}{\sum_{j=1}^{n} V_{max}(p_{2j})}$$

---

[9], Evident, nu o echivalenţă în sensul logicii propoziţionale: este o „echivalenţă intensională".

[10], Luarea în considerare a acestui caz a fost sugerată de Sorin Vieru.

[11], Operaţionalizarea poate fi totuşi considerată prea strictă. Este suficientă o „echivalare" mulţumitoare a semnificaţiei.

Deoarece $q_2 = \sim p_2$

$$O(q_2) = < q_{21}, q_{22} \dots q_{2n} > =$$

$$= < \sim p_{21}, \sim p_{22} \dots \sim p_{2n} >$$

$$V(q_2) = \frac{\sum_{j=1}^{n} V(q_{2j})}{\sum_{j=1}^{n} V_{max}(q_{2j})} = \frac{\sum_{j=1}^{n} (1 - V(p_{2j})}{\sum_{j=1}^{n} V_{max}(q_{2j})} =$$

$$= 1 - V(p_2)$$

Valoarea de adevăr a enunțului este:

$$V(p_2 \wedge q_2) = V(p_2 \wedge \sim p_2) = min\,(V(p_2), V(\sim p_2)) \leqslant 1/2$$

$p_2 \wedge \sim p$ aparține deci zonei falsului, cu specificația că *falsul*, în cazul enunțurilor $T$-moleculare este *gradat*. Să asertăm (1.2) motivînd valorile sale dialectice, pare la prima vedere incorect. Să observăm totuși că (1.2) poate primi și o altă interpretare: *Omul este bun și omul este rău* ≡ *Omul nu este complet bun și omul nu este complet rău*, sau încă: *Omul este bun și omul este rău* nu este complet fals. (2.1) Simbolic:

$$V(p_2) \neq 1 \wedge V(\sim p_2) \neq 0$$

Spre deosebire de (1.2), (2.1) poate fi (și filozofic vorbind este) adevărat. Este remarcabil faptul că, deși $p$, $q_2$ sînt propoziții $T$-moleculare și deci (2.1) impune o operaționalizare, valoarea de adevăr este *0* sau *1*.

Dacă (1.2) $\rightarrow r$ pentru oricare $r$, $V(r) > 1/2$, (2.1) nu mai posedă aceeași maleabilitate implicațională.

Analiza enunțurilor tip (1.2) și tip (2.1) a arătat că:

$$X \in M \wedge x \notin M$$

are o interpretare „pozitivistă", în care se evaluează direct valoarea de adevăr în forma (1.2) și o *reinterpretare dialectică* în care (1.2) se echivalează cu (2.1):

$$V(x \in M) \neq 1 \wedge V(x \notin M) \neq 0 \quad (2.2)$$

Pentru termenii $x$, $M$ $T$-atomari[12], (1.3) este întotdeauna fals.

Pentru termenii complecși, (1.3 ≡ 2.1) poate fi adevărat. Enunțurile tip (2.2) sînt, considerăm, forma explorabilă, valabilă, prin care trebuie înțelese enunțurile dialectice. Dar (2.2) presupune procesul de operaționalizare pentru a li se confirma adevărul.

*În lipsa operaționalizării, enunțurile dialectice au o valoare strict euristică și ca orice dat euristic nu au valoarea unei demonstrații, ci declanșează căutarea unei demonstrații.*

Să observăm în final că rezultatele analizei noastre sînt valabile în ideea în care, într-un caz ca (1.2): *Omul este bun și omul este rău*, una din propoziții este negația celeilalte sau, ceea ce este echivalent, *bun și rău* sînt derivați reciproc printr-o operație simplă de complementaritate. Complexitatea termenilor, *care este esențială* în valorizarea dialectică a enunțului (1.2), este solidară cu acest raport simplu, logic important, dar epistemologic slab, între termeni. Ceea ce nu este cazul, în general, pentru construcțiile dialectice în care raportul este mai complex.

[12] Generalizarea pentru *termeni* a $T$-atomicității și a $T$-molecularității este imediată.

# INDUCȚIA PROBABILISTĂ: O POSIBILĂ METODOLOGIE DIAGNOSTICĂ ÎN PSIHOPATOLOGIE

DE

TIBERIU MIRCEA

În construcția diagnosticului, psihiatrul utilizează o logică de tip polivalent, care implică complexitatea funcțiilor epistemice ale deducției (explicația, sistematizarea, transformarea conceptuală), a rolului ei în trecerea de la universal la particular, a dezvoltării ipotezelor și a confruntării acestora cu fenomenologia clinică. Astfel stînd lucrurile, cîmpul de desfășurare al raționamentului diagnostic este relația logică între două enunțuri constituite din modelul psihopatologic admis (nosologia psihopatologică clasică) și fenomeno-

logia clinică particulară expusă de pacient, diagnosticul stabilit reprezentînd, de fapt, gradul de confirmare între acestea.

Nosologic, considerînd grupele mari psihopatologice ca domeniu de extindere a unei mulțimi, vom constata că acestea sînt alcătuite din sisteme de submulțimi ce corespund domeniului mai sus amintit. Un domeniu posibil de discutat ar fi abordarea psihopatologiei din perspectiva mulțimilor vagi, nu atît în redefinirea cadrelor tipice, considerate clasice, cît în ridicarea unei problematici legate de încadrarea simptomelor de graniță într-un tablou psihopatologic bine determinat. Lucrarea de față nu va încerca, desigur, să rezolve problema, ci dorește doar să se instituie ca un început de discuție pe această temă.

Teoria mulțimilor vagi (*fuzzy set*), elaborată de L. A. Zadeh (1965), se ocupă de măsurarea cantitativă a vagului, ca și de aplicațiile pe care le au conceptele *fuzzy* în diferite domenii ale matematicilor aplicate: teoria automatelor, lingvistică, teoria deciziilor și sistemelor, informatică etc. Vom preciza dintru început că semnificațiile diferitelor categorii folosite în text nu se suprapun cu identitate celor matematice; nu urmărim în lucrare o matematizare a unui domeniu din psihiatrie, dorim să facem doar o analogie posibilă.

Astfel, grupele „micii psihiatrii", a psihozelor și a stărilor defective vor avea două dimensiuni notate cu *0* și *1* ce vor institui în interiorul lor domeniul extinderii fiecărui grup amintit, considerat ca o mulțime ale cărei elemente sînt constituite din sindromele considerate ca aparținînd fiecărui grup.

În cadrul „micii psihiatrii" putem considera domeniul de extindere între normalitate și psihoze, sindroamele cele mai apropiate de normal, avînd tendința limită spre *0*, iar cele mai apropiate de psihoze, tendința limită spre *1*.

În grupul psihozelor endogene, domeniul de extindere îl putem considera ca fiind cuprins între schizofrenia de nucleu (cu submulțimea sindroamelor clasice) — ca tendință limită spre *1* — și simptomatologia psihozelor endogene atipice, greu încadrabile clasic, ca tendință limită spre *0*. În mod analog, se poate construi domeniul de extindere și al stărilor defective. Prin „tendință limită" înțelegem grupul de simptome care, prin caracterul lor nespecific, fac tranziția între două sisteme psihopatologice, apartenența lor față de un anumit sistem imediat fiind greu formulabilă.

De remarcat faptul că în interiorul fiecărui domeniu de extindere există sisteme de submulțimi echivalente cu subgrupele nosologice existente.

De exemplu, grupa micii psihiatrii are ca sisteme de submulțimi: personalitățile particulare, personalitățile psihopatice, reacțiile psihopatologice (acute, subacute, prelungite) și grupul nevrozelor.

Sistemele submulțimilor nu sînt concepute ca niște colecții amorfe de simptome și sindroame, ci există o gradulitate care plasează tabloul circumscris psihopatologic între cele două dimensiuni (*0* și *1*).

Fiecare sistem al submulțimilor posedă simptome sau sindroame specifice care corespund în exclusivitate acestuia, mulțimea lor alcătuind tablouri clinice bine definite (etiologic, simptomatologic și evolutiv), precum și o serie de simptome sau sindroame care pot fi întîlnite într-o mare parte din tablourile psihopatologice, fie ca sindroame de bază, fie corolare, impurificînd prin prezența lor acuratețea tabloului clinic.

De cele mai multe ori acestea apar circumstanțial, de ordin secund, dar investitura metaforică pe care o impune limbajul pacientului, le situează în prim-plan.

Această alunecare semantică constituie un domeniu posibil de aplicare a teoriei mulțimilor vagi, ea reprezentînd poate și o explicare parțială a regăsirii unor sindroame în grupări psihopatologice „străine", sindroame care pot fi expresia alterării alienante a persoanei umane, specifice oricărui proces psihopatologic; „sindroamele corolare" s-ar institui astfel ca un barometru ce indică prezența comunicantă a bolnavului în lume, fiind și un mijloc de comunicare al acestuia cu lumea. Sindroamele corolare apar ca funcții ale sistemelor de submulțimi, avînd proprietatea de a glisa paralel cu adîncirea procesului alienant.

Intuitiv, putem deosebi două planuri imaginare ale unui tablou psihopatologic în care mulțimile vagi au aplicabilitate — planul simptomatologic concret, corelat cu alunecarea semantică a limbajului (sindromul rău comunicat) — și planul derapajului existențial, generator de așa-zisele „sindroame corolare".

Nuanțele exprimării unui sindrom pot lua $n$ valori posibile discrete, între sindromul ca fenomen, pseudosindrom și neosindroame cu prag de informație $x$ pentru medic.

Funcția de apartenență sau nonapartenență a unui sindrom, precum și spațiul său topologic, nu va mai putea fi tratat după principiul terțiului exclus, operație care epuizează toate posibilitățile variabilelor de a lua valorile *0* și *1*, căci o testare a tuturor posibilităților existente ar fi imposibilă.

Putem afirma că în drumul de construcție a diagnosticului psihiatric, medicul utilizează o logică de tip trivalent, în care drumul de la apartenența (*1*) la nonapartenența (*0*) unui simptom la o clasificare artificială, are și o a treia valoare, *posibilul* (*L/2*), ce poate glisa între *0* și *1* cu o infinitate de valori informaționale pentru medic, înlocuind astfel caracterul discret al logicii trivalente, cu unul de natură continuă (*fuzzy*). Ca măsură a posibilității,

medicul va trebui să introducă în sistemul său logic modele probabilistice ce-i vor dezvălui legile statistice ale fenomenului simptom inferat şi îi va permite inserarea cea mai adecvată în fenomenologia realului psihopatologic.

Medicul psihiatru, în continuă comunicare cu pacientul, confruntat cu abisala problematică a alienării, a simţit intuitiv nevoia corelaţiei informaţionale şi a validării impresiei clinice, relaţia de intercomunicare cu pacientul desfăşurîndu-se după un model didactic. Informaţia diadică se completează printr-o informaţie „exterioară": familială sau socială. Intrat în posesia acestui triunghi informaţional, medicul poate privi lucid şi obiectiv marca alienării. Cum aceste date nu sînt întotdeauna accesibile şi complete, clinicianul a recurs la un model dialogal simplificat, echivalent şi paralel relaţiei *EU—TU*, bateria de teste psihologice : chestionarele, tehnici proiective, teste obiective, teste situaţionale, un alt palier al dialogului iniţiat odată cu examenul clinic.

Mă voi opri asupra testului *Rorschach*, test proiectiv, ce are ca scop constituirea unui profil psihologic final prin interpretarea de către medic a informaţiei obţinute de la subiect. Prin imaginile abstracte şi enigmatice, testul propune o temă care se transformă total, în şi prin universul subiectului examinat, tema redată prin intermediul limbajului, instrumentar simbolic al cunoaşterii, limbaj ce introduce subiectul logic în coduri anterior instituite.

Pacientul nu execută testul mecanic şi individual, ci ambianţa intercomunicării este actuală şi imediată în momentul desfăşurării examenului testologic. Examinatorul participă nemijlocit la examenul psihologic sintetizînd şi construind algoritmul structurii psihologice care se dezvăluie şi se dezvoltă dinamic. Testul este mobilul care incită subiectul şi-l determină să se exprime, trăirile lui particulare fiind imediat filtrate şi decantate în concepte şi structuri sistematice de către examinator. Care sînt calităţile testului care fac posibilă plasarea acestuia în dialogul comunicat? Intuiţia genială a lui Rorschach a fost aceea de a alcătui un sistem care face maximă nedeterminarea, prin repartiţia de un anumit tip a engramelor în planşe, folosind aleator principiul informaţiei maxime, ce face coxiunea dintre probabilitate şi informaţie, „cel mai obiectiv criteriu subiectiv de introducere a probabilităţii" (S. Guiaşu). Nedeterminarea engramelor testului este corespondentă densităţii de informaţie, datorită creşterii posibilităţilor echiprobabile de a crea informaţie pe „unitatea engramă".

Privit din punctul de vedere al aspectului matematic şi al teoriei sistemelor, testul Rorschach, considerat ca un sistem cu repartiţie engramică aleatoare, constituie o mulţime engramică *fuzzy* — adică o mulţime engramică vagă, imprecisă, difuză, distinctă de „mulţimea aleatoare, a cărei marcă este nesiguranţa în ceea ce priveşte apartenenţa sau neapartenenţa unui obiect la o clasă, faţă de mulţimea *fuzzy* caracterizată prin „grade de apartenenţă" intermediare între apartenenţă şi neapartenenţă" ((C. V. Negoiţă, *Mulţimi vagi şi aplicaţiile lor*). Plasarea testului Rorschach în domeniul mulţimilor *fuzzy*, ce încearcă apropierea dintre formularea şi interpretarea matematică şi gradul de imprecizie al subiectivismului în cunoaşterea umană, constituie o posibilă bază conceptuală pentru deschiderea unor studii asupra proceselor de decizie în condiţii vagi sau a unor aspecte de logică şi semantică *fuzzy*, subiect ce va constitui conţinutul unei viitoare lucrări. Prin mulţimea engramică *fuzzy* conţinută, testul constituie din punct de vedere logico-matematic un sistem inconştient (prin variabilele *fuzzy* valide conţinute), corespunzînd legii antinomiei consistenţei sistematice în care consistenţa sistemului îi limitează completitudinea, lege care validează deschiderea informaţională a testului.

Testul asigură subiectului condiţia de libertate şi opţiune paralele cu aceea a creativităţii, obligîndu-l în acelaşi timp la efectuarea operaţiilor logico-semantice ce intervin în actul formulării, căutării soluţiilor şi în procesul comunicării : nominalizarea, abstractizarea.

Medicul psihiatru obiectivează datele furnizate de subiect prin operaţiuni metalogice (după „harta logicii" a lui N. Rescher) ce se referă la procesele de : sintactică logică (actul de a indica o semnificaţie), pînă la pragmatica logică (prin care caută să dezvăluie atitudinea subiectului faţă de semnele pe care le foloseşte (L. Apostel, *Sintaxe, semantique et pragmatique*, 1967). Situaţia test-obiect invariabil angajează persoana umană structurată, într-un dialog cu sine, psihismul trăind această lume a necunoscutului posibil în raportarea sa la lume. Testul devine astfel un substituent al realităţii, un domeniu interontic prin operaţiunea de trecere de la structurile informative de suprafaţă, încărcate redondant, spre cele de profunzime. Operaţiunea de înţelegere este condiţia primă în apercepţia testului, întrucît a înţelege înseamnă a participa la limbajul celorlalţi, a activa ca intermediar, a fi în comunicare.

Medicul psihiatru intervine în stabilirea unui profil psihologic sau punerea unui diagnostic printr-un sistem care eliberează fenomenele apercepţiei de cota lor de subiectivitate, garantîndu-le sau nu înscrierea în sistemele cunoaşterii. El operează o cunoaştere discursivă realizată în cadrul unor procese comunicative determinate, de model triadic la care participă : pacientul—testul—medicul

Nu cred că este exagerat a înainta ca formulă operațională a psihiatrului metalogica, cu formele sale sintaxa, semantica și pragmatica logică, prin folosirea testului Rorschach ca instrument de cunoaștere al comunicării subiecților examinați.

Utilizînd o logică de tip polivalent (în speță de tip probabilist), psihiatrul operează pe o scală continuă a valorilor de adevăr, obiectivizînd realitatea clinică cea mai adecvată.

Trăsătura comună a fenomenologiei clinice psihopatologice o constituie abaterea de la idealul de evidență totală, domeniul probabilistic instituindu-se, în fapt, ca măsura diferenței între simptomul ca expresie a suferinței psihice, exprimarea acestuia și gradul de înțelegere a medicului. Interferența probabilistă intervine tocmai în analizarea cuantumului *real probabil a unui simptom*, a semnificației oricărei informații pe care o avem despre acesta, ca și a estimării probabilității pe care psihiatrul o consideră semnificativă. O problemă care se ridică este aceea a cuantificării acelei părți din volumul informațional ce trebuie acceptată ca evidență, ce se realizează prin stabilirea „gradului confirmării" — în opțiune semantică a logicii inductive propuse de R. Carnap.

Diagnosticul se instituie ca o confirmare probabilistă a evidenței fenomenelor logice particulare, cu cadrul nosologic confirmat static. De regulă psihiatrul este pus în situația de a cunoaște și de a acționa în condiții în care valoarea reală a simptomatologiei este parțial cunoscută, valoarea probabilistă jucînd un rol important atît în cunoaștere, cît și în activitatea practică.

# EXPLICAȚIA ÎN CONTEXTE INDIVIDUALE (PSIHOLOGICE)

DE

TEODOR DIMA

Prin *context* sau *univers al discursului* înțelegem o mulțime de cuvinte, organizată în propoziții și fraze, care conține cuvîntul sau expresia de clarificat. În gîndirea obișnuită, contextul este nedefinit, în continuă mișcare și acceptat în mod tacit. El se constituie mai ales în timpul conversațiilor, unde fiecare întorsătură de frază poate opera trecerea de la un context la altul și unde exprimarea este deseori *eliptică*. Contextul individual este *psihologic*, fiind legat de anumite interpretări subiective, tendințe, sentimente etc. În cercetările științifice, există reguli pentru determinarea obiectivă a contextului, fiind excluse echivocurile și imprecizia. În vorbirea curentă și în convorbirile obișnuite dintre membrii echipelor de cercetare și ai comuniunilor științifice, deși explicațiile abundă, ele sînt, în marea lor majoritate, *nesistematice* și *variate*. Trăsătura lor comună o constituie *subiectivitatea*, căci, în contexte psihologice, dominante sînt interesele, pasiunile și intențiile, trăsăturile de caracter și temperamentale, iar rațiunile care explică fenomenele sînt individuale. Totuși, explicațiile din aceste contexte *sînt grăitoare pentru a înțelege* dezvoltarea graduală spre limbajul științei. Studiul explicațiilor individuale interesează, deoarece procură un surplus de informație despre ceea ce nu este știința și deoarece ele se întîlnesc și în practica științifică.

În cunoașterea științifică reală, în care nu se face abstracție de subiectul epistemic, elementele științifice și prestiințifice sînt de regulă amestecate, deoarece mulți termeni științifici presupun cunoștințe asupra structurii spațio-temporale a lumii, obținute în experiența zilnică. Imaginea pe care oamenii și-au format-o asupra lumii a devenit demnă de încredere, mai ales în urma realizărilor practice obținute pe baza ei.

Printre filozofii științei s-au formulat păreri diverse cu privire la relația dintre cunoașterea comună și imaginile științifice asupra lumii. Eddington, de exemplu, accentua asupra discrepanțelor dintre cele două modalități, iar Bohr insista asupra faptului că noțiunile fizicii teoretice le continuă pe cele ale simțului comun. Așa cum arată Abner Shimony[1], clarificarea acestor aspecte este dificilă, deoarece ea cere o caracterizare explicită a conținutului reprezentărilor din experiența coti

[1] Abner Shimony, *Scientific Inference*, în R. G. Colodny (ed.), *The Nature and Function of Scientific Theories*, University of Pittsburgh Press, 1970, p. 166.

diană și compararea cu cunoașterea științifică relevantă.

Constatarea unor cazuri concrete de explicații individuale (preștiințifice) este revelatoare pentru a înțelege apoi structura logică ideală a explicațiilor științifice și modul în care explicațiile pe care le dau oamenii de știință, în activitatea lor propriu-zisă de constituire a științei, se abat, într-o oarecare măsură, de la cele riguroase și „ideale". Pe de o parte, explicațiile ideale, „aranjate" mai ales la nivel epistemologic, sînt desigur o continuare a explicațiilor realizate la nivelul cunoașterii comune, iar pe de altă parte, odată elaborate, ele se mulează faptelor, pierzîndu-și precizia, completitudinea și desăvîrșirea, dar devenind eficace. Existența nu se supune științei sub toate aspectele (tindem să explicăm *orice* fapt, dar nu putem explica *toate* faptele), iar procedeele logice, în momentul întrebuințării lor, își pierd starea lor ideală.

Cu cîteva tipuri de explicații preștiințifice ne-am ocupat în cartea noastră *Între prudență și eroare* (Iași, Edit. Junimea, 1978, p. 174—193), dar, cum spuneam, sînt revelatoare și *explicațiile din contexte individuale* (*psihologice*). Acestea sînt răspunsuri la întrebările *de ce* care au forma *De ce* q?, unde *q* reprezintă ceea ce este de explicat. Expresia detaliată a unei întrebări — *de ce* este aceasta : *Care este* p *astfel încît* q *deoarece* p? sau *Care este* p, *astfel încît* p *să impună* q?" ; formalizat :

$$(?\ p)\,(p \vdash q).$$

În această formulă, *q* este enunțul care generează explicația și exprimă obiectul explicației ; de aceea, a fost numit *explanandum*. În contexte neștiințifice, el exprimă un fapt, un eveniment, o proprietate, un diagnostic, o interpretare a evenimentelor, un cuvînt sau o expresie etc. În același timp, *p* este *rațiunea* sau temeiul sau ceea ce îl explică pe *q* ; de aceea, el este numit *explanans* și de obicei nu este un singur enunț. De exemplu, un răspuns la întrebarea *De ce X a rupt acest proiect*? ar putea fi *X a rupt acest proiect deoarece el era greșit*. *Explanandum* sau problema care generează explicația este *X a rupt acest proiect*. Dar propoziția *Acest proiect era greșit*, dată drept temei sau rațiune, nu impune de la sine *explanandum*-ul și de aceea ea nu formează întregul *explanans*. Pentru ca explicația să fie satisfăcătoare, se cere un surplus de informație, pe care îl poate oferi *generalizarea* că *X rupe toate proiectele greșite*. În felul acesta vom admite că *p* (*explanans*-ul) este format din cel puțin două feluri de propoziții : o *generalizare* (*G*) și un *enunț singular* asupra circumstanțelor antecedente (*C*). Un răspuns complet la întrebarea *De ce X a rupt acest proiect*? va fi o explicație satisfăcătoare cu următoarea structură :

$$\left.\begin{array}{ll} X \text{ rupe toate proiectele greșite} & (G) \\ \text{Acest proiect era greșit} & (C) \end{array}\right\} \text{explanans}$$

$$*^{*}_{*}\ X \text{ a rupt acest proiect} \quad (E)\ \text{explanandum}$$

În general vorbind, *explanans*-ul conține un număr de generalizări și un număr de date, iar *explanandum*-ul trebuie să fie o *consecință logică* a lor. Pe scurt, $\{G, C\} \vdash E$ : *G și C, prin urmare E*, sau $\{G, C\}$ *este un explanans pentru E*.

Situația este puțin diferită cînd locul generalizărilor este luat de *precepte* sau *reguli* (*R*) [2]. În exemplul nostru, *explanans*-ul va invoca norma : *Toate proiectele greșite trebuie* (*sau ar trebui*) *rupte*. Pînă la obținerea lui *E* : *X a rupt acest proiect*, se fac doi pași argumentativi :

(*1*) *Toate proiectele greșite trebuie rupte* (*R*)

*Acest proiect era greșit* (*C*)

$*^{*}_{*}$ *Acest proiect a fost rupt* ($E_1$)

Al doilea pas trebuie să cuprindă o *generalizare* care să justifice acțiunea lui *X* : *Ceea ce este de făcut, face X*. Această nouă premisă se unește cu $E_1$ (*explanandum* de mediere) și conduce la :

(*2*) *Ceea ce este de făcut face X* (*G*)

*Acest proiect a fost rupt* ($E_1$)

$*^{*}_{*}$ *X a rupt acest proiect* (*E*)

Acum, lanțul explicativ este mai complex, dar tot deductiv : $\{R, C\} \vdash E_1$ și $\{G, E_1\} \vdash E$.

Cea mai importantă condiție pe care trebuie să o îndeplinească *explanans*-ul este *relevanța*, dar, în contexte individuale, generalizările și datele antecedente se impun, de multe ori, datorită unor împrejurări întîmplătoare sau dependente de capacitatea subiectului cunoscător de a le selecta pe cele explicative.

Spuneam că trăsătura comună a explicațiilor realizate în contexte individuale este *subiectivitatea*, determinată de prezența celui care explică sau realizează acțiunea împreună cu structura sa psihică, cu intențiile sale și cu bagajul său de cunoștințe. În plus, explicațiile din contexte individuale sînt caracterizate și de *conținutul* lor ; ele se referă la evenimente din viața cotidiană, generalizările invocate în *explanans* nu sînt legi, iar regulile vizează în special comportamentul individual.

---

[2] Vezi M. Bunge, *Scientific Research*, vol. 2, *The Search for Truth*, p. 4—5.

În ceea ce privește *structura* lor *logică*, ea este, cum am văzut, asemănătoare cu a explicațiilor din contexte preștiințifice și științifice, deoarece gîndirea umană, indiferent la ce nivele s-ar desfășura, este *structural* aceeași. Numai că această structură logică nu este urmată în *completitudinea*, *precizia* și *desăvîrșirea* ei. Aici se constată cele mai multe abateri și astfel *justificarea* celor mai multe explicații neștiințifice este greu de realizat, mai ales că *limbajul natural* utilizat este ambiguu, metaforic și polisemantic.

*Explicațiile individuale* au fost consemnate prin cîteva exemple demne de reprodus, deoarece ele formează o *familie de concepte* în cadrul căreia pot fi stabilite asemănări între elementele componente, fără a se găsi o trăsătură comună fundamentală [3]:

*a*) *Explicația unui cuvînt* este des întîlnită în viața de toate zilele, în procesul instructiv-educativ și în unele dicționare elementare. Să presupunem că un străin intră într-un restaurant și găsește pe lista de bucate cuvîntul ,,sarmale". La întrebarea sa, ospătarul îi dă explicația că este o mîncare tradițională românească făcută din carne tocată amestecată cu orez, verdețuri, condimente, învelită și fiartă în foi de varză sau de viță. Acest fel de explicație este desigur aproximativ, neavînd o structură logică completă, dar ea este suficientă pentru ca un cuvînt să fie înțeles. În contexte științifice, explicația unui termen ia forma unei *definiții*. La nivel logic și metateoretic, definițiile beneficiază de alte criterii de apreciere și analiză, de aceea, definiția nu este un tip de explicație;

*b*) *Explicația unui text prin interpretarea sa* este, de asemenea, des întîlnită în discuțiile obișnuite și în procesul de învățămînt. Să presupunem că un elev nu înțelege un text din *Critica rațiunii pure* a lui Kant și cere *explicații* profesorului de filozofie. Explicația constă în *clarificarea sensului* printr-o interpretare a textului care se bazează pe anumite *constatări* și *presupuneri*, uneori destul de problematice asupra a ceea ce a vrut să exprime autorul. În contexte științifice și filozofice, *interpretările sensurilor* beneficiază de reguli și prescripții sintactice și semantice care înlătură relativitatea interpretărilor cotidiene;

*c*) Din fericire, în contexte individuale se pot face *reinterpretări corectoare* prin care sînt înlăturate neînțelegerile sau înțelegerile greșite, unele echivocuri și presupuneri eronate. Explicația se realizează printr-o *altă interpretare*. În știință, unde este prezent un ascuțit spirit critic și justificativ, reinterpretările corectoare asupra faptelor și enunțurilor sînt o permanență binefăcătoare. Aici, pot fi incluse și *explicațiile pentru înlăturarea unor cunoștințe eronate* dovedite prin discrepanța care apare între ceea ce știe cineva și ceea ce vede sau i se spune. Dacă cineva știa că în comunele și satele din Bucovina se poartă costume naționale și constată că nu este așa, primește explicația că astăzi se obișnuiește portul național numai în zilele de sărbătoare. Astfel de explicații sînt deseori utilizate în procesul de învățămînt pentru corectarea unor cunoștințe eronate, rod al educației, al prejudecăților și superstițiilor;

*d*) *Explicația ca justificare morală* are loc cînd cerem cuiva să explice o acțiune cu care nu sîntem de acord: ,,explică-mi de ce ai făcut aceasta?". În familie, în școală, în instanțele judecătorești, în colectivele de muncă etc., explicațiile justificative, pe baza unor norme morale, au mai ales rol educativ, pe lîngă cel cognitiv;

*e*) *Explicația a ,,cum a fost posibil?"* se realizează de cîte ori cerem cuiva să *relateze modul* în care a reușit să facă ceva care părea de nerealizat. Destăinuirile marilor creatori, ale conducătorilor, ale performerilor etc. sînt astfel de explicații care, în forma lor *maximală*, se pot constitui în *autobiografii*.

Exemplele se pot multiplica indefinit, formînd, cum spuneam, *familii de concepte*, în care explicațiile sînt provocate de mirare, de surprindere și ,,consternare". Dar nu numărul exemplelor de explicație din contexte individuale (să le spunem *explicații obișnuite*, conform termenului generic utilizat de M. Bunge [4]) este important și nici motivele care le provoacă, ci interesantă ar fi o *fundamentare epistemologică* a lor.

Această cerință a stîrnit interesante discuții care au dezvăluit, și de această dată, importanța *poziției filozofice* adoptate. *Adepții analizei limbajelor neformale* au pornit discuția cu formularea exclusivistă că ,,a explica în mod real" înseamnă ,,a realiza explicații obișnuite" [5], cu ajutorul cărora faptele individuale pot fi ,,înțelese" fără a se face apel

[3] Pentru amănunte vezi, în special, J. Passmore, *Explanation in Everyday Life, in Science, and in History*, în *History and Theory*, vol. 2, 1962, p. 105—123; W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, vol. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Springer-Verlag Berlin—Heidelberg—New York, 1969, p. 72—75.

[4] M. Bunge, *op. cit.*, p. 10.

[5] W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, London 1957, p. 79; M. Scriven, *Truisms as the Ground, for Historical Explanations*, în P. Gardine (ed.), *Theories of History*, New York, 1959, p. 449.

la legi sau generalizări. Considerînd că *limbajul are numai funcție de comunicare*, nu și de prezentare corespunzătoare a lumii, s-a ajuns la *sensul psihologic* al înțelegerii: un profesor explică elevilor săi înmulțirea fracțiilor, un critic de artă explică de ce un tablou este mai frumos decît altul, un genetician explică apariția ,,bolilor cromozomiale" etc. Fiecare are modalitățile sale de a explica și succesul lor depinde de felul în care interlocutorul înțelege ceea ce i se explică.

Adepții acestei funcții dialogale a limbajului, recunoscînd că ,,a explica" în contexte individuale are sens psihologic, reduc psihologicul fie la ,,ceea ce se desfășoară la nivel mintal", fie la ,,ceea ce este subiectiv și variază de la individ la individ". Se dă mai degrabă un *sens behavioristic*, propunîndu-se *teste* pentru a se stabili dacă explicația a fost înțeleasă.

Pe această cale de fundamentare a explicațiilor obișnuite apare pericolul unei excesive relativizări subiectiviste. Dacă explicațiile nu depind de modul în care este alcătuită lumea, ci numai de structura noastră intelectuală, de cunoștințele noastre și de modul cum le mînuim, ele rămîn la discreția interlocutorilor și *justificarea* lor prin referire la existența obiectivă devine imposibilă. Desigur, în contexte individuale (psihologice), explicațiile sînt preponderent subiective, ele depind de nivelul cultural și științific al interlocutorilor, dar limbajul utilizat își îndeplinește *concomitent* două funcții principale, socială și cognitivă; prin intermediul său *se transmit cunoștințe despre lume* (oamenii *se înțeleg* între ei și totodată *cunosc* realitatea exterioară și interioară lor). Astfel, *limbajul poartă subiectivul și obiectivul* în proporții care diferă după contextele în care este utilizat.

În contexte individuale, doza de subiectivitate este mare, dar ea nu exclude atributul obiectivității. În plus, ar fi circular să se fundamenteze explicațiile individuale pe elemente subiective și comportamentale. De aceea, considerăm că se pot aduce precizări importante asupra *specificului explicațiilor obișnuite* dacă ele ar fi fundate cu ajutorul unei teorii a cunoașterii bazată pe *convingere* și *încredere rațională*, pentru care s-au elaborat, în ultimul timp, structuri logice convenabile.

Am văzut că, în contexte individuale, ,,o explicație oferă un răspuns autentic la o întrebare", cînd cel căruia i se explică nu știe răspunsul și respinge orice răspuns care ar veni în contradicție cu ceva ce știe sau crede că știe. Unei astfel de persoane îi lipsește *înțelegerea* pe care i-o suplinește explicația [6]. Să presupunem că profesorul explică elevilor săi ,,de ce liliecii nu se lovesc de obstacole cînd zboară". Pentru ca acest act explicativ să aibă loc, sînt necesare două condiții: *elevii să nu fi știut* de ce liliecii nu se lovesc de obstacole și *ceea ce profesorul comunică elevilor să le procure informația necesară pentru a înțelege*.

În general vorbind, există *condiții necesare* ale unei explicații individuale, adică acele condiții față de care actul explicativ nu ar avea loc. Pentru a le putea formula cu mai multă claritate, să considerăm că, în contexte individuale, așa cum a propus Sylvain Bromberger [7], o explicație este un ansamblu de propoziții de forma $AEBW$ — unde $A$ și $B$ sînt expresii care se referă la persoane, $E$ reprezintă verbul *a explica*, iar $W$ reprezintă întrebarea. Desfășurat: *A explică lui B de ce W*. Cu aceste notații literale, *condițiile necesare* ar putea fi redate astfel:

($N_1$) $B$ nu știe de ce $W$;

($N_2$) $A$ știe de ce $W$ și este capabil să-l facă pe $B$ să înțeleagă.

Pentru ca actul explicativ să aibă succes, trebuie îndeplinită și următoarea condiție suficientă:

($S$) $B$ să creadă $W$.

Îndeplinirea condiției suficiente este un proces rațional care angajează cunoștințele și convingerile lui $B$ și se desfășoară conform unor *structuri logice* profunde puse astăzi în valoare de prestigioase cercetări [8], care au constituit o ramură interesantă a *logicii filozofice*, anume *logica epistemică*. În primul rînd, au fost puse în evidență *funcțiile de credibilitate (Cred)* și *de crezare (Cr)* ale unei persoane *(B)*, stabilindu-se totodată că, pentru

---

[6] Vezi K. Lehrer, *Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1974, p. 166—167.

[7] S. Bromberger, *An Approach to Explanation*, în R. Butter (ed.), *Analytical Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 72—105.

[8] Sugerăm aici cîteva contribuții remarcabile: R. Carnap, *The Aim of Inductive Logic*, în E. Nagel, P. Suppes și A. Tarski (ed.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, 1962; J. Hintikka și P. Suppes (ed.), *Aspects of Inductive Logic*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1966; I. Levi, *Gambling with Truth: An Essay on Induction and the Aims of Science*, Knopf, New York, 1967; M. Swain (ed.), *Induction, Acceptance and Rational Belief*, Holland, D. Reidel Publishing Company, 1970; H. E. Kyburg, *Probability and the Logic of Rational Belief*, Wesleyan University Press, Middleton, Conn., 1961.

ca $B$ să creadă $W$, el trebuie să aibă o anumită *credibilitate (Cred)*, adică o anumită *predispoziție permanentă subiacentă de a crede*. Aceasta este, vom vedea, o *condiție de rațională-tate (R)*.

Dacă vom nota condiția suficientă ($S$) cu $Cr_{B,T}$ ($W$) — gradul de crezare a propoziției $W$ de către persoana $B$, în momentul $T$ —, vom putea transcrie actul explicativ drept *crezarea condiționată* de cunoștințe $H$ pe care $A$ le transmite lui $B$: *Dat fiind $H$ — explanans —, $B$ crede $W$, în momentul $T$*". Pe scurt: $Cr_{B,T}(W/H)$.

Gradul de crezare a propoziției $W$ de către $B$ este mai mare cu cît $H$ este mai probabilă, adică $Cr_{B,T}(H) > O$. În termenii exemplului nostru, $B$ crede că liliecii nu se lovesc de obstacole cînd zboară, pe baza explicației lui $A$ că liliecii au un organ de emisie-recepție a sunetelor ultrascurte ($H$).

În sfîrșit, pentru a fi îndeplinită condiția suficientă ($S$), se mai cer satisfăcute și anumite *condiții de raționalitate*:

($R_1$) $H$ să fie *coerentă* sau *compatibilă* cu cunoștințele lui $B$, adică să nu producă un dezechilibru în mulțimea cunoștințelor sale;

($R_2$) gradul de credibilitate a lui $B$ să fie suficient de mare, adică $B$ să aibă o predispoziție suficient de mare pentru a crede.

Condiția ($R_1$) introduce o nouă diferențiere printre explicații, capabilă să se mențină la orice nivel le-am situa. Această diferențiere se bazează pe distincția făcută încă din Evul Mediu dintre *ratio essendi* („rațiunea de a fi") și *ratio cognoscendi* („rațiunea de a ști") și constă în răspunsuri la *întrebări de ce care cer explicații* și răspunsuri la *întrebări epistemice care cer justificări*. Un exemplu de primul fel: *De ce planetele se mișcă pe orbite eliptice cu soarele în unul din focare*? și un exemplu de al doilea fel: *De ce lui Platon nu i-ar fi plăcut muzica lui Stravinski*? ne arată că, în primul caz, se consideră *explanans*-ul adevărat, iar, în al doilea caz, se solicită temeiuri pentru a-l *crede* adevărat.

Din acest punct de vedere, al *justificării crezării*, este solicitată satisfacerea condiției ($R_1$), pe care o vom transcrie în felul următoe: *$B$ este justificat să creadă $H$ dacă și numai dacă crezarea lui $H$ este coerentă cu alte cunoștințe (convingeri) care aparțin sistemului de cunoștințe $K$.*

Justificarea crezării cu ajutorul coerenței ar putea să atragă obiecția *concepției fundaționaliste* că de fapt $B$ crede $H$ în măsura în care există un suficient suport evidențial pozitiv pentru $H$, cu alte cuvinte, în măsura în care sînt suficiente probe sau date în sprijinul lui $H$. Dar să nu uităm că, de data aceasta, actul explicativ se desfășoară între $A$ și $B$, adică între cel care explică și cel care acceptă explicația, la nivel rațional, nu factual, unde singura justificare a acceptării explicației o oferă coerența cunoștințelor.

Se consideră că un ingredient important al coerenței este *consistența*[9]. O cunoștință logic inconsistentă cu altele nu mai este coerentă cu ele, dar consistența nu este suficientă în cazul coerenței explicative. Pentru a fi coerentă cu cunoștințele care formează un sistem, o cunoștință crezută trebuie să îndeplinească *un rol explicativ*. Dar îndeplinirea acestui rol nu se poate realiza dacă se cere cunoștinței să explice sau să fie explicată de *toate* cunoștințele care formează sistemul. Dar i se poate cere să fie coerentă cu *o parte esențială din explicația* unor cunoștințe crezute care formează sistemul sau cu *o parte din ceea ce este explicat* de astfel de crezări, adică să fie coerentă sau cu o parte însemnată din *explanans* sau cu o parte însemnată din *explanandum*. În acest caz, nu se mai vorbește despre cunoștințe *care aparțin întregului sistem* de cunoștințe, ci despre cunoștințe care explică sau sînt explicate *relativ la un anumit sistem* de cunoștințe. Acest aspect ni s-a relevat cînd am analizat „*paradoxul prefeței*", în lucrarea noastră citată (p. 147—150). O cunoștință poate fi inconsistentă (contradictorie) cu întregul sistem de cunoștințe pe care îl posedă cineva, dar poate fi consistentă cu o parte din sistemul respectiv de cunoștințe, asigurîndu-și astfel coerența într-un cadru restrîns. Pentru acceptarea unei cunoștințe cu rol explicativ într-o parte a unui sistem de cunoștințe, se cer îndeplinite două *restricții*, adiționale condiției de raționalitate $R_1$:

($A_1$) O cunoștință coerentă într-un sistem trebuie să explice sau să fie explicată mai bine decît alta care o contrazice.

Opoziția se stabilește în legătură cu sistemul, astfel încît două enunțuri opuse să nu poată fi împreună adevărate. Se introduce un concept relativizat de contrarietate. În acest mod, dificultatea sesizată mai înainte este rezolvată. O cunoștință crezută este coerentă cu un sistem de cunoștințe dacă și numai dacă cunoștința este consistentă cu sistemul și explică mai bine, în relație cu sistemul, decît o cunoștință care o contrazice, sau cunoștința este explicată mai bine de ceva, în relație cu sistemul, decît altceva contrar.

($A_2$) Sistemul de cunoștințe să aibă o coerență explicativă maximă.

Dacă cunoștințele care formează un sistem explică mai bine și sînt explicate mai bine decît cunoștințele care formează al doilea sistem, atunci primul sistem are o coerență ex-

[9] Vezi K. Lehrer, *op. cit.*, p. 163—164.

plicativă mai mare decît al doilea. Mai precis spus, un sistem $K_1$ are o coerență explicativă mai mare decît $K_2$ dacă și numai dacă $K_1$ este logic consistent și $K_2$ nu este, sau ambele sînt consistente, dar se explică mai mult în $K_1$ decît în $K_2$, sau ambele explică aceleași lucruri, dar unele lucruri sînt explicate mai bine în $K_1$ decît în $K_2$. Urmează că un sistem de cunoștințe $K_1$ are o coerență explicativă maximă față de celelalte sisteme de cunoștințe înțelese de $B$, dacă și numai dacă nu există un sistem care să aibă o coerență explicativă mai mare, printre aceste sisteme [10].

Din cele spuse pînă aici rezultă că un interlocutor $B$ este complet justificat să creadă că $H$ dacă și numai dacă crezarea lui $B$ asupra lui $H$ este consistentă cu sistemul $K_i$ de cunoștințe care are un maximum de coerență explicativă în comparație cu celelalte sisteme de cunoștințe înțelese de $B$ și crezarea lui $H$ explică $W$ relativ la $K_i$ mai bine decît *non-H*.

Apelînd la originile explicației, constatăm natura sa *dialectică*, deoarece implică o întrebare și un răspuns într-un proces de comunicare. Ea angajează un dialog între interlocutori: *unul* care „explică ceva" *celuilalt*, făcîndu-l să înțeleagă. *„Dialogurile"* lui Platon sînt exemple măreț de *explicații dialectice* din domeniul filozofiei.

*Reconstruite în domeniul epistemologiei*, explicațiile din contexte individuale se pot înscrie în *pattern*-ul corect $\{G, C\} \vdash E$, numai că $G$ nu reprezintă ansamblul legilor științifice, iar $C$ nu reprezintă ansamblul datelor științifice. În explicațiile obișnuite, $G$ reprezintă, cum am văzut, convingeri, opinii ale indivizilor umani și chiar cunoștințe științifice, într-un limbaj natural familiar, iar $C$ și $E$ descriu fapte cunoscute sau conjecturate tot la nivelul simțului comun.

[10] *Ibidem*, p. 165.


# The monist

(U. S. A.)

## Nr. 2/1978 (Filozofia lui Thomas Reid)

Din sumar: PETER KIVY, Thomas Reid și teoria expresiei în artă; KEITH LEHRER, Reid despre calitățile primare și secundare; TIMOTHY J. DUGGAN, Ayer și Reid: Reacții la scepticism; PETER HEATH, Reid despre concepere și imaginație; J. H. FAUROT, Thomas Reid despre obiectele inteligibile; JOHN IMMERWAHR, Dezvoltarea în realismul lui Reid; BERNARD E. ROLLIN, Th. Reid și semiotica percepției; ARTHUR R. GRENBERG, Reid, Berkeley și cunoașterea conceptuală; MICHAEL S. PRITCHARD, Rațiune și pasiune: Reid răspunde lui Hume; HENNING JENSEN, Sensul comun și limbajul comun în teoria etică a lui Th. Reid; LOUISE MARCIL LACOSTE, Seriozitatea considerentelor sceptice ale lui Reid; DANIEL N. ROBINSON, ToOM. L. BEAUCHAMP, Identitatea personală: răspunsul lui Reid către Hume.

## Nr. 3/1978 (Nominalism: trecut și prezent)

Din sumar: RUTH BARCAN MARCUS, Nominalismul și cuantificatorul substanțial; ROLF EBERLE, Analiză semantică fără referire la entități abstracte; JOSEPH MARGOLIS, Problema asemănărilor: realism și nominalism; RICHARD E. GRANDY, O critică de gen Ockham a semanticii lui Church; JAMES B. SCOGGIN, Cuantificatorul substituțional. O critică; ARMAND A. MAURER, Metoda în nominylismul lui Ockham; M. McCORD ADAMS, Teoria semnificației naturale la Ockham; HERBERT HOCHBERG, Nominalism. Termeni generali și predicație; SIDNEY AXINN, Kant și Goodman despre individualii posibili; SUSAN HAACK, Platonism versus nominalism: Carnap și Goodman.

# Filosofskie Nauki

(U. R. S. S.)

## Nr. 3/1979

Din sumar: V. I. LENIN ŞI ŞTIINŢA CONTEMPORANĂ (70 de ani de la apariţia lucrării „Materialism şi empiriocriticism"); I. S. NARSKI, Lenin şi conceptul său filozofic de materie; B. I. PAHOMOV, Lenin despre natura revoluţiei în ştiinţă; P. S. DÎŞLEVÎI, Unitatea dintre funcţia de concepţie despre lume şi de metodologie a filozofiei în cunoaşterea ştiinţifică; K. H. DELOKAROV, Critica leninistă a tezei „dispariţiei materiei"; V. I. KUPŢOV, Teoria leninistă a reflectării şi problema metodologiei în ştiinţă; D. I. DUBROVSKI, Principiile leniniste ale analizei problemei conştiinţei şi însemnătatea lor pentru cercetările contemporane; G. S. AREFEVA, Lenin despre unitatea materialismului dialectic şi istoric; I. K. PLETNIKOV, Despre conceptul de „fiinţă socială"; I. G. IVANOV, Însemnătatea criticii leniniste a fideismului în disputa contemporană cu ideologiile religioase; A. T. PAVLOV, Unele probleme metodologice ale istoriei filozofiei în lumina ideilor leniniste; O. A. EGOROV, Dialectica leninistă a relaţiei dintre ştiinţific şi partinic în acţiunea socială; M. A. SELEZNEV, Democraţie şi revoluţie; A. A. MAKAROVSKI, Unele probleme ale teoriei progresului social; V. V. BORZÎH, Idealul moral comunist şi obligaţia morală; I. N. LOSEVA, Despre ideea „revoluţiei intelectuale" din sec. al XIII-lea; G. L. TULCINSKI, Despre concepţia logică a lui L. Carrol.

## Nr. 4/1979

Din sumar: M. V. LAŞINA, Domeniile fundamentale ale vieţii sociale şi raporturile lor; A. I. DEMIDOV, Lozincă şi scop în mişcarea politică; A. V. RAZIN, Trebuinţele morale în procesul constituirii trebuinţelor sociale superioare ale individului; E. I. KUKUŞKINA, N. D. HMARA, L8mba şi reflectarea senzorială; P. S. ŞKURINOVA, Despre specificul reflectării filozofice în concepţia lui A. N. Radişcev (III); I. S. NARSKI, Filozofia tîrzie a lui K. Popper; I.L. BABKINA, Conceptul de „Lebenswelt" uman la E. Rothacker; M. E. OMELLIANOVSKI, Concepţia einsteiniană a relativităţii şi dialectica; P. S. DÎŞLEVÎI. A. Einstein şi problema realităţii în fizica sec. al XX-lea; LE HÎU TANG (R. S. Vietnam), Despre conţinutul conceptului de „metodologie"; I. A. HARIN, Legea negării negaţiei.

# AUTOPERFECȚIONAREA UMANĂ ȘI EFICIENȚA EI SOCIALĂ

DE

ION SÎRBU, ANDREI BARNA

Problematica omul nou ocupă un loc central în politica generală fundamentată științific a Partidului Comunist Român de edificare a societății noi, socialiste și comuniste. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la cel de al XI-lea Congres al partidului, „întreaga activitate de educare și formare a conștiinței socialiste trebuie să ducă la crearea unui nou umanism, care pune pe primul plan omul și, totodată, îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăți, asigură bunăstarea și fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor"[1].

Sensul *devenirii umane în socialism* reflectă statutul social-economic nou al membrilor societății socialiste, concretizat în tripla calitate a oamenilor muncii ca proprietari, producători și beneficiari ai rezultatelor muncii lor. Această triplă calitate implică responsabilitatea personală a fiecărui membru al societății pentru gospodărirea și valorificarea cu maximum de eficiență a avuției naționale, precum și participarea democratică, conștientă la conducerea întregii vieți economico-sociale. Bineînțeles, pe baza unui înalt nivel de cunoaștere, a unei pregătiri profesionale de profil larg și în continuă perfecționare în raport cu cerințele revoluției tehnico-științifice contemporane, a unei concepții înaintate, revoluționare despre lume și viață.

Formarea omului nou, constructor conștient al celei mai drepte orînduiri sociale, constituie cea mai dificilă și mai complexă sarcină și, totodată, cea mai nobilă răspundere, îndatorire de onoare a partidului nostru, subliniată cu consecvență în activitatea sa teoretică și practică nemijlocită.

Realizarea acestei sarcini este rezultatul unei continue îmbinări a acțiunii și interacțiunii factorilor sociali și a celor individuali, care țin de atitudinea, comportamentul, conștiința, interesele și psihologia individului. Există o continuă intercondiționare, o susținere reciprocă între acțiunea societății, de la nivel microsocial pînă la ansamblul factorilor macrosociali, și efortul individual de autotransformare și autorealizare, voința proprie de manifestare creativă și de însușire a valorilor și principiilor societății socialiste, de integrare socială, precum și conștiința acestei integrări, care nu este altceva decît conștiința socialistă în formare, dezvoltare și maturizare continuă, pe de altă parte.

În cadrul acestei interacțiuni de factori, care exprimă *noul raport dintre individ și societate*, formarea personalității este nu numai rezultatul eforturilor societății, a unor instituții și grupuri sociale (familie, școală, colectivul de muncă, armată, instituții culturale etc.), ci, totodată, rezultatul eforturilor proprii de autoperfecționare profesională, morală și umană în genere.

În această privință, documentele Partidului Comunist Român cu privire la educarea și formarea personalității omului nou, în mod deosebit Programul partidului și documentele Congresului al XI-lea, ale Conferinței Naționale a partidului din 1977, ale Congresului educației politice și al culturii socialiste din 1976, directivele de partid și de stat privind dezvoltarea învățămîntului și culturii, opera de excepțională însemnătate teoretică și practică a tovarășului Nicolae Ceaușescu pun un accent deosebit pe rolul activității politico-ideologice și educative, în forme diversificate, în vederea stimulării resorturilor interne ale individului, în scopul formării convingerilor

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 77.

personale și a autoperfecționării sale multilaterale.

În concepția partidului nostru, *autoeducația* și *autoperfecționarea* constituie și trebuie să constituie o *preocupare permanentă* a fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii, ca trăsătură intrinsecă și permanentă a omului nou, un atribut inalienabil al personalității umane în socialism. Această preocupare trebuie să caracterizeze atît perioada școlarității și formării profesionale, cît și întreaga perioadă a vieții active, constituind baza receptivității pentru ceea ce este nou în cunoașterea umană, pentru ceea ce constituie frumosul și etica înaltă a vieții umane socialiste, precum și izvorul satisfacției individuale și colective. Programul partidului, Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, adoptat de Congresul al XI-lea al P.C.R., constituie cadrul teoretic, politic, ideologic și practic al orientării vieții și muncii comuniștilor și al tuturor oamenilor muncii în direcția modelării și dezvoltării omului nou, participant activ la progresul general al societății socialiste.

Așadar, prin *autoperfecționare* înțelegem *totalitatea eforturilor personale pe care le face individul, atît în perioada formării sale în vederea ocupării unui loc de muncă, cît și în perioada întregii sale vieți active, avînd ca scop integrarea sa social-politică și profesională la un nivel din ce în ce mai înalt, adaptarea sa operativă și dinamică la schimbările intervenite în tehnica și organizarea producției și a muncii, în viața socială în genere, însușirea a ceea ce este nou în cunoașterea umană, ridicarea continuă a nivelului său politic și ideologic, creșterea calitativă a contribuției sale, pe toate planurile, la procesul revoluționar, la progresul țării noastre pe culmile culturii și civilizației socialiste și comuniste.*

În viziunea partidului nostru, problema formării și perfecționării ființei umane are sens dinamic și este strîns legată de *dezvoltarea și modernizarea forțelor de producție, de perfecționarea relațiilor de producție și sociale, de evoluția societății socialiste și a societății umane în genere, de creșterea rolului factorului uman, conștient în evoluția istorică contemporană, deosebit de accelerată.*

Realizările tehnico-științifice pun mereu în fața omului contemporan sarcini sporite, îl determină să-și aprofundeze cunoștințele, să se autoperfecționeze atît profesional cît și cultural și moral. De aici decurge orientarea învățămîntului nostru actual, în lumina directivelor conducerii superioare de partid, spre politehnizare și spre formarea unor cadre de profil cît mai larg, asigurînd în același timp însușirea științelor fundamentale (fizica, matematica, chimia) și a concepției revoluționare despre lume a partidului nostru, a filozofiei materialist-dialectice, a istoriei și culturii patriei noastre socialiste.

În viziunea prospectivă a partidului nostru, „omul muncii de mîine, constructorul societății comuniste, trebuie să fie un bun specialist, un bun tehnician, un bun inginer, un bun cercetător și om de știință; dar, totodată, el trebuie să aibă cunoștințe multilaterale pentru a putea să se adapteze ușor cerințelor dezvoltării forțelor de producție, progresului economiei naționale" [2].

În direcția formării și autoformării personalității omului nou al societății socialiste acționează un întreg complex de factori materiali, obiectivi și subiectivi, aflați în interacțiune și coordonați de partidul comunist ca forță conducătoare a societății socialiste. Astfel de factori sînt munca socialistă, cu valențele ei formative decisive, învățămîntul și integrarea sa cu producția și cercetarea, desfășurarea de către partid a unei vaste activități politico-ideologice și cultural-educative, atît în școală cît și în cadrul unor forme diversificate destinate populației în general, inclusiv prin utilizarea mijloacelor mass-media, și în general a formelor instituționalizate ale artei și culturii de masă.

Rolul și forța activă a acestor mijloace cresc și mai mult în condițiile reducerii săptămînii de lucru, cînd utilizarea eficientă a timpului liber pentru reconfortare, informare și autoinstruire se va răsfrînge direct în pregătirea lucrătorului pentru muncă și viață cu efecte corespunzătoare pe planul creșterii productivității muncii sociale, în strînsă legătură cu lărgirea posibilităților de autoperfecționare a fiecărui membru al societății.

În eforturile permanente ale partidului nostru de formare și autoperfecționare a personalității umane un rol deosebit de important îl are *critica și autocritica*, lege a dialecticii dezvoltării ascendente a societății socialiste, a progresului ei continuu, principala formă de luptă dintre vechi și nou, modalitate de sesizare a ceea ce este perimat, cale eficientă de autodepășire și autoperfecționare a fiecărui colectiv de muncă și a fiecărui membru al acestuia. Folosită cu pricepere și eficiență, această metodă reprezintă o parte inseparabilă a educației ideologice și politice, a procesului de formare a conștiinței omului nou, unul dintre principalele mijloace de per-

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea la marele miting din municipiul Cluj-Napoca din 15 sept. 1978*, „Scînteia" nr. 11219 din 16 sept. 1978

manentă modelare a fiecăruia. Tocmai de aceea partidul nostru promovează cu fermitate spiritul de exigență al tuturor oamenilor muncii în înlăturarea neajunsurilor, în autoperfecționarea continuă a muncii, pentru asigurarea mersului înainte al societății noastre în ansamblul ei și al fiecărui om al muncii. „Partidul va cultiva în rîndul tuturor cetățenilor spiritul critic și autocritic, intransigența față de lipsuri și neajunsuri, hotărîrea de a lupta împotriva inerției, rutinei și conservatorismului, a tot ceea ce este perimat și frînează mersul înainte, de a depune eforturi pentru perfecționarea continuă a muncii, a relațiilor sociale, pentru progresul general al societății noastre" [3].

Preocuparea partidului pentru formarea și perfecționarea continuă a personalității umane se manifestă și în atenția deosebită care se acordă răspîndirii culturii în rîndul maselor largi. În acest sens este de remarcat faptul că producția de carte în țara noastră a însumat în anul 1977 aproape 4 000 de titluri, într-un tiraj de peste 65 000 000 exemplare, se tipăresc 31 de cotidiene și 444 de reviste și publicații periodice; dispunem de 6 studiouri de radio și 62 stații de radio emisie. În prezent, în România există 21 000 biblioteci cu cca 140 milioane volume. Toate acestea reprezintă o bază materială puternică pentru formarea și autoformarea profesională și moral-politică a oamenilor muncii.

În ultimii ani au fost luate numeroase măsuri menite să contribuie la ridicarea nivelului cultural-științific al maselor, să potențeze procesul autocultivării oamenilor muncii. Menționăm în acest sens crearea unor organisme instituționalizate cum sînt: Consiliul culturii și educației socialiste, Consiliile de educație politică și cultură socialistă, ca organisme de partid și de stat.

Întreaga activitate a partidului nostru de edificare a societății noi socialiste exprimă importanța care se acordă formării omului nou, ca „scop al scopurilor", ca valoare supremă în societatea socialistă. Acestui scop îi sînt subordonate în ultimă instanță toate măsurile și realizările efective privind dezvoltarea economiei, a științei, culturii, creșterea nivelului de trai al poporului. Totodată, pe lîngă crearea condițiilor materiale necesare și dezvoltarea și perfecționarea formelor instituționalizate de educare și formare a omului nou, cu o înaltă atitudine față de muncă și de interesele sociale generale, în țara noastră au fost luate o serie de măsuri privind organizarea *educației permanente*. În anul 1970 a fost constituită o comisie în acest scop, formată din oameni de știință, cultură și artă, menită să promoveze mijloace și acțiuni variate de instruire și educare a adulților, de reciclare și policalificare a cadrelor din unitățile socialiste. În 1971 a fost adoptată Legea privind perfecționarea pregătirii profesionale a lucrătorilor din unitățile socialiste în forme diferite de studiu individual sau colectiv la locul de muncă pînă la forma cea mai înaltă a doctoratului. În felul acesta, România se numără printre primele țări din lume în care perfecționarea periodică prin sistemul reciclării a fost instituționalizată conferindu-i-se caracterul de sistem național. Eficiența acestui sistem, după cum se precizează în Lege, se bazează în primul rînd pe studiul individual, pe autocultivare și autodepășire permanentă.

Preocupîndu-se de crearea cadrului social prielnic formării și perfecționării continue a personalității umane, partidul nostru vizează un interes major al societății, cel de a realiza în folosul progresului general, integralitatea valorilor umane de care dispune potențial la ansamblul membrilor săi și afirmarea lor în practica socială nemijlocită.

Saltul calitativ obținut de poporul român în dezvoltarea economiei naționale, succesele remarcabile în dezvoltarea forțelor de producție, în industrializarea socialistă, în dezvoltarea agriculturii socialiste, în dezvoltarea științei și culturii, a civilizației socialiste, în înfăptuirea neabătută a programului elaborat de Congresul al XI-lea, toate aceste realizări sînt rezultatul muncii creatoare a oamenilor muncii, liberi de orice exploatare, formați în focul revoluției socialiste, în procesul complex al edificării noii societăți, sub conducerea înțeleaptă a Partidului Comunist Român. În cadrul acestui proces, autoperfecționarea personală, prin societate și pentru societate, a fost și va rămîne și în viitor criteriul însușirii organice a valorilor și principiilor socialismului, un factor permanent al eficienței, al rodniciei muncii sociale în activitatea productivă, ca și în toate sectoarele de activitate ale societății socialiste.

---

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 159.

# CONTROLUL – FUNCȚIE A CONDUCERII ȘTIINȚIFICE A UNITĂȚILOR ECONOMICO-SOCIALE

DE

VIOREL I. CORNESCU

Perfecționarea mecanismului economic, introducerea autoconducerii muncitorești și a autogestiunii economico-financiare implică modificări în toate funcțiile conducerii științifice a unităților economice, sociale, administrativ-teritoriale etc. în ceea ce privește modalitățile concrete de realizare a lor. Prin lărgirea cadrului de participare a oamenilor muncii la conducere, prin atragerea în organismele de conducere colectivă a unui număr mai mare de muncitori și de alți oameni ai muncii care lucrează nemijlocit în producție, funcțiile de decizie, planificare, organizare, evidență și control, funcții de bază ale conducerii științifice, capătă noi dimensiuni. Astfel, oprindune la funcția de control, aceasta se detașează în noile condiții ale unităților socialiste prin rolul pe care îl are în optimizarea întregului proces de conducere, în promovarea noului, în realizarea cu eficiență sporită a sarcinilor de plan.

Activitatea de control și necesitatea ei, rezultă din complexitatea sarcinilor ce trebuiesc rezolvate la fiecare loc de muncă, din cerința de combatere a risipei în gospodărirea avuției naționale, a birocratismului, oricărei forme de indisciplină, din rolul pe care îl are în formarea unei atitudini înaintate față de muncă și avutul obștesc, în stimularea spiritului de inițiativă și a răspunderii în muncă, în promovarea normelor eticii și echității socialiste. Referindu-se la necesitatea controlului, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : ,,De fapt, în toate orînduirile sociale s-a făcut simțită nevoia controlului și evidenței — realizate, desigur, în raport cu dezvoltarea pe care au cunoscut-o în perioada respectivă forțele de producție, societatea în general. Cu atît mai mult astăzi, în condițiile uriașului progres al tehnicii — ca rezultat al revoluției științifice moderne — și ale complexității crescînde a sarcinilor ce se pun în opera de edificare a socialismului, problema controlului și a evidenței devine esențială pentru a realiza o conducere adecvată, cu rezultate bune, a activității economico-sociale" [1].

Organizarea controlului vizează toate compartimentele mecanismului economico-social, de la cele mai simple structuri pînă la nivelul sistemului social global. Putem spune că el constituie unul din elementele de legătură dintre componentele oricărui sistem organizațional, contribuind la menținerea echilibrului și armoniei. Mai mult, controlul contribuie activ la realizarea obiectivelor sistemului, la elaborarea strategiei de dezvoltare a acestuia. ,,El este conceput ca un proces prin care se realizează măsurarea performanțelor actuale ale unui sistem de producție și, totodată, orientarea acestuia către un obiectiv predeterminat" [2].

Rolul controlului este deosebit de important în cadrul unităților economice. Acestea sînt structuri organizaționale unde se desfășoară un complex de activități tehnico-productive, economice, sociale și politice ale căror performanțe trebuiesc verificate, controlate și comparate cu obiectivele prevăzute în plan. Conducerea întreprinderilor trebuie să aibă posibilitatea de a cunoaște permanent situația din orice loc de muncă și domeniu de activitate, putînd interveni prompt pentru înlăturarea oricărei anomalii sau neajuns ce apare în mecanismul funcțional.

Specificitatea funcționării controlului constă în faptul că el trebuie să se exercite în mod curent, să fie operativ, să aibă un caracter preventiv și să se desfășoare imediat după adoptarea hotărîrilor și deciziilor. Rolul lui este acela de a dirija activitatea organizațiilor în ansamblul lor, ca și a fiecărui om al muncii, membru al organizației, spre realizarea obiectivelor prestabilite. De fapt, cea mai importantă funcție a controlului este aceea de a sesiza permanent dacă performanțele sînt sau nu la nivelul așteptărilor [3]. Mai mult, acțiunea de control nu trebuie să se limiteze numai la evaluarea rezultatelor în raport cu obiectivele și normele stabilite, ci este chemată să contribuie la prevederea tendințelor și fe-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății*, 6 martie 1972, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 46—47.

[2] Ion Puiu, *Organizarea întreprinderii — baze și aplicații*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 257.

[3] Vezi J. G. Longenecker, *Principles of Management and Organizational Behavior*, Charles E. Merrill Books. Inc. Columbus, Ohio, 1964, p. 32.

nomenelor care necesită luarea unor decizii de corecție. „Controlul trebuie să fie în măsură să sesizeze abaterile într-un termen cît mai apropiat de momentul producerii lor, declanșînd rapid reacțiile de corecție ce se impun" [4].

Controlul trebuie să acționeze nu numai pentru sesizarea abaterilor și corectarea lor, ci, în primul rînd, pentru prevenirea acestora. De asemenea, el urmărește evidențierea unor modificări neprevizibile în condițiile tehnice, economice, sociale, în raporturile întreprinderilor cu furnizorii și beneficiarii interni și externi etc. Cu alte cuvinte, sistemul de control al organizației trebuie să acționeze la toți stimulii interni și externi (informații), să-i compare cu un complex de norme, considerate a fi directivele, sarcinile sau obiectivele ce caracterizează activitatea organizației. La nivelul întreprinderilor industriale, ca de fapt al tuturor unităților economice, controlul urmărește modul în care se realizează funcția de producere a bunurilor materiale sau de prestare de servicii, executări de lucrări sub prisma unei eficiențe economice ridicate. Activitatea unităților economice presupune multiple legături cu exteriorul, ca și o textură de relații între părțile componente. În aceste condiții, controlul trebuie să selecteze și, în același timp, să ierarhizeze, din punctul de vedere al priorităților, informațiile externe cît și pe cele interne, astfel încît factorii de decizie să primească numai informații privind nivelul realizării valorii de comandă, respectiv a sarcinilor de plan. În funcție de aceste informații și reacția organului de conducere este diferită, hotărîrile lui se dirijează spre factorul de execuție, cu scopul menținerii stabile a valorii de comandă.

Privind întreprinderea prin prisma activităților pe care le desfășoară, a relațiilor ei cu alte unități economice în vederea realizării sarcinilor de plan, controlul se conturează a fi atît din interior, cît și din exteriorul acesteia. Fiind prinse într-un anumit sistem al diviziunii sociale a muncii, întreprinderile sînt puse în situația de a fi obiect de control al unor organe tutelare și, ca atare, de a-și rezolva anumite deficiențe prin măsuri luate din afara lor. Fără a subestima controlul extern (executat de centrala industrială, minister, organe financiare și bancare etc.), este necesar a menționa că rolul hotărîtor îl deține sistemul de control organizat în cadrul întreprinderii, care funcționează ca un mecanism de autoreglare a acesteia, ca sistem de autocontrol. Importanța controlului intern, a autocontrolului, derivă și din faptul că acesta se efectuează prin atragerea nemijlocită a oamenilor muncii, prin stimularea inițiativei, experienței și capacității creatoare a acestora.

Fiind *funcție a conducerii științifice*, controlul are imprimate toate trăsăturile specifice acestei activități în orînduirea socialistă. Promovarea conducerii colective, participarea directă a celor ce muncesc, indiferent de locul pe care fiecare îl ocupă în procesul de producție, la luarea deciziilor determină și participarea acestora la activitatea de control. *Conducerea colectivă*, diversificarea formelor de participare a oamenilor muncii la conducerea unităților economice, exprimă procesul de continuă *adîncire, îmbogățire a conținutului democrației socialiste*. Esențialul este că se extinde democrația la toate stadiile muncii de conducere, de la cel al deciziei pînă la cel al execuției și controlului. Acest lucru se concretizează nu numai la nivel microsocial, ci și la nivel macrosocial. „... participarea la controlul muncitoresc, la controlul oamenilor muncii — ca și la oricare forme de control — constituie — arată secretarul general al partidului nostru — o parte inseparabilă a conducerii societății, a democrației noastre socialiste, creează noi forme de antrenare activă a maselor populare la conducerea țării" [5].

Promovarea unui *control participativ* este condiționată de o serie de factori sociali-politici. Dintre aceștia amintim pe cei mai importanți.

În primul rînd, oamenii muncii, deveniți stăpîni pe puterea politică și pe mijloacele de producție, au o nouă calitate socială: producători și proprietari, fapt care le dă *dreptul* și totodată îi *obligă* să participe nemijlocit la întreaga activitate de conducere a vieții economico-sociale. În această dublă calitate ei poartă răspunderea în fața societății pentru modul în care sînt utilizate fondurile materiale și financiare încredințate lor, avînd obligația de a asigura bunul mers al unităților în care lucrează, de a se dovedi buni gospodari, capabili să pună în valoare potențialul economic și uman al societății, în vederea creșterii producției și a productivității muncii și, pe această bază, a nivelului de trai. Drept urmare, controlul devine o *sarcină permanentă a fiecărui om al muncii*, prin intermediul controlului se urmărește atît calitatea activității personale cît și a colectivului, a întregii organizații. Privit prin această prismă, controlul se transformă în *autocontrol*, căpătînd un caracter de masă.

---

[4] Miron Constantinescu, *Controlul, componentă a conducerii științifice a societății* în „Era socialistă", nr. 17/1973, p. 4.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea pe țară a unităților de control al oamenilor muncii*, 17 februarie 1977, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Edit. politică, 1977, p. 41—42.

În al doilea rînd, avem în vedere schimbările intervenite în dinamica societății contemporane. Mobilitatea situațiilor social-politice, mutațiile în știință și tehnică, modificarea priorităților, complexitatea creșterii economice și sociale au devenit o dominantă a perioadei pe care o parcurgem. În aceste condiții, atragerea tuturor oamenilor muncii, într-o formă sau alta, la activitatea de control duce la *fructificarea experienței specialiștilor*, a tuturor cadrelor valoroase din întreprinderi și alte unități economice și sociale, permite sesizarea rapidă a dinamicii factorilor importanți ai dezvoltării, folosirea operativă a informațiilor în procesul decizional, declanșarea rapidă a reacțiilor de corecții etc.

În al treilea rînd, participarea oamenilor muncii la activitatea de conducere, și implicit de control, reprezintă un act de mare responsabilitate socială, el modifică modul cum se raportează indivizii care compun masele la ansamblul relațiilor sociale. Relațiile de producție socialiste au calitatea de a oferi individului un sistem capabil să-i permită realizarea și, tocmai de aceea, *pentru prima dată în istorie individul acționează pentru realizarea sa prin și pentru realizarea sistemului în care este integrat*. Conștientizarea maselor prin participarea la conducere și, deci, și la control, orizontul de conducător ce se formează pe această cale fiecărui om al muncii, contribuie la îmbogățirea muncii, la dezvoltarea conștiinței socialiste.

În al patrulea rînd, promovarea participării oamenilor la activitatea de control reprezintă *un factor de perfecționare a conducerii vieții sociale*, de creștere a eficienței conducerii atît sub aspect tehnic, organizatoric, economic, cît și uman, de sporire a eficienței întregii activități economico-sociale.

Controlul ca *funcție a conducerii*, prin rolul pe care îl joacă în societate, reprezintă un *act politic*. Prin intermediul lui se asigură urmărirea și impulsionarea înfăptuirii programului partidului de dezvoltare economico-socială a țării, generalizarea celor mai eficiente forme și metode de conducere și organizare, dezvăluirea de noi rezerve pentru progresul rapid al economiei, respectarea legalității socialiste în toate domeniile etc. Această trăsătură a controlului are valabilitate nu numai la nivel macroeconomic, ci la toate subsistemele sistemului social global. La nivelul unităților economice, controlul, prin toate modalitățile prin care se realizează, se prezintă sub forma unui control de partid și de stat care generează un complex de relații politice, economice, sociale ce se formează între centrele de decizii situate pe diferite trepte ierarhice ce au rolul de a dirija complexitatea activității întreprinderii și cei care desfășoară această activitate.

Controlul, ca act politic, efectuat prin forme care pun pe prim-plan rolul conducător al partidului, este caracterizat de următoarele trăsături [6].

— Caracterul profund democratic care se manifestă prin atragerea maselor de oameni ai muncii la exercitarea atribuțiilor de control, prin extinderea și diversificarea formelor de control politic ;

— analiza profundă și multilaterală a fenomenelor economice și sociale în corelația și interacțiunea lor ; odată cu adîncirea controlului asupra proceselor și fenomenelor econonice are loc cercetarea complexă asupra compartimentelor vieții sociale ;

— exigența și fermitatea față de modul de aducere la îndeplinire a obligațiilor și sarcinilor ce rezultă din hotărîrile de partid și din legile țării, sancționîndu-se sever orice abatere de la acestea ;

— obiectivitate și principialitate partinică în examinarea problemelor supuse controlului ;

— responsabilitate politică și profesională a organelor de control pentru concluziile stabilite și măsurile preconizate, astfel încît controlul să devină un mijloc puternic de perfecționare a activității economice și sociale ;

— caracterul constructiv al controlului, determinat de faptul că acesta acționează în direcția prevenirii apariției și repetării proceselor și fenomenelor negative, prin stabilirea de măsuri pentru eliminarea deficiențelor constatate și îmbunătățirea activității ;

— perfecționarea continuă a formelor și metodelor de control în vederea evitării paralelismului și suprapunerilor, pentru coordonarea unitară a activității organismelor de control potrivit cerințelor unei conduceri pe baze științifice.

Organizațiile de partid din întreprinderi și alte instituții îndrumă și sprijină permanent organele de control, informîndu-le cu regularitate asupra sarcinilor care izvorăsc din hotărîrile de partid și de stat, participînd activ la desfășurarea activității de control asupra tuturor aspectelor activității unităților. Ele au sarcina de a antrena masele de oameni ai muncii la activitatea de control, parte integrantă a muncii de conducere. La consfătuirea pe țară a unităților de control al oamenilor muncii, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „...activitatea de control, la care iau parte zeci și zeci de mii de muncitori, țărani, intelectuali, constituie o expresie a participării tot mai active a oamenilor muncii la conducerea societății, la exercitarea în stat a puterii întregului popor, deplin stăpîn pe destinele sale, care își făurește liber propriul viitor comunist" [7].

---

[6] Vezi : Miron Constantinescu, art. cit.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea pe țară a unităților de control al oamenilor muncii*, în *vol. cit.*, p. 24.

**Tipurile de control**

Activitatea de control desfășurată la nivelul unităților economice urmărește asigurarea funcționalității normale a acestora prin înlăturarea factorilor perturbatori atît din interior, cît și din exterior. Prin modul de organizare, ea reflectă poziția nouă pe care o dețin oamenii muncii în societate, calitatea lor de proprietari și producători. Fiecare lucrător își însușește scopul general al întreprinderii ca pe propriul său scop. În același timp, întreprinderea ca organizație socială trebuie să integreze organic în scopul său prioritar dezideratele orînduirii socialiste, deplina realizare a fiecărui lucrător ca om, ca personalitate, să asimileze deci, la rîndu-i, scopurile individuale ale membrilor săi [8]. Unitatea de scopuri determină, în condițiile existenței unui cadru organizat, realizarea participării la conducere și, deci implicit, la control în mod efectiv.

În funcție de modalitatea concretă în care oamenii muncii din întreprinderi sînt atrași și desfășoară activitatea de control, respectiv de modul în care se realizează autocontrolul la nivel de întreprindere, se detașează patru tipuri de control :

*a*) *control participativ* ;
*b*) *control ierarhic (vertical)* ;
*c*) *control financiar* ;
*d*) *control tehnic de calitate.*

*a*) **Controlul participativ** se realizează, în primul rînd, prin intermediul *organelor de conducere colectivă* și, în al doilea rînd, prin intermediul *controlului muncitoresc* organizat sub forma consiliilor de control muncitoresc și a comisiilor pe domenii de activitate în toate întreprinderile industriale, de transport și construcții, pe șantiere, în întreprinderile agricole de stat și de mecanizare a agriculturii, în institute de proiectări și cercetări, precum și în alte unități economice.

Conform mecanismului de constituire și funcționare a acestor organe, se desprinde o participare *directă* la activitatea de control, atunci cînd colectivul de lucrători, fiecare muncitor participă nemijlocit la realizarea sarcinilor de control, la luarea deciziilor fundamentale pentru păstrarea sau redobîndirea echilibrului întreprinderii, și o participare *mijlocită*, indirectă, prin intermediul reprezentanților colectivului de muncitori în organele instituționalizate.

Așa cum se știe, organele de conducere colectivă la nivelul întreprinderilor sînt adunarea generală a oamenilor muncii și Consiliul oamenilor muncii. Prin intermediul acestora se manifestă acțiunea responsabilă a oamenilor muncii în ceea ce privește exercitarea funcționării eficiente a întreprinderilor.

Legea nr. 5/1978 cu privire la organizarea și conducerea unităților socialiste de stat specifică următoarele : „Expresie a democratismului orînduirii socialiste, adunarea generală exercită controlul asupra organelor de conducere ale unității și reprezintă în același timp un mijloc de dezvoltare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii, de întărire a disciplinei și responsabilității lor sociale, de stimulare a inițiativei creatoare a maselor pentru buna gospodărire a avutului obștesc". Rolul acestui organ de conducere colectivă se reflectă în competența lui, care se manifestă în principal în trei direcții : 1) participarea organizată a oamenilor muncii la conducerea activității economico-sociale ; 2) participarea acestora la dezbaterea și soluționarea problemelor legate de îndeplinirea programelor de producție ; 3) exercitarea controlului oamenilor muncii asupra organelor de conducere ale unității [9].

Oprindu-ne la cea de-a treia direcție, precizăm că superioritatea ierarhică a adunării generale rezultă din obligația statutară a tuturor organelor de conducere operativă de a-și desfășura activitatea în funcție de cerințele formulate de acest for și de a raporta în fața lui de modul cum și-au îndeplinit sarcinile. Oricînd consideră necesar, adunarea generală poate lua în discuție activitatea fiecăruia dintre organele colective de conducere sau membrilor acestora, propunînd și sancțiuni eficiente, paralel cu adoptarea de măsuri pentru corecție. Pornind de la atribuțiile pe care le are, adunarea generală analizează pe baza dării de seamă prezentată de organul de conducere operativă activitatea de ansamblu a unității, respectiv mersul îndeplinirii sarcinilor de plan, stadiul de realizare a angajamentelor și a prevederilor din contractul colectiv, aprobă darea de seamă anuală asupra activității unității și organului de conducere colectivă, precum și modul de utilizare a beneficiului în condițiile și după criteriile prevăzute prin dispozițiile legale etc.

Principiul controlului exercitat de adunarea generală a oamenilor muncii asupra organelor de conducere colectivă nu se limitează la dezbaterea dării de seamă prezentate la finele anului. Controlul trebuie să fie permanent, de aceea el se completează cu controlul exercitat asupra activității întreprinderii de către Consiliul oamenilor muncii, prin intermediul reprezentanților oamenilor muncii aleși de către adunarea generală în acest organ,

---

[8] Mircea Cosea, *Însemnătatea controlului în activitatea unităților economice*, București, Edit. politică, 1973.

[9] Victor Dan Zlătescu, *Reglementarea legală a organizării și conducerii unităților socialiste de stat*, București, Edit. științifică, 1974, p. 240.

cît și de către ceilalți membri desemnați de către forul tutelar.

Consiliul oamenilor muncii, ca organ de conducere colectivă, soluționează toate problemele activității economice și de producție din întreprindere, elaborează planurile de dezvoltare și de producție, de venituri și cheltuieli ale bugetelor unităților etc. De fapt, așa cum se sublinia și la Congresul Consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcții și transporturi, practic nu trebuie să existe nici un aspect al vieții unităților care să nu stea în atenția acestui organism de conducere colectivă, care să nu fie soluționate în comun de cei ce muncesc. Participarea la control a oamenilor muncii prin intermediul acestui organism este o participare mijlocită, indirectă, prin reprezentanții lor aleși. Pentru o reprezentare cît mai exactă și eficientă, la Congresul amintit, ca și cu ocazia constituirii Consiliului Național al Oamenilor Muncii, s-a exprimat necesitatea asigurării unei mai bune reprezentări în consilii a secțiilor de producție, lărgirea participării la activitatea lor a muncitorilor și maiștrilor. „Muncitorii, tehnicienii, specialiștii, cadrele de conducere care fac parte din consilii — sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să fie conștienți că ei îi reprezintă pe oamenii muncii ce i-au ales și că răspund în fața acestora pentru felul cum se achită de îndatoririle ce le revin, pentru modul cum asigură desfășurarea activității economico-sociale, creșterea rentabilității economice"[10].

Membrii consiliului de conducere a întreprinderii trebuie să se informeze permanent în legătură cu problemele de bază ale muncii din întreprinderi, ei trebuie să cunoască bine conținutul hotărîrilor de partid și de stat, a legilor care privesc domeniul de activitate respectiv, pentru a se putea pronunța în cunoștință de cauză și a participa activ la adoptarea deciziilor, la transpunerea lor în viață, ca și la controlul îndeplinirii acestora.

În afara adunărilor generale și a consiliilor oamenilor muncii, participarea largă la activitatea de control a oamenilor muncii din întreprinderi și alte unități economice se realizează și prin intermediul *controlului muncitoresc*. Acesta este investit cu largi atribuții de control asupra desfășurării activității unităților economice, avînd sarcini de mare răspundere pentru controlul aplicării hotărîrilor de partid și de stat și a legilor țării de către întreprinderi și alte instituții.

Controlul muncitoresc se constituie atît la nivel național, cît și la nivelul fiecărei întreprinderi sub forma unui sistem unitar, rolul hotărîtor în cadrul acestuia jucîndu-l Consiliul de control muncitoresc al activității economice și sociale din unitățile economice. Format din muncitori cu înaltă calificare și cu experiență îndelungată în producție, din ingineri, tehnicieni, economiști și alte cadre de specialitate, consiliul de control muncitoresc din fiecare întreprindere, desfășurîndu-și activitatea *sub îndrumarea nemijlocită* a organelor și organizațiilor de partid, controlează sistematic modul cum sînt îndeplinite sarcinile prevăzute în planul național unic, urmărind : valorificarea eficientă a materiilor prime, materialelor și a forței de muncă ; utilizarea deplină a capacităților și suprafețelor de producție ; executarea la termen și la nivel calitativ a investițiilor ; reducerea cheltuielilor de producție ; realizarea unor indici ridicați de creștere a productivității muncii ; ridicarea calității produselor ; realizarea de acțiuni cu caracter social.

În sfera de cuprindere a activității consiliilor de control muncitoresc intră în mod practic toate aspectele vieții economico-sociale din întreprinderi în ansamblul lor, cît și din fiecare compartiment în parte. Prin activitatea lor, consiliile de control muncitoresc contribuie la creșterea responsabilității oamenilor muncii, la dezvoltarea unei atitudini înaintate față de muncă, la stimularea inițiativei creatoare a acestora în îndeplinirea sarcinilor economice și sociale, pentru combaterea manifestărilor de nepăsare, neglijență și lipsă de interes. Se impune a preciza că aceste organe de control nu au datoria numai de a constata și informa consiliile oamenilor muncii din întreprinderi asupra unor neajunsuri, ci ele sînt investite cu drepturi de decizie care să le permită să intervină prompt cu măsuri concrete pentru eliminarea lipsurilor, pentru normalizarea și îmbunătățirea activității economice și sociale.

În vederea îmbunătățirii muncii și creșterii eficienței economice în fiecare întreprindere, pentru sprijinirea atît a organelor de conducere cît și a consiliilor de control, s-au creat *comisiile pe domenii* a căror activitate vizează un evantai larg de probleme. Prin intermediul acestor comisii se realizează o largă antrenare a oamenilor muncii din întreprinderi la activitatea de conducere. Astfel, în luarea deciziilor, consiliul de conducere

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la creșterea rolului clasei muncitoare, al Consiliilor oamenilor muncii în conducerea activității economico-sociale, în realizarea programului partidului de dezvoltare a industriei socialiste, a întregii economii naționale, de ridicare a bunăstării poporului și perfecționarea continuă a democrației socialiste*, 11 iulie 1977, prezentată la Congresul consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcție și transporturi, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Edit. politică, 1977, p. 588.

din întreprindere se sprijină pe capacitatea acestor comisii de a cunoaște în mod temeinic realitatea din fiecare secție, atelier și loc de muncă, de a veni cu soluții viabile pentru adoptarea unor decizii optime. Deci, rolul principal al acestor comisii, a căror activitate se desfășoară sub îndrumarea organizațiilor de partid din unitățile respective, este de a contribui la analiza, studierea și sprijinirea organelor de conducere colectivă în soluționarea problemelor cu care se confruntă întreprinderile. Pentru ca activitatea lor să fie eficientă, ele au fost organizate pe următoarele direcții : pentru creșterea productivității muncii și organizarea științifică a producției și muncii ; pentru calitatea producției și eficiența economică ; pentru dezvoltare, investiții și progres tehnic ; pentru aprovizionare, desfacere și export-import ; pentru pensii și asigurări sociale ; de pregătire și perfecționare, încadrare și promovare în muncă. Sub îndrumarea organizațiilor de partid, problemele deosebite ce apar în întreprinderi se vor repartiza precis pe comisii, care, cu competență, vor analiza și vor da soluții de rezolvare.

Faptul că aceste comisii sînt confruntate cu un evantai destul de larg de probleme necesită din partea conducerii întreprinderilor precizarea cu claritate a sarcinilor și atribuțiilor ce revin fiecărei comisii. Această defalcare a sarcinilor nu exclude însă colaborarea atunci cînd apar probleme de interferență : de exemplu, la perfecționarea organizării procesului de producție își pot aduce aportul, prin acțiuni conjugate, atît comisia pentru problemele de organizare a producției și a muncii, cît și comisia pentru dezvoltare, investiții și progres tehnic etc.

Deși comisiile pe domenii nu au sarcini exprese de control — face excepție comisia pentru calitatea produselor — totuși, ele, prin rolul pe care îl au, contribuie la prevenirea unor abateri, neajunsuri din activitatea întreprinderilor și, atunci cînd e cazul, sprijină organele de decizie în luarea rapidă a unor măsuri de corecție. Cu alte cuvinte, în mod indirect, aceste comisii asigură nu numai lărgirea ariei de participare a oamenilor muncii la activitatea de conducere, ci și la activitatea de control.

Consiliul de control muncitoresc și comisiile pe domenii au datoria de a veghea permanent asupra modului în care se transpun în practică, în fiecare întreprindere, sarcinile ce derivă din planul național unic. Pentru ca activitatea lor să fie eficientă, o deosebită importanță o prezintă coordonarea unitară a principalelor acțiuni ce se întreprind într-o perioadă sau alta, evitarea suprapunerilor și paralelismelor.

*b)* **Controlul ierarhic** (vertical) se realizează, în principal, prin intermediul conducerii operative la nivel de unitate și prin intermediul șefilor de compartimente de muncă și colective pe celelalte trepte ierarhice.

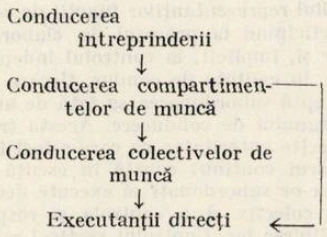
Dubla calitate a oamenilor muncii determină ca în societatea socialistă fiecare lucrător, indiferent de locul pe care îl ocupă în întreprindere, să fie în același timp un executant și un conducător. Îndeplinirea simultană a celor două roluri de către oamenii muncii este expresia lărgirii democrației socialiste în țara noastră. În calitate de conducător, fiecare muncitor exercită direct sau prin intermediul reprezentanților funcții de conducere, participînd la procesul de elaborare a deciziilor și, implicit, la controlul îndeplinirii acestora. În calitate de condus, fiecare muncitor acceptă subordonarea sa față de autoritatea organului de conducere. Acesta trebuie să-și exercite autoritatea cu care a fost investit, al cărui conținut constă în esență în a determina pe subordonați să execute deciziile luate în colectiv și a controla și răspunde de îndeplinirea lor. Controlul vertical rezultă, pe de o parte, din însăși esența oricărui proces de conducere, iar pe de altă parte, el derivă din regulamentul de organizare și funcționare a unității.

Pentru desfășurarea în bune condiții a activității unităților economice este necesară existența, atît la nivelul acestora cît și al compartimentelor organizatorice și al colectivelor de muncă, a unor conduceri operative. Menirea acesteia este de a asigura transpunerea în viață a hotărîrilor emanate de la organele de conducere colectivă, de a rezolva problemele curente ce apar zi de zi la fiecare treaptă ierarhică și loc de muncă, de a îndruma subordonații în executarea sarcinilor ce le revin, de a *efectua controlul* asupra modului în care se rezolvă problemele din cadrul compartimentelor pe care le conduc, *de a depista eventualele neajunsuri și de a lua măsuri operative pentru înlăturarea acestora.*

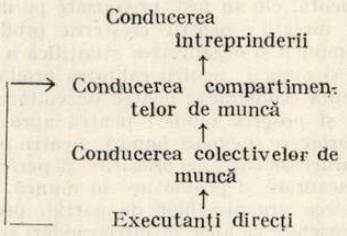
Exercitarea autorității pe toate treptele ierarhice existente în întreprindere este o problemă destul de complexă ; ea își are izvorul, pe de o parte, în investirea și instalarea în funcție a conducătorului, iar pe de altă parte, în stilul de muncă al acestuia, în comportamentul colectivului, în rezultatele obținute. De aici rezultă că și controlul exercitat la diferite nivele ierarhice, deci pe verticală, este în funcție nu numai de regulamentul de funcționare a întreprinderii, de existența unor conducători, a diferitelor compartimente sau colective de muncă, ci și de *relațiile* care se stabilesc între conducător și fiecare subordonat, între acesta și colectiv, deci de *climatul de muncă* existent în fiecare compartiment. Conducătorul, prin direcțiile de acțiune, prin tipul de relații pe care le dezvoltă și le menține în colectivul de muncă, este factorul principal care asigură

sau nu coeziunea colectivului, un climat de muncă pozitiv și încredere reciprocă. Atunci cînd climatul este pozitiv, sarcina de control se realizează în condiții optime. Oamenii muncii sînt stimulați, incitați la realizarea unor rezultate cît mai bune, ei își dau silința să înlăture neajunsurile care apar, să elimine lipsurile proprii din activitatea lor, să participe activ la controlul muncii desfășurate de ei și de către colectiv. Prin atitudinea lor, ei sprijină conducerea operativă în realizarea atribuțiilor acesteia, creează condiții pentru delegarea de atribuții și responsabilități în cadrul colectivelor de muncă. Procesul de delegare de atribuții și responsabilități se realizează nu numai în interiorul colectivelor de muncă, ci și la nivelul întregii întreprinderi, de la conducerea acesteia, pe verticală, pînă la nivelul executanților :

AUTORITATE




RESPONSABILITATE




Delegarea de atribuții și responsabilități, constituind o componentă a mecanismului de conducere întemeiat pe gîndirea creatoare colectivă, vizează nu numai participarea la decizie, ci la toate activitățile de conducere, *inclusiv la control*. Importanța acestui proces constă în următoarele :

— creează conducerii operative posibilitatea de a se axa pe problemele majore și reale ale organizației ;

— concretizează relațiile formale între membrii compartimentelor colectivelor de muncă ;

— contribuie la asigurarea unui larg caracter participativ activității de conducere, indiferent de nivelul ierarhic, dezvoltă aptitudini de conducători la tot mai mulți oameni ai muncii ;

— dă posibilitatea lărgirii participării la procesul de luare a deciziilor și de efectuare a controlului ;

— creează surse noi de informații asupra problemelor efective ale organizației și canale directe de scurgere a informațiilor, atît în sus cît și în jos ;

— permite o participare mult mai activă a tuturor membrilor organizației la realizarea în condiții superioare a obiectivelor generale ale acesteia ;

— dezvoltă gradul de responsabilitate și conștiinciozitate al fiecărui om al muncii.

Din punctul de vedere al controlului, procesul de delegare de atribuții și responsabilități contribuie la intensificarea acestuia, paralel cu sporirea numărului persoanelor din întreprindere care îl efectuează. În primul rînd, conducătorul care a delegat urmărește prin diferite mijloace modalitatea în care sarcinile delegate se aduc la îndeplinire. În al doilea rînd, cei care au primit sarcini prin delegare vor exercita și dreptul de control ce rezultă din transferul de atribuții și responsabilități. În acest fel, eventualele lipsuri și neajunsuri sînt mai rapid sesizate, iar măsurile de corecție sînt luate imediat fără a mai fi necesar de multe ori a sesiza organele delegatoare sau celelalte organe de conducere ale întreprinderii. Operativitatea permite ca prin acest control structurat pe verticală să se prevină mai rapid eventualele neajunsuri din activitatea diferitelor compartimente ale întreprinderii.

Controlul vertical (ierarhic) permite conducătorului să se edifice asupra particularităților și capacității oamenilor din subordinea lui. Executat sistematic, intrînd în metoda de lucru a conducătorului, permite realizarea unei atmosfere propice unui lucru de calitate. Astfel, lucrătorii buni, dacă sînt controlați, își vor da strădania de a demonstra întotdeauna capacitatea lor și sîrguința de a executa o muncă de calitate ; cei mai puțin conștiincioși, prin intermediul controlului sistematic, sînt ajutați, impulsionați să lucreze mai bine. Pentru a fi eficient în ambele situații, controlul trebuie făcut cu tact și măsură și nu în mod excesiv cu asprime și rigiditate. În condițiile în care conducătorul direct deleagă unor subordonați sarcini de efectuare a controlului, aceștia trebuie să aibă competență tehnico-economică superioară celui controlat, care să-i permită a depăși simpla constatare spre o asistență calificată. Evident, controlul vertical presupune realizarea unui contact nemijlocit al conducătorului cu subordonații săi, acesta trebuie să știe cu precizie problemele de care răspunde cel controlat, iar în procesul de

constatare a faptelor trebuie să se țină seama și de situațiile care au dus la fenomenele nedorite. De aceea, trebuiesc făcute aprecieri asupra întregii activități a verigii structurale, a compartimentului, a colectivului, a executantului *subordonat în ansamblu.*

Controlul pe verticală se exercită nu numai în interiorul întreprinderii, ci și din exteriorul acesteia, atunci cînd intervin organele specializate ale forului tutelar și ale altor organisme investite cu drepturi în acest domeniu. Sarcinile acestora sînt aceleași, pornind de la prevenire și mergînd pe calea depistării unor neajunsuri și a înlăturării acestora.

Pentru a fi eficient, controlul vertical presupune ca fiecare conducător să dispună de un anumit sector limitat în care acesta să-și exercite atribuțiile de control. Acest sector este cunoscut sub numele de *arie de control* și se referă la numărul de subordonați imediați asupra cărora se extinde dreptul de control al conducătorului. Cum controlul este doar *o funcție a conducerii*, aria de control va exprima nu numai relațiile dintre conducător și subordonați pe linia controlului, ci pe toate planurile pe care le implică activitatea de conducere. Ea poate fi denumită și în termeni de *arie a conducerii* sau *sector de conducere.*

Oprindu-ne la activitatea de control, se cuvine a face o delimitare între aria de control în cazul în care un conducător are în subordine alți conducători și în cazul în care un conducător are în subordine personal executant. Diferențele sînt atît de ordin cantitativ cît și calitativ, reflectîndu-se în mărimea diferită a acestor două arii. În general, atunci cînd este vorba de mărimea ariei de control, în cazul cînd un conducător are în subordine personal executant, aceasta este mai mare deoarece evantaiul problemelor este mai restrîns. Este cazul șefilor de echipă, de brigăzi care conduc colective de muncă și care își exercită și dreptul de control asupra subordonaților. În general, echipele sînt omogene din punct de vedere al structurii și complexității lucrărilor de executat, fapt ce determină și o mai mare ușurință de exercitare a controlului. În același timp, nu trebuie neglijat nici tipul relațiilor care se formează și se dezvoltă în procesul muncii între conducătorul colectivului și membrii acestuia, chiar dacă mai sînt diferențieri în ce privește nivelul de calificare, treapta de încadrare etc.; sarcinile colective de producție, conlucrarea permanentă creează un climat care facilitează activitatea de control, ea se desfășoară eliberată de formalism, în afara susceptibilităților psihologice. Din aceste motive, aria de control la acest nivel poate fi și este mai răspîndită.

În cazul cînd un conducător are în subordine alți conducători, aria se restrînge datorită, în primul rînd, varietății și complexității problemelor de care se ocupă fiecare conducător de compartiment sau colective; în al doilea rînd, datorită posibilităților de cuprindere a unui conducător, funcție de volumul cunoștințelor pe care le poate acumula; în al treilea rînd, datorită necesității efectuării unui control operativ eliberat de elemente birocratice, de întîrzieri datorate unei structuri organizatorice greoaie. Mărimea ariei de control, în acest caz, este invers proporțională cu numărul de nivele ierarhice.

Mărimea ariei de control este în funcție de o serie de factori a căror acțiune conjugată creează condiții pentru stabilirea unei dimensiuni cît mai corecte a acesteia. Dintre acești factori amintim: complexitatea sarcinilor sau a activităților ce trebuiesc rezolvate; comasarea unor activități omogene în cadrul unui singur organism; utilizarea cît mai completă a capacității profesionale a persoanelor; gradul de delegare ce se aplică [11].

Pentru asigurarea unei coordonări efective și a unui control eficient, un conducător trebuie să aibă un anumit număr de subordonați direcți. Acesta variază în funcție de: natura și complexitatea sarcinilor (numărul de subordonați direcți poate fi cu atît mai mare, cu cît sarcinile ce revin acestora sînt mai ușoare, mai omogene și mai stabile); competența și pregătirea personalului (numărul de subordonați poate fi mai mare dacă aceștia sînt foarte bine pregătiți și dacă pot să-și asume delegări largi); aptitudinile personale (unii conducători pot lucra cu un număr mare de subordonați, în timp ce alți conducători sînt depășiți chiar avînd un număr redus de subordonați) [12].

Stabilirea unei dimensiuni corecte a ariei de control este o necesitate ce derivă din cerința realizării unei conduceri cît mai eficiente și a unui control sistematic și aprofundat. În fiecare întreprindere, atunci cînd se proiectează structura organizatorică, trebuie să se asigure o asemenea arie de control care să respecte condițiile prezentate mai sus. Cu cît structurile organizatorice sînt cu mai puține nivele ierarhice, mai aerisite, cu atît sînt mai eficiente și ariile de control ale fiecărui compartiment și pe total întreprindere. O extindere pînă la limite normale a ariei de control duce la:

— circulația mai rapidă a informațiilor pe verticală în ambele sensuri;

---

[11] Cornel Hidoș, *Proiectarea structurilor organizatorice*, București, Edit. politică, 1974, p. 99.

[12] *Ibidem.*

— extinderea procesului de delegare de atribuții și responsabilități;

— modificarea atitudinii personalului executant, creșterea responsabilității lui și a gradului de conștiinciozitate;

— reducerea cheltuielilor generate de existența unor nivele ierarhice suplimentare;

— ridicarea productivității muncii, datorită, pe de o parte, existenței unei conduceri mai apropiate de personalul executant, iar pe de altă parte, modificărilor petrecute în atitudinea personalului executant.

*c)* **Controlul financiar** are în esență aceleași obiective ca și celelalte forme de control, însă el se axează pe latura valorică a activității întreprinderii, respectiv pe modul de utilizare a mijloacelor materiale și bănești, îndeplinirea planului la costul de producție, gestiuni materiale și bănești, operații de casă și decontare, respectarea disciplinei financiare etc. El se prezintă ca un proces unitar, complex și permanent, realizîndu-se sub forma unui control financiar preventiv și a unui control financiar ulterior. Indiferent de formele prin care se realizează, controlul financiar are un rol deosebit în întărirea ordinii și creșterea răspunderii tuturor factorilor de decizie din întreprinderi, în angajarea și efectuarea cheltuielilor, în protejarea patrimoniului unității, în respectarea legislației socialiste cu caracter economico-financiar.

*d)* **Controlul tehnic de calitate,** latură importantă a sistemului de control al întreprinderii socialiste, contribuie la menținerea și îmbunătățirea continuă a calității produselor, el fiind prezent în toate etapele premergătoare și efective ale procesului de producție care hotărăsc calitatea și se încheie cu controlul final, cu verificarea condițiilor în care are loc expedierea produselor. Și acestui tip de control i se atribuie cu precădere un rol de prevenire, de influențare în sens pozitiv a producției. În fiecare întreprindere trebuie să existe un control de calitate riguros organizat, în funcție de verigiile procesului de producție, știind că produsul finit, calitatea acestuia depind de corectitudinea cu care se execută operațiile și procesele tehnologice în toate compartimentele întreprinderii. Fiecare compartiment își lasă amprenta asupra calității produselor și a proceselor de producție.

Executarea controlului calității nu cade numai în sarcina compartimentului CTC, ci, putem spune în primul rînd, în sarcina directă a inginerilor, tehnicienilor, maiștrilor, a muncitorilor; el trebuie să se prezinte sub forma unui *autocontrol de calitate*. Acesta nu este considerat ca o operație aparte ce se execută de către muncitori după terminarea unui anumit lot de produse, ci reprezintă executarea la un înalt grad de exigență profesională a verificării parametrilor calitativi de către fiecare lucrător, în funcție de specificațiile din documentațiile tehnice și desenele de execuție.

În activitatea unităților economico-sociale, în ansamblul lor, ca și la nivelul compartimentelor acestora, se împletesc organic toate formele de control. Acestea se constituie de fapt într-un sistem unic de control al unității.

Organizațiile de partid din unitățile economice și sociale au sarcina de a asigura o conducere unitară a activităților de control, de a analiza periodic modul în care toate formele de control existente la nivel de întreprindere își îndeplinesc atribuțiile, care este eficiența controlului etc., propunînd măsuri pentru perfecționarea acestuia.

Controlul, la nivelul unităților economice, sociale, administrativ-teritoriale etc. are modalități de realizare specifice fiecărei forme. Aceste modalități sînt legiferate și ele apar ca latură tehnico-organizatorică a controlului. Alături de această latură, controlul are și o latură umană datorită faptului că el este efectuat, privește activitatea oamenilor și determină anumite atitudini și un anumit comportament din partea oamenilor.

În funcție de stilul de muncă promovat în control, această acțiune, indiferent de formele prin care se realizează, poate să ducă la o atmosferă de încredere reciprocă în colectivele de muncă, de sporire a responsabilității fiecărui lucrător, de instaurare a unor relații interpersonale de muncă pozitive sau poate să ducă la stări tensionale, suspiciune, relații interpersonale negative.

Organele și organizațiile de partid, sindicat și tineret din unități trebuie să-și aducă aportul în realizarea în ansamblu a controlului, ele trebuie să sprijine și să îndrume permanent organele de control, să antreneze masele de oameni ai muncii la activitatea de control, parte integrantă a muncii de conducere. De fapt, la Consfătuirea pe țară a unităților de control al oamenilor muncii, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că,,... activitatea de control la care iau parte zeci și zeci de mii de muncitori, țărani, intelectuali, constituie o expresie a participării tot mai active a oamenilor muncii la conducerea societății, la exercitarea în stat a puterii întregului popor, deplin stăpîn pe destinele sale, care își făurește liber propriul viitor comunist" [13].

---

[13] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea pe țară a unităților de control al oamenilor muncii*, 17 februarie 1977, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Edit. politică, 1977, p. 24.

# ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

## GÎNDURI DESPRE CATHARSIS

DE

ANDREI ROTH

Printre atît de numeroasele contribuții ale stagiritului, fecunde peste veacuri, la tezaurul marilor idei ale omenirii, se cuvine a fi considerată concepția sa despre efectul cathartic al muzicii și al tragediei. Această idee a făcut o strălucită carieră istorică, fiind de nenumărate ori și în foarte variate interpretări reluată în cugetările despre artă. În secolul nostru, ea este constant prezentă în estetică și în filozofia culturii, dar și în numeroase reflecții — unele particular-științifice, altele general-filozofice — despre om, despre condiția umană.

Cum se știe, Aristotel vorbește doar în două locuri despre catharsis. O face mai întîi în *Politica*, ocupîndu-se pe scurt mai ales de efectul cathartic al muzicii și promițînd că va reveni mai pe larg asupra acestei probleme în *Poetica* sa. În această din urmă lucrare însă — neterminată, precum se știe —, găsim de asemenea doar o singură exprimare privitoare la catharsis, anume în fraza prin care se definește tragedia. Este de subliniat că și aici ceea ce este definit în mod explicit este nu fenomenul care ne preocupă, ci tragedia, definită, între altele, tocmai prin acest fenomen. Așadar, două mici fragmente din toată monumentala operă a lui Aristotel au introdus definitiv un concept în teoria artei și în general în reflecția despre om. Marea idee este de două ori — și în formulări aproape identice — enunțată, fără a fi desfășurată, dezvoltată, argumentată. Doar unele considerații suplimentare ale lui Aristotel despre esența tragicului ii mai adaugă lumini.

Această împrejurare contribuie, fără îndoială, la multiplicitatea interpretărilor posibile ale textului aristotelic.

Aplecîndu-se asupra acestui text, exegeții au apelat la întregul arsenal al criticii filologice pentru a-i stabili sensurile autentice, originale. În plus, cum remarcă D. M. Pippidi — traducător în limba română și comentator autorizat al *Poeticii* —, mulți autori „n-au știut rezista ispitei de a strecura în interpretarea textului antic ceva din felul lor propriu de înțelegere și judecare a artei”[1]. În ce ne privește, vom mărturisi de la început că tocmai această ispită ne-a determinat să luăm condeiul în mînă. Vom porni de la traducerile existente, pe care, nefiind competenți în materie de filologie clasică, nu le luăm în discuție.

★

În *Politica*, Aristotel vorbește despre melodiile care răscolesc sufletul și la auzul cărora oamenii simt un fel de purificare și o ușurare, însoțită de plăcere[2]. În *Poetica* citim următoarea definiție a tragediei: „Tragedia e, așadar, imitația unei acțiuni alese și întregi, de o oarecare întindere, în grai împodobit cu felurite soiuri de podoabe osebit după fiecare din părțile ei, imitație închipuită de oameni în acțiune, ci nu povestită, și care *stîrnind mila și frica săvîrșește curățirea acestor patimi*”[3] (subl. n., A.R.). Sfîrșitul frazei ne interesează: tragedia stîrnește mila și frica și săvîrșește *catharsis ton pathimaton*, purificarea acestor patimi.

Există mai multe interpretări posibile ale acestei „curățiri” sau „purificări”.

O primă interpretare posibilă ar fi cea religioasă. A circulat, la grecii antici, ideea curățirii de păcate a omului prin practici cultice. Însă în textul aristotelic (cum subliniază și D. M. Pippidi[4]) nu apare nici o referire la spiritul religios, nici în definiția citată, nici în toate dezvoltările ulterioare privitoare la tragedie. Tragedia este, am văzut, „imitație închipuită de *oameni* în acțiune”. Aristotel știa prea bine că tragedia grecească era prin multe fire legată de mitologie, era im-

[1] D. M. Pippidi, în *Introducere* la: Aristotel, *Poetica*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 21.

[2] Aristotel, *Politica*, VIII, 7.

[3] Aristotel, *Poetica*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 59—60.

[4] D. M. Pippidi, *op. cit.*, 15.

Rev. filoz., **XXVI**, *5*, p. 627—648, București, 1979.

pregnată de *teme* mitologice, nu a socotit însă că intervenţia supranaturalului ar ţine de esenţa tragicului. Tema tragediei poate fi de inspiraţie mitologică, *conţinutul* său este uman. Semnificaţia poziţiei cu totul laice a lui Aristotel este cu atît mai mult de subliniat, cu cît interpretarea mitică-religioasă a tragediei antice a revenit pe prim plan în filozofia modernă, de factură iraţionalistă, a culturii. Nietzsche, se ştie, îl critică cu vehemenţă pe Aristotel, afirmînd — fără a dovedi — că tragedia are o origine „pur religioasă" [5]. Aristotel vorbeşte de „cauze fireşti" — deci fără legătură cu nefirescul, supranaturalul — ale naşterii poeziei (epice şi tragice)[6], şi apoi, cu mai multă insistenţă, de *esenţa* şi *valoarea* umană, deci nereligioasă a tragediei greceşti. Vom exclude deci, dintre interpretările de reţinut, pe cea religioasă.

O altă interpretare posibilă ar fi cea medicală. Termenul de catharsis este folosit, cum de asemenea arată toţi exegeţii, în scrierile hipocratice, pentru operaţia de eliminare a „umorilor" de prisos ale trupului. Este deci la îndemînă ideea că Aristotel a folosit termenul într-un implicit raţionament analogic: aşa cum anumite substanţe — toxice, dealtfel, în doze mari — sînt folosite în scop terapeutic, pentru lecuirea trupului intoxicat, după principiul „cuiul pe cui scoate", tot astfel suscitarea unor pasiuni prin opera de artă ar lecui sufletul de pasiunile excesive, nocive, redîndu-i echilibrul, sănătatea [7]. O seamă de autori, precum C. Balmuş, insistă asupra ideii că sensul medical al termenului de catharsis este cel original: „uşurarea purificatoare" prin eliminarea surplusului de pasiuni producător de tulburări în suflete [8]. Analogia simplă, nemijlocită are un evident iz mecanicist şi nu credem că ar fi acceptabilă. Această interpretare conţine însă un sîmbure raţional de reţinut. Acest sîmbure raţional a constituit, dealtfel, punctul de plecare al reinterpretării medicale moderne a efectului cathartic al artei, realizată de către curentul psihanalitic iniţiat de Freud.

Termenul de catharsis a fost deci mai înainte utilizat în terminologia religioasă şi în cea medicală grecească, el este însă investit prima dată cu un sens estetic de către Aristotel. Nimeni n-a vorbit înainte de el de efectul cathartic al muzicii şi al tragediei; şi trebuie să credem că, în concepţia sa, nu numai acestea două, ci arta în general, arta majoră, arta adevărată poate avea asemenea efect [9]. Purificarea cathartică este însoţită, conform stagiritului, precum s-a văzut, de *plăcere*. Plăcerea ţine de specificul creaţiei şi receptării estetice; fără a provoca plăcere, o lucrare nu poate fi socotită artistică. Legarea fenomenului cathartic de plăcere ar putea însă suscita o interpretare hedonistă; tocmai aceasta este calea pe care evoluează estetismul pur (inclusiv varianta sa modernă, care îşi găseşte expresia în principiul „artei pentru artă"). Estetismul refuză acceptarea oricărui conţinut moral al catharsisului artistic.

În înţelegerea lui Aristotel însă, catharsisul are, fără îndoială, un conţinut moral. Aceasta rezultă din dezvoltările sale privitoare la esenţa tragicului, chiar dacă în aceste dezvoltări termenul de care ne ocupăm nu mai apare. Apare însă un alt termen, care nu poate fi omis din discuţia noastră, anume *filantropia*, tradus prin *omenie* în varianta de noi utilizată a *Poeticii*. Literal înseamnă iubire de om; aceasta este expresia originară, antică, pentru ceea ce azi în mod curent numim umanism. Sentimentele de milă şi frică, provocate de tragedie, sînt legate de sentimentul omeniei, arată Aristotel; o tragedie bună „nu trebuie să înfăţişeze oameni de ispravă trecînd de la o stare de fericire la una de nefericire, căci aşa ceva n-are darul să stîrnească frica, nici mila, ci repulsia. De asemenea, nici pe nemernici trecînd de la o stare de nefericire la una de fericire; din toate cazurile cu putinţă, acesta e cel mai potrivnic emoţiei tragice, neavînd darul să provoace nici unul din sentimentele cuvenite,

---

[5] Friedrich Nietzsche, *Naşterea tragediei*, în vol. *De la Apollo la Faust*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1978, p. 205.

[6] Aristotel, *op. cit.*, p. 56.

[7] Nu este sigur, arată Rudolf Eisler, dacă Aristotel a avut în vedere purificarea afectelor înseşi, reducîndu-le la măsura lor corectă, sau curăţirea sufletului de pasiuni, respectiv de pasiunile dăunătoare echilibrului său (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Erster Band, Berlin, 1904, p. 552).

[8] C. Balmuş, în *Anexe*, la Aristotel, *Poetica*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 125—126.

[9] În ce priveşte caracterul licit al lărgirii ariei de valabilitate a termenului de catharsis dincolo de sfera tragediei şi a muzicii, se pare că toţi gînditorii care au reflectat asupra problemei sînt de acord. În mod deosebit, G. Lukács susţine că fenomenul catharsisului se întîlneşte şi în viaţă şi în toate artele; el notează totodată că acest fenomen se obiectivează în modul cel mai pregnant în situaţiile tragice ale vieţii, iar în artă — în tragedie, deoarece încercările excesive sînt cele care probează în modul cel mai clar valoarea umană a persoanei (*Estetica*, vol. I, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1972, p. 777—778 şi 785). Antonio Gramsci merge mai departe, tratînd conceptul de catharsis drept categorie generală a „filozofiei praxisului", scoţîndu-l astfel din sfera dezbaterilor estetice (*Opere alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 58).

nici pe cel de omenie, nici mila, nici frica"[10]. Este limpede, credem, că atît trecerea omului de ispravă de la fericire la nefericire, cît și a nemernicului de la nefericire la fericire ar însemna o asemenea evoluție a lucrurilor, în care consecința acțiunii omului — „răsplata" lui — ar fi în dezacord cu fapta, deci ar leza conștiința noastră morală. În viziunea lui Aristotel, deci, lezarea conștiinței morale este incompatibilă cu esența tragicului. Omenia — iubirea, prețuirea omului — este incompatibilă cu inhibarea conștiinței morale, dimpotrivă : ea implică realizarea, potențarea acesteia din urmă. În formularea lui Aristotel se cuprinde, *in nuce* cel puțin, ideea „justiției poetice" : în tragedia bună *trebuie să se facă dreptate*, acțiunea morală trebuie să-și primească răsplata, cea imorală — pedeapsa.

Rezultă din acestea că interpretarea etică a catharsisului este fără îndoială îndreptățită. Să adăugăm însă : interpretarea etică unilaterală, „pură", devine moralizatoare[11] și nu mai puțin contrară sensului autentic al conceptului aristotelic decît cea pur estetică, estetizantă. Căci interpretarea moralizatoare face abstracție de natura însăși a tragicului, de *căderea* eroului tragic. De fapt, concepția moralizatoare simplifică însăși problema etică implicată în orice tragedie, simplifică problema relației dintre „faptă" și „răsplată", formula sa ideală fiind cea a „sfîrșitului fericit" ce răsplătește acțiunea perseverent morală a eroului zis „pozitiv", ceea ce ucide tragedia ca gen literar. Moralizarea exclude înțelegerea și acceptarea plăcerii estetice la vederea tragediei, la contemplarea căderii eroului sau eroilor.

În interpretarea noastră, deci, catharsisul nu este nici un concept pur estetic, nici unul pur etic, ci unul *estetic-etic*. Nu există tragedie autentică fără triumful moralității asupra imoralității, triumf dobîndit însă cu preț amar. Nu s-a scris vreo tragedie care să proslăvească imoralitatea. Arta este antropocentrică ; plăcerea estetică este intim legată de slujirea, prețuirea, eroizarea demnității umane și nicidecum nu poate fi realizată împotriva acesteia. Dar aceasta nu însemnează subordonarea esteticului față de etic, ci echilibrarea, mai mult : osmoza lor. Această osmoză asigură valoarea antropologică a artei, în speță a tragediei ; *filantropia* sa imanentă face cu putință acțiunea sa cathartică, *plăcerea înnobilatoare*.

Să amintim, în cîteva cuvinte doar, un singur exemplu, anume pe cel la care Aristotel însuși se referă cu predilecție : tragedia *Oedip rege* a lui Sofocle. Binefăcător și — pe merit — rege al Tebei, Oedip se dovedește a fi săvîrșit mai înainte păcate de neiertat : și-a ucis tatăl și s-a căsătorit cu propria sa mamă, văduva părintelui răpus. Nefericitul Oedip — ca și părinții săi — a fost victima unor forțe externe, care l-au depășit. În ciuda bunelor sale intenții, consecințele faptelor sale au fost mereu contrare celor scontate. Astfel, el și-a făptuit crimele fără intenții criminale, fără a-și da seama de adevărata semnificație a faptelor sale. Neconștientizarea nu anulează nocivitatea socială a fărădelegii, astfel că Oedip trebuie să-și primească pedeapsa. Și-o primește, într-adevăr ; mai mult : el însuși și-o hotărăște și și-o aplică. Își scoate sieși ochii și ia drumul pribegiei ; din rege respectat, din soț și tată fericit se transformă în biet cerșetor orb și pribeag. Oedip cade, dar se și înalță în ochii spectatorului, căci asumîndu-și răspunderea, cade cu demnitate. Demnitatea umană este salvgardată în persoana lui Oedip, tocmai de acea cădere tragică a eroului — sub imperiul unor forțe superioare — este cathartică, în același timp înnobilatoare și provocătoare de plăcere. Este o chestiune aparte, ce nu poate fi dezvoltată aici, ci amintită numai, că forțele superioare, care-l domină pe om, înfățișate de autorul antic drept forțe divine, pot fi foarte bine înțelese ca forțe înstrăinate ale propriei activități sociale a omului[12].

---

[10] Aristotel, *op. cit.*, p. 69.

[11] În tratatele de istorie a esteticii se dă, uneori, ca exemplu de poziție moralizatoare în interpretarea vederilor lui Aristotel despre catharsis, concepția lui Lessing din *Hamburgische Dramaturgie*. Într-adevăr, formularea lui Lessing exprimă o asemenea poziție : „această purificare — scrie el — se bazează numai pe transformarea pasiunilor în aptitudini virtuoase" (*Opere*, 1, ESPLA, 1958, p. 110). Menționăm, drept exemplu contemporan de concepție similară, pe aceea a filozofului ungur Heller Ágnes, după care Aristotel ar fi considerat conceptul de catharsis drept unul aparținînd în principiu eticii, iar nu esteticii și eticii în același timp (*Az arisztotelési etika és az antik ethosz*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, p. 272). Nu se înțelege, în acest caz, cum se face că stagiritul nici n-a amintit măcar acest concept în scrierile sale de etică, de ce l-a inclus în *Poetica* sa.

[12] Vom menționa că sensul autentic și întreg al tragediei *Oedip rege* se poate descifra, după opinia noastră, doar luînd în considerare și continuarea acesteia în *Oedip la Colonos* a aceluiași autor. În această din urmă lucrare apare cu putere ideea caracterului nedrept al pedepsei pentru o faptă comisă în necunoștință de cauză, prin acțiune neliberă și neconștientă. Ideea predestinației este pusă astfel sub semnul întrebării, iar apărarea demnității umane este și mai mult scoasă în relief.

Omul nu poate anula forțele sociale care-l depășesc; le poate însă înfrunta; rezistîndu-le, își realizează demnitatea umană; căzînd demn, provoacă filantropia, frica și mila participativă și admirativă a spectatorului. Tragedia nu admite „sfîrșitul fericit", „*happy end*"-ul simplist, caracteristic dramei sentimentale și (sau) moralizatoare; înstrăinarea esenței umane este prea puternică, prea adînc înrădăcinată pentru aceasta. Dar prin căderea demnă a eroului, prin pilda neîmpăcării cu înstrăinarea, tragedia își realizează efectul cathartic, înălțîndu-ne și încîntîndu-ne în același timp. Asimilarea, interiorizarea lucrării de artă ne pune în legătură cu *generalul*, cu esența generică a omului, arată Lukács [13]. Contribuie, deci, la efortul nostru de autodepășire, ne facilitează „purificarea" de particularitate, ne angajează în strădania generală a realizării omeniei.

[13] G. Lukács: *op. cit.*, p. 778.

# GENEZA ISTORISMULUI ȘI ISTORIA DIALECTICII

DE

C. I. GULIAN

Înțelegerea reînvierii dialecticii la nivelul și amploarea pe care a căpătat-o în filozofia lui Hegel pune problema studierii nu numai a experienței social-istorice a epocii, dar și a izvoarelor teoretice. Suspendînd afirmația tradițională că gîndirea veacului XVIII a fost doar metafizică, vom avea putința de a cerceta în chip neprevenit elementele dialectice care și-au făcut loc atît în științele naturii, cît și în științele sociale. Printre acestea din urmă, un loc major îl ocupă istoria. De aceea, geneza istoriografiei, a viziunii istorice în fenomenele juridice și politice, dar mai ales apariția *filozofiei istoriei* ne luminează reînvierea dialecticii la finele veacului al XVIII-lea.

După cum se știe, complexitatea obiectului lor a făcut ca științele social-umane să se constituie și să se dezvolte de-abia în veacul al XIX-lea. Dar cercetări minuțioase ca ale lui Meinecke și, recent, cele ale lui Georges Gusdorf dovedesc că încă din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, istoria — în primul rînd —, dar și economia politică, psihologia, lingvistica etc. reușesc să marcheze pași însemnați înainte. Printre științele social-umane, istoria ne interesează în mod deosebit: constituirea istoriografiei relevă un fenomen al trezirii istorismului, important pentru înțelegerea și totodată valorizarea uneia din cele mai prețioase laturi ale filozofiei hegeliene. Hegel însuși a posedat, față de filozofii care l-au precedat și față de mulți care i-au urmat, un excepțional simț istoric. Deși dialectica nu se reduce la viziunea istorică — Hegel însuși a considerat contradicția mai importantă decît devenirea —, înțelegerea istorică este una din cele două laturi constitutive ale dialecticii și a fost cel mai repede înțeleasă și însușită de către cei al căror spirit a fost influențat de filozofia lui Hegel.

Dacă putem schița elementele unei orientări antimetafizice în mai toate științele naturii, s-ar părea că această orientare s-a cristalizat în științele sociale prin apariția istoriografiei. Totuși, lucrurile nu sînt atît de simple. Istorie și istorici de seamă au existat și în antichitate. Și evul mediu, pe lîngă anale și cronici, numără cîteva figuri vrednice de interes. Dar veacul al XVII-lea, „era raționalismului", cu prelungiri solide pînă la jumătatea veacului al XVIII-lea, ilustrează domnia rațiunii atemporale, legată de victoriile matematicii, mecanicii și ale fizicii noi carteziene și newtoniene. Deși se scriau cărți care se pretindeau „de istorie", ele erau sau simple compendii empiriste, biografiste, anecdotice, sau montaje întru slava unor regi, ori divinități (Bossuet).

Deși istoria este, ca și celelalte științe ale naturii sau societății, o disciplină sau știință particulară, s-ar părea că existența ei ca știință începe odată cu *reflecția* sau *meditația* asupra istoriei lumii (Vico) sau asupra unor perioade istorice (Voltaire). După cum notează Gusdorf, cei dintîi care folosesc termenul *science de l'histoire* sînt Diderot și Voltaire. Ceea ce nu era puțin lucru, ba chiar o invocație îndrăzneață, în vremurile în care Newton domina necondiționat. Prin Vico, Voltaire și

Montesquieu, prin Rousseau, Diderot, Turgot, Mably, prin Hume, Gibbon și Robertson, prin Ferguson și Burke, prin Lessing și Winckelmann, dar mai ales prin Möser, Herder și Goethe se petrece procesul lent de pregătire a apariției istorismului. În cartea lui care poartă chiar acest titlu *Geneza istorismului* (*Die Entstehung des Historismus*, 1938), Friedrich Meinecke a urmărit nașterea acestei viziuni — a istorismului — numai la istoricii și la acei gînditori preocupați de istorie mai sus citați. Grăitor este faptul că, indiferent de lacunele concepției sale despre istorie, Meinecke a pornit în elaborarea lucrării sale cu convingerea că istorismul, cum scria el într-o carte premergătoare, „...a fost poate cea mai mare revoluție în gîndire, pe care a trăit-o Apusul..."[1], pentru că a fost părăsită *dogma* iluministă a Rațiunii universale, asemănătoare și egală sieși, indiferentă față de timp și spațiu. Acum s-a născut interesul, simțul și atenția pentru tot ceea ce-i nou, individual, unic, nerepetabil și totuși solicitînd o cuprindere a inefabilului (*individuum est ineffabile*, Goethe) în concepte raționale.

Veacul al XX-lea a acordat din ce în ce mai multă atenție operei *Scienza nuova* (1725) a lui Giambattista Vico, precursorul gîndirii istorice. Profesorul de retorică de la Neapole a fost puțin cunoscut și apreciat în vremea în care a trăit. Poate că acest fapt s-a datorat și influenței nejustificat dominatoare a gîndirii fizicale împotriva căreia tocmai s-a ridicat Vico. Dar nu pentru a-i contesta valabilitatea în regnul naturii, ci pentru a face loc alături de ea, „științei noi" a istoriei. Pe deplin actual sună formula lui despre istorie ca „lume a națiunilor", lume pe care, spre deosebire de natură, *o făuresc înșiși oamenii*. La astfel de idei se gîndea Marx, atunci cînd scria că *Noua știință* cuprinde „numeroase sclipiri de geniu".

În cadrul luptei ideologice antifeudale a burgheziei italiene, Vico reprezintă cucerirea unui nou teritoriu. Deși nu s-a lepădat de credință, concepția lui despre propria activitate a oamenilor ca motor al istoriei, urmînd lui Machiavel, este o replică laică dată concepției teologice despre istorie. „Vico a pătruns în adîncime și a văzut întregul proces istoric ca un proces natural al pasiunilor omenești, care totuși duce la rezultate pline de sens și valoare"[2]. Meinecke, care nici el n-a renunțat la unele idei religioase, afirmă că prin opera lui Vico „s-a petrecut actul hotărîtor al secularizării istoriei, [act] pe care s-a ridicat gîndirea istorică modernă"[3].

O altă idee cutezătoare a lui Vico, premergătoare concepțiilor lui Hegel și Marx, este aceea — polar opusă teoriei contractualiste a lui Hobbes-Rousseau — după care oamenii n-au fost conștienți de modul în care și-au creat instituțiile politice și culturale. În sfîrșit, expresia curată a noii viziuni istoriste este convingerea lui Vico că toate popoarele au trebuit să treacă prin anume *stadii evolutive*. Această convingere este afirmată cu patos metafizic: „Natura lucrurilor nu este altceva decît geneza lor (*nascimento*) în anumite vremuri și în anumite împrejurări". La această lapidară și limpede formulare a istorismului, să adăugăm lărgirea orizontului istoric prin interesul viu manifestat de către Vico pentru umanitatea arhaică. Sub vălul ipotezelor fanteziste, explicabile prin lipsa de cunoștințe etnologice a epocii, se străvăd la Vico intuiții remarcabile cu privire la capacitățile creatoare ale omului primitiv. Și nu rațiunea, proiectată de obicei de către iluminiști pînă la originile umanității, este privilegiată, ci creația mitică, poetică, afectivă. Vico a adus pe scena istoriei popoarele primitive ale Americii și a avut o nouă viziune despre lumea lui Homer, despre lumea romană și germanică. Noutatea viziunii — în linii mari, firește — constă în frîngerea cercului de fier al dogmei iluministe despre *omul pretutindeni același*, despre veșnica „natură umană".

Arătam cu alt prilej meritele care îi revin lui Voltaire în constituirea istoriografiei moderne: împotriva istoriei universale concepută de către teologi (Bossuet, de exemplu) ca mijloc de demonstrare a „planului providenței", Voltaire „afirmă că istoria este prin excelență *laică*"[4], pune problema izvoarelor istorice, respinge preluarea necritică a legendelor, fabulelor etc., afirmă că faptele istorice nu trebuie schimbate, nu trebuie nici urîțite, nici înfrumusețate. Poate că cea mai importantă teză voltairiană este convingerea că istoria nu trebuie redusă la povestirea vieții regilor, ci la cercetarea atentă a moravurilor, legilor, comerțului, finanțelor, agriculturii — în general a vieții popoarelor. Celebrul *Eseu asupra moravurilor și spiritului popoarelor* ca și *Veacul lui Ludovic al XIV-lea* sînt expresia unei cotituri în istoriografie.

Deși Voltaire nu depășește criteriile, pe care azi le considerăm înguste, ale iluminismului, deși el vede istoria universală prin prisma dualistă rațional-irațional, totuși el este acela care introduce termenul de „filozofia istoriei" ca expresie a unui nou mod de a concepe istoria: nu ca un compendiu empirist, deslînat, de fapte și anecdote, ci ca o încercare

[1] Fr. Meinecke, *Werke*, I, München, 1959, p. 425.

[2] Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, *Werke*, III, München, 1959, p. 59.

[3] *Ibidem*.

[4] C. I. Gulian, *Introducere în istoria filozofiei moderne*, București, Edit. științifică, 1974, p. 198.

de a descoperi pretutindeni și în toate vremurile ce-au putut crea popoarele. Voltaire respinge astfel, prin practica lui de istoric universal, dogma după care civilizația iudeo-creștină ar fi criteriul valorificării. El relevă vechimea și strălucirea civilizației chineze, vorbește entuziast despre înalta morală, rațională, iar nu mistică, a lui Confucius, despre aportul cultural al caldeenilor sau al japonezilor. Voltaire introduce punctul de vedere iluminist în valorizarea istoriei universale : trebuie căutate și prețuite toate momentele în care popoarele și-au manifestat gîndirea rațională și moralitatea. Și mai prețioasă, autentic istoristă, este convingerea care avea să străbată și filozofia hegeliană a istoriei : pentru a înțelege o cultură străină în timp sau spațiu, trebuie să ne transpunem în ea. Dacă vrem să înțelegem confucianismul sau mahomedanismul, arată Voltaire, trebuie să lepădăm ochelarii moravurilor sau concepțiilor noastre.

O altă trăsătură a concepției despre istorie, care îl face pe Voltaire să devină precursor al viziunii hegeliene, este *acceptarea contradicțiilor valorice în istorie*, „amestecul" de valori și nonvalori. Aceasta reiese din analiza istoriei Olandei, Angliei sau Franței : „răul este întotdeauna amestecat cu binele". Maximă dialectică binevenită pentru Voltaire istoricul care, de pildă, cu toată admirația pentru constituția engleză, va dezvălui ororile pricinuite de fanatism în vremurile lui Cromwell. „Un amestec de calități contrarii" — aceasta-i concluzia lui Voltaire despre Anglia.

Desigur că ar fi nejustificat să strămutăm la mijlocul veacului XVIII concepția istoristă care se dezvoltă plenar de-abia la finele veacului al XVIII-lea și în primele decenii ale veacului XIX-lea. Și totuși, Voltaire se relevă a fi un precursor admirabil al istorismului : „Totul depinde de timpul și locul în care te-ai născut și de împrejurările în care te-ai aflat" (articolul *Grigore VII*, *Dictionnaire philosophique*). Încercînd să găsească factorii hotărîtori ai varietății instituțiilor, moravurilor, culturilor etc. Voltaire se oprește la *obișnuință*, *stat* și *religie*, socotind că teoria lui Montesquieu despre factorul geografic ca unic factor determinant este nesatisfăcătoare. Totodată, atunci cînd tratează o anume perioadă istorică, de pildă aceea dintre Carol cel Mare și Carol al V-lea, Voltaire evidențiază lupta pentru stăpînirea Romei drept firul roșu în înțelegerea evului mediu. Deși Voltaire considera că evul mediu, din punct de vedere cultural, ar fi fost o perioadă de întuneric, el n-a șovăit să recunoască faptul că mănăstirile n-au fost numai sediul leneviei și misticismului, ci și al unei remarcabile activități culturale.

Deși adversar al lui Rousseau în ce privește idealizarea umanității primitive, Voltaire i-a urmat pe Vico, Leibniz și Lafitav în cercetarea cu interes a vieții popoarelor „sălbatice". Prin Voltaire, după Vico, măsura ritmului dezvoltării istorice nu mai sînt veacurile, ci *mileniile*. Iluministul Voltaire n-a putut extinde regnul rațiunii asupra primitivilor, el le concede doar un „instinct", care joacă rolul de pre-rațiune. Pe de altă parte, motivul care îl făcea să fie atît de zgîrcit în valorizarea culturii primitive era convingerea iluministă că umanitatea și-a atins deja culmile desăvîrșirii, culmi care nu mai pot fi întrecute, în veacul lui Ludovic al XIV-lea.

Și totuși, în ciuda limitelor iluministe pe care Voltaire nu le-a putut depăși, preocuparea lui constantă pentru „istoria spiritului uman", concepută ca realizabilă printr-o sinteză a istoriei propriu-zise și a istoriei filozofice, apare ca o verigă în seria Voltaire — Herder — Hegel. Unele formulări ale scopului său de istoriograf sună aproape hegelian : „Scopul meu este să observ întotdeauna *spiritul timpului* (*subl. ns* — C.I.G.); el este cel care dirijează marile evenimente ale lumii" (*Essai...*, cap. 80). După cum se știe, în ciuda titlului *Veacul lui Ludovic al XIV-lea*, cartea lui Voltaire nu leagă cultura acelei epoci de personalitatea regelui, ci, așa cum spune autorul în prefață, vrea „să zugrăvească pentru posteritate spiritul oamenilor din cel mai luminat veac".

Voltaire a știut să scoată în relief personalitățile istorice, mai ales pe cele care au contribuit la dezvoltarea culturii, dar ținîndu-le în cumpănă față de „spiritul popoarelor" și „spiritul timpului". În ciuda iluzionărilor iluministe despre atotputernicia rațiunii, Voltaire își dă seama — și aici iarăși dăm peste o formulare aproape hegeliană — că „orice om este format de epoca sa" (*Essai*, cap. 82) (Hegel va spune că orice om este „fiul epocii sale"). Voltaire a sesizat caracterul *colectiv*, „instituțional", al plăsmuirilor culturii, pregătind astfel noțiunea hegeliană de „spirit obiectiv". O dovadă palpabilă o dă și rolul pe care îl acordă Voltaire „opiniei publice".

În istoria și teoria culturii, D'Alembert și Voltaire au meritul de a fi introdus teza de bază după care „...chiar numele prinților și al oamenilor mari n-are dreptul să figureze în *Enciclopedie* decît prin binele pe care l-au făcut științei, pentru că *Enciclopedia* datorează totul talentelor și nimic titlurilor — ea este istoria spiritului omenesc, iar nu a deșertăciunii oamenilor"[5], precum și convingerea că istoria culturii, în contrast cu ambițiile prinților și manevrele clerului, trebuie să înfățișeze „veacurile de aur" în

[5] D'Alembert, *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires*, 1975, *apud* G. Gusdorf, p. 388.

care au înflorit ştiinţele şi artele. Voltaire considera că pînă în epoca sa, veacurile lui Pericle şi Alexandru, epocile lui Cezar şi August, epoca Renaşterii şi veacul lui Ludovic al XIV-lea reprezentau modele şi oaze ale civilizaţiei, în deşertul istoriei patimilor şi crimelor.

Georges Gusdorf a arătat convingător în masiva sa lucrare apărută recent că istoriografia veacului XVIII a fost pe nedrept subapreciată. Tocmai în acest veac, atît în Franţa, cît şi în Anglia şi Germania, printr-o armată de eruditi din capitale şi provincii, prin profesori universitari, amatori, popularizatori, prin apariţia „filozofiei istoriei", prin abordarea unor probleme capitale ale istoriei (istoria politică, istoria culturii), prin dilatarea orizontului istoric spre istoria universală, prin creşterea vădită a interesului publicului pentru istoria profană în detrimentul celei ecleziastice are loc o mutaţie a conştiinţei europene. „Omenirea obişnuită odinioară să trăiască în eternitate, se instalează în timp, raportul omului faţă de istorie înlocuieşte raportul faţă de Dumnezeu. Moravurile intelectuale traduc apariţia unei noi conştiinţe antropologice" [6].

În Franţa, enciclopediştii vorbesc despre „ştiinţa istoriei", acordă articolelor cu caracter istoric un loc de prim rang, popularizează masiv documente şi lucrări istorice europene şi pun bazele principiale ale criticii istorice. În Germania, istoricii din Goettingen pun bazele istoriografiei germane şi sînt preocupaţi de un nou tip de istorie — istoria civilizaţiei. Pe la 1772, o cincime din toate cărţile publicate în Germania aveau profil istoric. În Anglia, pe la jumătatea veacului apare o *Istorie universală* în 38 de volume. Savanţii din Goettingen o preiau a o traduce şi completa.

Desigur că de-abia veacul al XIX-lea va fi conştient de complexitatea fenomenelor sociale faţă de cele naturale (Auguste Comte, Engels) şi se va începe elucidarea problemelor metodologice ale cunoaşterii istorice. Dar este meritul iluminiştilor, atît de frămîntaţi de problemele sociale, de a fi făcut loc istoriei alături de ştiinţele naturii. Fapt de seamă pentru că fizica lui Newton şi raţionalismul cartezian se aflau în plină glorie, lăsînd puţine speranţe unei cunoaşteri care intuia decalajul dintre intelect şi varietatea şi unicitatea faptelor istorice.

Exceptînd unele accente hipercritice în judecăţile asupra lui Voltaire, acuzat de „*mythistoire*" şi de „fanatism al raţiunii", se pare că Gusdorf ajunge la concluzii nuanţate şi bine întemeiate asupra genezei cunoaşterii istorice în Europa. Comparînd cercetarea istorică în Franţa, Germania şi Anglia, el dovedeşte că istoriografia ştiinţifică modernă a fost creată în universităţile germane, în primul rînd la Goettingen, care se profilează ca focar european de cultură istorică, ducînd mai departe tradiţiile pozitive datînd din epoca Reformei. Savanţii germani practică istoria politică, juridică, a religiilor, „a umanităţii" etc. Schloezer creează istoria Rusiei, Meiners inaugurează istoria comparată a religiilor, Gatterer creează un institut de istorie, „Jurnalul istoric" şi o colecţie de lucrări istorice. Cercetarea istorică devine adesea o muncă colectivă şi interdisciplinară. La finele veacului al XVIII-lea începe publicarea unei „*Istorii generale a culturii şi literaturii Europei moderne*", lucrare colectivă înăuntrul căreia cîte un volum este dedicat artelor, literaturii, istoriei, filologiei, matematicii, fizicii, tehnologiei, economiei etc. Este o lucrare de anvergură care va fi continuată laborios timp de decenii. La Goettingen „... istoriografia modernă, bazată pe alianţa dintre predare şi cercetare, ia cunoştinţă de sine însăşi" [7]. Remarcabil este faptul că Gatterer, fondatorul şcolii de la Goettingen, este nu numai un erudit conştiincios, ci şi un spirit preocupat de a nu se pierde în noianul de fapte istorice, mai ales cele referitoare la „războaie, asasinate, anecdote fabuloase"; autor al unei istorii universale care s-a bucurat de multe ediţii, el cere o *selectare* a faptelor şi totodată o cuprindere a instituţiilor, sistemelor politice şi diversităţii culturilor.

Schloezer a fost o personalitate dinamică, avînd o formaţie multidisciplinară (economie, statistică, filologie semitică, instituţii politice etc.), dar este atras simultan de antichitate, face numeroase călătorii şi devine un cunoscut publicist. Interesul pentru reflecţie se vede din titlul uneia dintre lucrări: *Conceptul de istorie universală sistematică*. Concret, Schloezer vedea sarcina istoricului în a arăta „... cum s-au dezvoltat statele şi naţiunile actuale, formele noastre de guvernămînt, forma actuală a familiei, oraşele, religia şi comerţul nostru. Dar cum s-a dezvoltat cultura noastră de azi, opiniile şi cunoştinţele noastre, hărţile, arta militară, construcţiile navale, minele?" [8]. Un program enciclopedic contemporan cu *Enciclopedia* franceză şi prevestind cercetările actuale, „globale" în istoriografie. Mai mult, simţul istoric al savanţilor de la Goettingen este liber de dogma perfecţiei, propriei epoci şi poate devansa valorizarea evului mediu.

Cristof Meiners este în primul rînd filozof, istoric al filozofiei, dar şi autor al unei *Istorii*

[6] Georges Gusdorf, *L'Avénement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973, p. 377.

[7] Gusdorf, *op. cit.*, p. 471.

[8] *Apud* Gusdorf, *op. cit.*, p. 388.

*a omenirii* (1785) în care cuprinde comprehensiv şi societăţile (şi culturile) care au premers istoriei propriu-zise, prevestind joncţiunea contemporană dintre istorie şi preistorie, istorie şi etnologie. Meiners publică o istorie comparată a religiilor şi o istorie a ştiinţelor în antichitate, o ,,istorie a sexului feminin'' şi o istorie a învăţămîntului superior. Activitatea lui Meiners demonstrează că înţelegerea istoriei ca un domeniu interdisciplinar trebuie să se bizuie pe o aprofundare, fie personală, fie recurgînd la lucrările unor specialişti, a diverselor sectoare ale procesului istoric.

Johann Martin Chladni reprezintă reflecţia asupra cunoaşterii istorice; în lucrarea lui *Teoria generală a ştiinţei istorice* (1752) reproşează logicienilor *de a nu se fi interesat de procedeele sau metodologia istoricilor.* Ca şi Vico, el contestă valabilitatea gîndirii matematice-mecanice. Gîndirea istorică, arată Chladni — şi aici îl devansează pe Hegel —, nu este o gîndire abstractă şi mai ales impersonală. Chlandi afirmă cu îndrăzneală, în veacul luminilor, al dogmei obiectivităţii valabile în orice ştiinţă, că în istorie ,,... este inevitabil... ca fiecare să vadă şi să relateze *în funcţie de propriul său punct de vedere...*'' (*subl. ns.* — C.I.G.). Dar nu ca manifestare de subiectivism: ,,Se înşeală amar cei care au pretenţia ca istoricul să adopte atitudinea unui om... fără patrie...''[9]. Chladni recuză dogma unui spirit abstract, universal; istoria este cîmpul confruntărilor între istoricul unei epoci şi realităţile altei epoci. Această puternică formulare a istorismului, relativismului şi partinităţii firesti a istoricului, trăsături care decurg din *obiectul* istoriei, vesteşte conştiinţa istorică a lui Herder şi a unor gînditori romantici.

Julius Möser este apreciat de către Meinecke drept cel care ,,a învins, pe de o parte dualismul rigid, mecanicist dintre intelect şi raţiune, pe de altă parte [dualismul] dintre impulsuri, înclinări şi pasiuni, reuşind să înţeleagă unitatea interioară şi totalitatea umană...''[10]. Möser a luat atitudinea puţin lăudabilă de a elogia structurile politice feudale şi de a binecuvînta fărîmiţarea politică din Germania, pe motiv că ar fi favorabilă libertăţii politice şi culturale, teză exact opusă concepţiei unui Leibniz. În cadrul istoriei pe care Möser a dedicat-o principatului Osnabrück (Westfalia) se manifestă însă spiritul lui istoric prin opoziţie faţă de intelectualismul iluminist: între Raţiune şi efortul de a înţelege situaţii, tradiţii şi moravuri din trecut, el optează pentru înţelegerea istorică.

Reprezentant al iluminismului, Möser reuşeşte însă să se elibereze de dogma intelectualistă, să înţeleagă că, atît în viaţa individuală, cît şi în cea istorică, ,,virtutea nu este doar rodul intelectului nostru''. El îşi dă seama că intelectul este o prismă generalizantă, inapt să simtă şi să înţeleagă istoricitatea sub aspectul varietăţii infinite, concrete. Micul principat Osnabrück i-a apărut lui Möser ca bază de plecare pentru înţelegerea istoriei universale, ca o experienţă necesară înainte de a trece la tema atît de vastă cum este istoria universală. Tot atît de importantă este convingerea lui despre importanţa trecutului poporului, a prefacerilor istorice prin care a trecut ţărănimea. În locul ,,dreptului natural'' înţeles rigid ca o normă atemporală, veşnic şi pretutindeni aceeaşi, Möser cere studierea dreptului local, avînd înfăţişări concrete variate. Urmîndu-l pe Montesquieu, el dezvoltă ideea *schimbării* legilor şi instituţiilor. ,,Möser şi-a pus problema nouă a cauzelor *dinamice* a acestor schimbări...[11] şi a încercat să-şi explice pe această cale fenomenul iobăgiei. El a ajuns la convingerea că nu judecăţile morale, ci fenomenele politice rebuie să stea la baza explicării evoluţiei instituţiilor. Evenimentele istorice trebuie înţelese prin ,,*Natur und Not*'' (natura şi nevoia) care se înfăţişează sub aspecte variate *de timp şi loc.* Nu ,,*natura umană*'' veşnică îl preocupă pe Möser, ci situaţia ţăranilor în diferite perioade istorice. Viaţa poporului îi apare ca un întreg, care trebuie înţeles în originile şi sensul lui. Receptînd noua concepţie despre geniu, ca expresie maximală a individualităţii, Möser a aplicat-o la înţelegerea varietăţii situaţiilor istorice şi mai ales la înţelegerea statului, căruia, după el (şi vom regăsi această teză la Hegel, în *Filozofia dreptului*) îi este îngăduit orice: după el, individul genial n-are a ţine seamă de reguli şi convenţii. ,,Raţiunea locală'' (*Lokal Vernunft*) şi ,,raţiune de stat'' îi apar lui Möser ca postulate ale varietăţii şi schimbărilor legilor şi instituţiilor. Meinecke apreciază că Möser prevesteşte teoria hegeliană despre coincidenţa dintre *istoric* şi *raţional*, în sensul că ceea ce-i istoric, real, este şi raţional (Möser va spune ,,util'').

Ceea ce acţionează în istorie este ,,natura şi nevoia, care se manifestă în primul rînd în sferele economică, socială, şi juridică''. Sîntem departe de ,,Providenţa'' filozofiei religioase a istoriei: realismul lui Möser îl face ,,să capete un merit excepţional în inaugurarea cercetării genetice a vieţii istorice''[12]. Se adaugă la aceasta şi ideea lui Möser despre legătura inextricabilă dintre istoria religiei, a dreptului, a filozofiei şi a artei; acestea sînt de nedespărţit de istoria statului. Möser are şi intuiţia *stilului* unei epoci istorice, în care toate fenomenele, din foarte variate sectoare de viaţă, se întîl-

[9] *Apud* G. Gusdorf, p. 476.
[10] Fr. Meinecke, *op. cit.*, p. 303.
[11] Fr. Meinecke, *op. cit.*, p. 315.
[12] Meinecke, *op. cit.*, p. 324.

nesc. „Fiecare epocă își are stilul ei" și fiecare perioadă istorică are rotunjimea unui epos — afirmă Möser, ca vestitor al istorismului.

În Anglia, W. Robertson și Edward Gibbon deși nu se bucură de faima lui Hume, vădesc mai mult simț istoric. Robertson este mai temeinic și mai scrupulos decît Hume. Deși ecleziast, el este atras mai ales de istoria politică a Scoției și de *studierea perioadei de trecere de la evul mediu* la epoca modernă în Anglia. Gibbon este autorul clasicei și mult cititei lucrări „Declinul și prăbușirea imperiului roman", în care și-a propus să dovedească urmările nefaste ale apariției creștinismului pentru Roma antică. Deschis spre filozofie și litere, Gibbon vede în istorie o abordare posibilă a studiului omului, dar din perspectiva conjugată a istoriei și filozofiei: „Dacă filozofii nu sînt totdeauna istorici, ar fi de dorit ca măcar istoricii să fie filozofi". Gibbon se ferește de cauze generale, abstracte, el preconizează cercetarea stăruitoare a împrejurărilor particulare. El este printre primii istorici care, la antipodul teoriei voltairiene a „veacurilor de aur", se apleacă obiectiv asupra veacurilor obscure, deși, ca iluminist, *nu* le apreciază. Departe de a fi un zelos al progresului continuu, Gibbon ne apare azi ca un premergător al istoriei epocilor de criză.

# O MORALĂ ANTROPOCENTRISTĂ ÎN SECOLUL AL XII-LEA

DE

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Cînd scria *Ethica seu Scito te ipsum*, după anul 1125, Pierre Abélard își stăpînea bine uneltele. Era autor reputat, dascăl cu renume, era admirat și temut, condamnat de un conciliu, la Soissons, în 1121, hulit de unii, sprijinit, adesea fanatic, de alții.

„Rivalii mei, furioși — își va aminti el cu amărăciune — au convocat un conciliu contra mea. În fruntea lor se aflau doi vechi dușmani, Alberic și Lotulfe, care, după moartea maeștrilor noștri comuni, Guillaume (de Champeaux) și Anselm (de Laon) aveau pretenția de a domina și de a fi singurii lor urmași. Ei conduceau școlile din Reims. La sugestiile lor repetate, arhiepiscopul Raoul cere lui Conan, episcop de Préveste, atunci legat al papei în Franța, să convoace un fel de adunare împotrivă-mi, sub numele de conciliu, în orașul Soissons, iar pe mine să mă invite să le aduc faimoasa carte despre Trinitate, pe care am compus-o".

Hotărît să se apere, i se impune cu mijloace extraintelectuale tăcerea, și cartea fără „să fi fost examinată" este dată focului (*Epistola prima Quae est historia calamitatum*, în *Patrologiae latina*, t. CL XXVIII).

Calomniat de rivali, denunțat și batjocorit de Roscelin, dascălul său de odinioară, condamnat de un conciliu, este în schimb însoțit de discipoli, fanatizați de personalitatea idolului.

Între da și nu, Abélard își clădește în continuare opera. După 1125 începe să lucreze la un tratat de morală, cu siguranță unul dintre cele mai complexe din tot evul mediu și dintre cele mai posibile ca adevăr.

Tratatul este un direcțional de conștiință cu o valoare ce depășește universul de acțiune al omului din evul mediu și mai este o reconstrucție instructivă și din punct de vedere formal, deci ca sistem.

Nu știm cum vor fi fost tratatele de morală stoice sau epicureice; probabil că nu simple cărți de moralizare. Pierzîndu-se, nu avem decît a deplora faptul și, mai departe, de a găsi un corespondent clasic al *Eticii*... abélardiene numai în *Etica pentru Nicomah* aristoteliciană.

Căci, ambele, deși deosebite prin atîtea date, au acel ceva care unește peste veacuri marile cărți, care le prinde într-un torent unic. Au însă între ele multe secole, prin urmare o experiență omenească adăugată separă morala palletanului de aceea a stagiritului. Le mai desparte viziunea asupra lumii a unuia și a celuilalt și, îndeosebi, reconstrucția filozofică a omului, căci fiecare a ținut să aibă în vedere tipul de umanitate propriu epocii și numai prin acesta, iarăși fiecare, a țintit universalitatea. Nu i-aș deosebi, de aceea, în primul rînd prin tipul de filozofie a omului promovat, ci prin tipul de umani-

tate luat în seamă. Omul secolului al XII-lea este altul decît al veacului al IV-lea de dinaintea erei noastre, atît ca individualitate cît și ca ansamblu de structuri, de situații, ca reflecție și proiecție.

În urmare, filozofia era cum era omul, cel puțin la nivelul primei ei intenții. Dar filozofia, firește, mai era și cum vroiau filozofii să fie omul. Nici Aristotel, nici Abélard, deși pornesc de la percepția ființei individuale în determinațiile ei concrete, nu fac operă de inventariere a acestora. Pornesc de la omul real și se întorc la el, dar de această dată la unul căruia i-au adăugat un model de sporire ontologică. Pentru că orice proiect de recondiționare a omului cu aspirație la autenticitate este un asemenea model de sporire ontologică.

*Etica pentru Nicomah* nu este numai o explicație a omului, de fapt nu în primul rînd și nu în sine. În subtextul *Eticii*... se simte peste tot tensiunea aspirației către altceva, dincolo de analitica pe alocuri greoaie a stărilor moralității stînd un ideal de moralitate. Asemenea și *Etica sau cunoaște-te pe tine însuți* a lui Abélard, cel care în anul următor comemorării a 23 de secole de la petrecerea din viață a Stagiritului, ne face să ne reamintim că de la nașterea sa, la Pallet, lîngă Nantes, în 1079, au trecut 9 veacuri.

Peste multă vreme de la gîndirea și punerea în operă a acelei mari morale a antichității clasice grecești, un medieval dădea celor ai săi și, pentru că vroia adevărul despre ei, și celor din timpurile următoare poate cel mai reprezentativ model de morală în epocă.

S-ar putea obiecta că pentru spiritualitatea medievală occidentală mai degrabă decît Abélard, Toma este reprezentativ pentru a fi reflectat mai potrivit condițiile de viață și de gîndire individuală și socială ale omului. S-ar mai putea obiecta și că, pentru o societate extrem de frămîntată cum era cea medievală, nu are cum să fie reprezentativă o morală anume, numai una.

Obiecțiile, puse numai retoric, posibile însă, nu inventează situații, ci le accentuează doar. Ce-i drept, Toma era mai aproape atît de o modalitate particulară de a fi, cît și de una generică a spiritualității medievale. Adică, este mai solidar decît Abélard, bunăoară, cu teocrația promovată și de feudalitatea clericală și de cea laică și prin aceasta concentrează superior altora teocratismul, definitoriu pentru epocă, deci teocratismul ca principiu.

Așa stînd lucrurile, în absolut, tomismul este și cel mai reprezentativ? El este, în condițiile în care ne plasăm în epocă și nu căutăm să-i depășim orizontul. Dar să nu uităm că alături de tomism și împotriva lui, adesea de la stînga, mai sînt și alte poziții. Este ceea ce a doua obiecție prezumtivă cere să se ia în seamă.

Într-adevăr, evul mediu filozofic nu este monocolor, nefiind în secolul al XI-lea numai anselmian, în secolul al XII-lea numai abélardian, în cel următor doar tomist, în secolul XIV doar occamist. Ca și în antichitate, în evul mediu se înfruntă poziții felurite: împotriva lui Anselm se ridicase Gaunilon, Abélard este condamnat de două concilii, împotriva autoritarismului bisericii se ridică protestul cathar, Albert și Toma sînt contra lui Averroes, iar Duns Scotus și William Occam împotriva lor. Simplificînd chiar, tabloul complex al confruntărilor se reconstituie.

De ce atunci un proiect anume poate să pară (ori să treacă) drept mai reprezentativ ca altul sau altele, cînd fiecare în parte este definitoriu pentru un secol, pentru o opțiune politică, filozofică, morală?

De ce, revenind, morala lui Abélard are valori superioare atît celei tomiste (deci uneia de „dreapta"), dar și celei cathare (uneia de „stînga")?

Paradoxal, și morala tomistă și morala cathară stau, principial, sub același semn, anume acela al teocentrismului. Ba, în reconstrucția tomistă, omul are o libertate sporită de un anume autonomism. Citim în *De regno*, I, 1: „Natura a pregătit pentru toate animalele hrană, veșminte din blană, mijloace de apărare: dinți, coarne, ghiare sau, în cazul cel mai rău, rapiditate în fugă. Omul, dimpotrivă, a fost creat fără ca natura să-i procure ceva din toate acestea, dar în schimb i-a fost dată rațiunea care îi permite să-și prepare toate cele necesare prin munca mîinilor lui; de aceea un singur om nu-și este suficient sieși". Catharii promovează însă un misticism de o densitate abominabilă pentru un spirit totuși raționalist (fie și în anumite limite) ca Toma. Și totodată apropie parcă mai mult decît acesta pe om de Dumnezeu, încît teocentrismul cathar este mai categoric afirmat.

Cu toate acestea, morala și numai morala catharilor istoricește vorbind avea o valoare superioară celei tomiste și, tot istoricește, era convergentă celei de tip abélardian, evident, datorită componenței sociale protestatare a catharismului. Nu este cazul aici de a discuta starea lăuntrică paradoxală a catharismului, dar trebuie reținut faptul că, protestatar, catharismul înseamnă o negare din interior a așezărilor medievale, numai că fără a depăși cadrele teocratismului și teocentrismului. În condițiile în care se revoltau împotriva unei alcătuiri nedrepte a lumii, filozofia, morala, teologia chiar ale catharismului aveau superioritate față de filozofia, morala, teologia „dreptei", toate justificatoare.

Față de morala abélardiană, morala cathară stă însă în raport invers, cu toate că filozoful din Pallet n-a fost un revoluționar asemenea catharilor (deși o erezie, aceea a lui Arnaldo da Brescia, „șarpele din Italia" cum îi zicea terifiant înverșunatul Bernard de Clairvaux, pornește de la Abélard, „șarpele din Franța" cum îl numea același). Totodată, Abélard fără să fi fost neapărat un Descartes în veacul lui, este spre deosebire de Toma un raționalist fără dogmă.

Extrem de contradictoriu, poate și din căutare, printre da și nu (*Sic et non* pare să fie nu numai titlul de carte) se oprește cîteodată și atunci încearcă o coborîre la rădăcina ființei noastre. O suită de asemenea coborîri este *Ethica seu Scito te ipsum*. Incursiunile nu rămîn infructuoase. Ele îl ajută pe Abélard să ajungă la un sistem moral al omului care poate să fie socotit unul din marile momente de luare de cunoștință a ființei noastre de ea însăși.

Cine ar citi-o superficial sau cu prejudecăți ar trece-o repede în seria cărților de morală teologică de vreme ce în ea se tratează pe îndelete problema păcatului, a ispitelor demonice, a pedepsei și răsplății și altele asemenea și se citează, dacă am identificat bine, cu excepția lui Horațiu, o singură dată, numai din *Biblie*, și copios chiar.

Este adevărat că în centrul ei stă tema păcatului, dar cine crede că a vorbi despre păcat înseamnă neapărat că te înscrii în orizontul moralei teologice, dacă va citi fără prejudecăți *Ethica* lui Abélard s-ar putea să se convingă de contrariul (În treacăt fie spus, de ce eticienii noștri o ocolesc? Măcar pentru că are o prezență în istorie ar merita bunăvoința vreunuia).

Abélard realizează o analitică a păcatului și iese din universul de aplicație al moralei teologice. Poate să pară ciudat, dar tocmai pentru că discută problema păcatului, loc comun în spiritualitatea medievală, reușește să iasă dintr-un univers închis. Iar formal, deși categoria păcatului este inadmisibilă ca fundamentală în ontologia morală, faptul că Abélard pornește de la un dat-pivot, asemenea substanței în sistemul aristotelician, din nou merită tot interesul. Filozoful, altfel spus, caută un concept central pentru morală, dar unul care să nu fie prea larg pînă la a semnifica natura umană însăși, dar nici prea necuprinzător, într-atît încît să nu poată sluji nici măcar în domeniul propriu de exercițiu. Oricum, el se ferește să substituie morala antropologicei, dar ceea ce iarăși este de reținut, propune o morală din perspectivă antropologică.

După toate acestea, ce este însă păcatul și mai cu seamă cum descrie el acest concept, loc comun în spiritualitatea epocii de mijloc?

Cu siguranță, Abélard mai întîi se emancipează față cu poziții de punere a noastră în stare de eternă umilință. Nu predica Bernard de Clairvaux cu mînie parcă apocaliptică: sîntem „fii ai păcatului"; „ne naștem păcătoși; născuți corupți, rămînem corupți; născuți sclavi, rămînem sclavi. Sîntem răniți de la intrarea noastră în această lume și rana va dura tot timpul vieții: de la tălpile picioarelor pînă în creștetul capului, nimic nu este sănătos în noi"? (*De diversis, Sermo* 42,2 în *Patrologiae latina*, t. CLXXXIII, coll. 662). Dar meritul lui cel dintîi, în fața omului, nu este acela de a fi opus unei descripții ofensatoare, alta măgulitoare. Totuși, om al epocii lui, ia tema, dar o supune unui tratament neobișnuit; anume, încearcă s-o laicizeze, transferînd-o din teologie în morală și în filozofie. Așa cum demonstrează complet ultima sa scriere *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Abélard înseamnă victoria *filozofiei* asupra teologiei. Dacă însă *Dialogus* pare rezolutoriu, din acest punct de vedere *Ethica* este laboratorul său. Aici se lucrează marea eliberare.

„Înțelegem prin păcat o greșeală a sufletului care merită damnația sau, în alte cuvinte, care ne face culpabili față de Dumnezeu", nu însă pentru a-i fi adus o ofensă „căci atotputernicia sa nu poate suferi nici o atingere care să i-o diminueze". Păcătuind, nu facem pentru Dumnezeu „actele pe care credem că este de datoria noastră să le întreprindem pentru el" sau „nu renunțăm pentru el la actele pe care credem că este de datoria noastră să le părăsim pentru el".

Deocamdată, Abélard încă teologizează sau, oricum, încă face glosă la *Geneză*. Dar în urmarea celor deja citate stau cuvintele: „noi arătăm în mod clar că păcatul nu este o substanță fiindcă el constă în absență mai mult decît în prezență, asemenea tenebrelor care ar putea fi definite astfel: lipsa luminii acolo unde ar trebui să fie lumină (*Ethica seu Scito te ipsum*, în *Patrologiae latina*, t. CLXXVIII, coll. 636).

Așa fiind, păcatul, pentru a rămîne încă la limbajul epocii, nu mai este transmis, deci originaritatea sa este doar temporală și nu în ordinea constituției ființei noastre. Pentru că nu se poate transmite ceea ce nu este, sau mai exact ceea ce este absență. Dacă nu intră în alcătuirea noastră nu are nici un rol în determinarea actelor și a felului lor. Cum nu sîntem diminuați de prezența sa, nici apăsați de el, putem acționa în mod liber. Absență, păcatul nu ne limitează ființa pentru că el nu numește o diferență ontologică. Altfel spus, el nu marchează distanța existențială dintre Dumnezeu și om sau dintre omul deplin, cel originar, și cel căzut prin damnare. Ca absență, el este o greșeală a sufletului, deci o suspendare a „legii naturale

ca regulă morală supremă" cum *Filosoful* din *Dialogus* numește ordinea noastră esențială (în *Patrologiae*, coll. 1641). În *Ethica*, greșeala, o neconcordanță între act și datorie, este în cele din urmă socotită dispreț față de Dumnezeu, dar numai în mod mediat. Adică păcatul ține de nepotrivirea *deliberată* dintre fapt și datorie și prin aceasta se atentează la divinitate care în *Dialogus* înseamnă legea firii însăși.

Avem de-a face, prin urmare, cu două etape sau nivele: unul este acela al consimțirii și altul al confruntării cu ceea ce funcționează verificatoriu, cu Dumnezeu (în *Ethica*), cu „legea naturală" (în „*Dialogus*").

Păcatul nu este o greșeală involuntară, deci neconsimțită, de aceea și intră în morală. Dacă ne-ar fi transmis, n-am mai avea responsabilitatea lui și am fi din perspectiva moralei dincolo de bine și de rău. Însă, întrucît presupune consimțămîntul, devine act propriu de care *moralmente* sîntem responsabili.

„Să presupunem un credincios înlănțuit care ar fi forțat să se culce între femei pe un pat confortabil; atingerea lor ar produce în el o plăcere, dar nu consimțirea la plăcere".

Cine ar putea să numească păcat o plăcere „care i se impune într-un mod necesar?"

„Sau cine ar putea să pună, fără să greșească, sub păcat copilul a cărui minte nu-i dictează încă o conduită pe care s-o urmeze?"

Nici ignoranților, nici chiar celor fără de credință, din necunoaștere, nu li se poate imputa păcatul. „Cînd zicem că s-a păcătuit prin ignoranță, că s-au comis din neștiință acte blamabile de pildă, înțelegem prin păcat actele însele și nu disprețuirea lui Dumnezeu".

Apoi, cîtă dreptate poate să aibă condamnarea celor care încalcă Evanghelia dacă aceasta „nu li s-a predicat?" Cine ignoră cuvîntul lui Dumnezeu pentru că nu-l cunoaște, face o greșeală, „fără a fi însă responsabil de greșeală" (*Ethica*, în *Patrologiae*, coll. 641, 654, 656).

Păcatul implică responsabilitatea actului de dispreț față de divinitate (lege a firii), atît pentru că presupune alegerea cît și pentru că la el duc deopotrivă *viciul spiritului*, *consimțămîntul la rău*, *voința răului* și în fine, *faptul rău*.

Viciul spiritului este numai o condiție, fiind înclinația „de a consimți la acte blamabile sau la omisiuni de asemenea blamabile". Consimțămîntul este însă păcatul, și numai astfel sufletul devine culpabil. Chiar dacă nu se ajunge la *faptul rău*, putînd interveni obstacole, păcatul rămîne prin consimțămînt, care este „întotdeauna la dispoziția noastră ca ființe libere" (*Ethica* în *Patrologiae*, coll. 596, 643). Pentru a se trece de la condiție (ori posibilitate) la actul rău mai este nevoie de *sugestie* și de *plăcere*, dar consimțămîntul este determinant. Sugestia, în sine, fiind exterioară nu produce responsabilități. Încălcarea interdicției divine de a se atinge de roadele pomului cunoștinței binelui și răului este sugerată Evei de șarpele-demon, deci gîndul nu-i aparține. Dar cedînd „sugestiei demonice", „începe să ardă de dorința de a mînca fructul". Ar fi trebuit să și-o reprime „pentru a asculta de ordinul divin. Consimțind însă, a căzut în păcat". Dacă s-ar fi oprit la intenție, sugerată de demon și nu determinată de sine, păcatul, ca acceptare a sugestiei doar, ar fi fost reversibil. Eva însă trece de la sugestie la plăcere și în fine la consimțămînt.

Fenomenologia „păcatului originar", extinsă, este pusă să explice repetarea actului în cadru uman: ascultîndu-se un sfat rău și trecîndu-se la înfăptuire se capătă plăcerea legată de aceasta, ceea ce duce la acceptarea mentală. „Dacă noi consimțim la o asemenea plăcere, păcătuim. Acestea sînt cele trei faze prin care ajungem la actul păcatului".

„Unii autori prin termenul de sugestie vor să înțeleagă ispita cărnii în absența vreunui rău sfătuitor, de exemplu dorința care se naște la vederea unei femei. Dar acest fel de sugestii pare că se confundă cu plăcerea. Însă plăcerea chiar atunci cînd devine necesară ca și alte sugestii de același gen..., nu constituie păcatul propriu-zis". Păcatul aparține sufletului și nu cărnii, consimțămîntul fiind act rațional și nu visceral.

„Concupiscența, ca voință, aparține sufletului fiindcă nu dorim decît voind", astfel încît trebuie să se vorbească mai puțin „de o sensualitate a cărnii și mai mult de una a spiritului" (*Ibidem*, coll. 643, 645, 646, 648).

Fără să fi fost adept al lui Epicur pe a cărui rea-înțelegere *Filozoful* (din *Dialogus*) o deploră însă („... Filozofii sînt departe de plasarea suveranului bine în turpitudine, cum mulți dintre cei ignoranți și-au imaginat că ar fi zis Epicur și adepții săi", *Patrologiae*, coll. 1642), Abélard încearcă o așezare a plăcerii pe un loc secund, mai potrivit cu rolul ei în dinamica actelor umane. Nu-i contestă rostul în geneza păcatului, dar n-o face responsabilă de vreme ce omul, esențial vorbind, este mai înainte rațiune. Abélard deplasează cu fiece prilej accentele către consimțămînt, care astfel devine protagonistul în producerea actelor morale.

Faptul nu este întîmplător în condițiile în care omul este gîndit ca ființă responsabilă de sine atît în ordinea actelor bune cît și în ordinea actelor rele, deci în stare să se autodetermine.

Deja din momentul punerii păcatului în termenii în care îi punea, bătaia lungă a reinterpretării abélardiene putea fi bănuită. Deși ca metafizician este încă teocentrist, în antropologie și, în urmare, în morală

palletanul încearcă relansarea antropocentrismului.

Nu are, ce-i drept, radicalitatea grecilor : este încă departe de adevărul lui Protagoras și, într-un fel, spune mai puțin chiar decît Socrate cu care este ceva mai înrudit. Dar într-un ev în care domina teocentrismul și se făcuse totul ca omul să uite eă el este, pentru sine, măsura tuturor lucrurilor, redescoperirea abélardiană are farmecul și valoarea descoperirii. Antropocentrismului, fie și reticent, îi datorează morala lui Abélard superioritatea față de cea a catharilor sau față de cea a lui Toma, de mai tîrziu. Mai întîi, pentru a fi pornit de la om ca termen central pentru sine, apoi pentru a fi reușit să cîștige coerența interioară necesară prin admiterea autonomiei ființei noastre, deci a autodeterminismului și putinței libertății.

Este evident pentru oricine că Abélard procedează oarecum negativ și că morala sa este una a valorilor negative. În subtext se întîmplă însă mereu o schimbare de semn. Palletanul pornește de la păcat nu numai pentru că era trăitor în evul mediu, ci și în virtutea unei continuități firești. Morala în epocă fiind centrată în problema păcatului, Abélard, poate chiar pentru a o elibera de aceasta, trebuia să facă în continuare filozofia ei. Pornind de la păcat și resemnificîndu-l, pentru a conveni unei viziuni autonomiste, opusă celei heteronomiste, impune moralei să ia în primul rînd în seamă omul ca libertate. Și aceasta atît în autoraportare (libertatea de a consimți sau nu), cît și într-o heteroraportare (libertatea față cu Dumnezeu sau cu legea naturală ca regulă morală supremă). Prima, se înțelege, se supune următoarei, pentru că a păcătui înseamnă să consimți liber la disprețul față de ceea ce stă în sine. Aici Abélard procedează cam socratic : există o lege naturală ca regulă morală supremă, deci o lege aceeași *urbi et orbi*. Procedarea este, de bună seamă, abstractă, Abélard lucrînd în morală cu un concept al omului ca om, deci cu un concept al antropologiei și el abstract. Nu trebuie să-i reproșăm însă perspectiva antropologică, pentru că nici morala nu se poate lipsi de conceptul omului ca om. În fond și ea vine cu mijloacele sale, cu partea sa de contribuție la configurarea a ceea ce numim azi esență sau natură umană.

Abélard, deocamdată, are în vedere numai omul în sine, față cu legea în sine. (În *Dialogus* însă va lua în seamă trei atitudini filozofice și morale de principiu : cea a filozofului, cea a evreului și cea a creștinului). Nu are cum a-i identifica natura esențială și de aceea îi caută suportul metafizic într-o realitate care-i transcende. De aici și heteroraportarea în explicația omului, în justificarea libertății și resemnificarea problemei păcatului.

Iată dar că numai la un prim nivel morala abélardiană este negativă. Mai departe, în adîncuri, ceea ce este negativ, printr-o dialectică subtilă, se transfigurează și o morală pozitivă, a afirmării, își face loc.

Dacă *Ethica* în mod expres se arată a fi un sistem în care păcatul este termenul central, viciul, sugestia, plăcerea, consimțămîntul, voința, faptul alcătuindu-i mecanismul secret, ea este o posibilă morală a binelui, căci, paradoxal, filozofia desfășurată a păcatului este subordonată unei filozofii a binelui omenesc.

*Ethica*, deși în mod aparent lucrează numai cu valori cu semn negativ, propune un sistem în care acestea, ca tenebrele, nu pot să aibă un statut de existență în sine, ci numai în raport cu cele pozitive. Accentul de fapt cade pe cele din urmă, așa cum întunericul îi părea absența, iar numai lumina prezența.

Dacă multe din cele ce ni se descoperă nouă din textul abélardian par incomplete, revolute, două — cel puțin — sînt cauzele. Una, *Ethica* are un anume provizorat, a cărui anulare și-o propune *Dialogus*. A doua este, se înțelege, epoca lui Abélard așa cum a fost ea, cu viciile, cu virtuțile ei.

Deși întreprindea, doar în aparență strict, o analitică a păcatului, palletanul nu numai că o depășea în investigarea valorilor pozitive, dar ieșea din cadrul tradițional teologic și inaugura în evul mediu umanismul, prin antropocentrism.

Deși precară, încă abstractă, viziunea abélardiană pentru că nu este divergentă luării de cunoștință a omului de sine însuși intră în substanța ei. Înnoitoare în primul rînd față cu tradiția medievală, ea prezintă importanță mai cu seamă *sub specie aeternitatis*.

# CONCEPTUL DE INDIVID UMAN ÎN ELENISM

DE

ION BANU

## I

Ne preocupă, în cele ce urmează, conceptul de individ uman în elenism, într-o dublă perspectivă, sincronică și diacronică.

*1.* Sub raport sincronic, urmărim modalitatea teoretică în virtutea căreia, în faza elenistică a conștiinței teoretice în Grecia veche, se modifică statutul conceptului de individual. Nu este produsul exclusiv al unui anumit

sistem filozofic, ci al tuturor ; nu doar al filozofiei, ci al ansamblului discursurilor meditative ale timpului. În planul antropologiei filozofice se reliefează cu notabilă precădere ca teorie a individualității *umane* și tocmai aceasta este ipostaza ce ne reține atenția aici. Modificarea la care ne referim se făurește în substraturi adînci ale conștiinței și, luînd prin surprindere limba, o găsește nepregătită. Individualitatea umană nu are acoperire terminologică adecvată și rămîne ca un gen de concept „colectiv", aflător pretutindeni și nicăieri.

Sub unghiul de vedere diacronic, luăm în considerare istoria formării conceptelor de *om* și *uman*, în relație așadar cu etapele istorice anterioare, cum și cu exigențele teoretice de mai tîrziu.

Evident, separarea acestor două puncte de vedere este expozitivă, tehnică. Periodizarea totodată respectă și denaturează periodalitatea. Demarcațiile între fazele istorice sînt, în domeniul nostru, întotdeauna indispensabile și abuzive. Demarcațiile se călăuzesc după pozițiile *dominante*, iar dominanța este altceva decît exhaustivitate.

## II

2. Umanismul secolului lui Pericle constă înainte de toate în actul de orientare către descifrarea lumii omului, cu notele ce disting universalul acesteia în particularitatea ei calitativă.

O imensă cucerire a civilizației grecești fusese aceea de πόλις. Cu încetul, realitatea tensională a acesteia dăduse substanță stării potrivit căreia omul „este o ființă al cărei mediu natural este cetatea și a cărei umanitate constă tocmai în calitatea de cetățean" [1]. Dar *pólis* este încărcată de o dublă determinație, contradictorie : se afirmă ca mediu de cultură pentru universalul (specific) uman, dar nu o poate face decît punînd pe om în perspectiva conform căreia individul se consumă în destinul universalizant. El se legitimează doar ca purtător de universal și întrucît se vădește apt să satisfacă cerințele socialității. Aceasta se confundă, nu doar gramatical, cu politicul ca normă a *pólis*-ei.

Descoperirea teoretică, „clasică", a calitativului uman, făurirea conceptului de *Om* au fost subsecvente acestor transformări existențiale. Simetric cu spiritul în care se afirmă *de facto* umanul în cetate, teoria despre om a clasicilor se săvîrșește și ea, cu largă preponderență, *de jure*, în conceptul umanului *ca universal*. Aristotel ne-a lăsat un minuțios model al universalului uman, model dominat, cum se știe, de determinația socialitate / civitate. Principiul aristotelic „știința are ca obiect numai universalul" este marca sub care circulă în epocă meditația despre om și valoarea de om. Nu numai metafizica stagiritului și, alături de ea, logica, dar și politologia, religia, etica, estetica se consacră cu precădere omului ca universal. Omul este obiect al reflecției teoretice ca cetățean, adică drept subiect și obiect al legii cetății, iar în morală și artă ca sediu de valori tipice, așa cum le proclamă conștiința publică, civică. Dacă poposim în aria judecății estetice, să consultăm sentințele lui Platon despre poezie-muzică-dans : poetul, spune el, trebuie să glorifice Virtuțile, ca unele ce sînt de ordinul universalului. Făcînd aluzie, neîndoielnic, mai ales la Euripide (de pildă, la *Hercule cuprins de furie*, sau — notează Léon Robin — la o tragedie pierdută, unde eroina năștea într-un templu), Platon condamnă pe poeții ce iau drept teme „situații conjuncturale supărătoare" [2] și, dat fiind că sub incidența blamului platonician intră și frămîntările dragostei, tot ceea ce este atașat trăirilor personale, variabile de la un om la altul, iar nu „consolidării cetății" [3]. Normele de stat în materie de creație poetică-muzicală, aceleași pentru toți, trebuie transpuse în practică prin „convingere, iar la nevoie prin constrîngere" [4]. Domeniul muzicii este, la Platon, spune Moutsopoulos, raportat la utilitatea „profitabilă, nu individului, ci cetățeanului" [5]. Funcția ei este de a dizolva pe individ în grup, „așa încît să înceteze a mai fi asemenea lui-însuși" [6].

Nu lipsesc la Platon sau la Aristotel (în *Etica Nicomahică*, spre exemplu) și nici, cum s-a văzut, la Euripide sau alți autori clasici pagini unde se reliefează stări ideatice și patetice de excepție, sentimente particularizante, ca de pildă acela de prietenie. Ele au, ca în unele din personagiile lui Euripide, caracter anticipativ ; sau, în cugetarea filozofică, darul de a nuanța și îmbogăți un tablou uman care însă, în ansamblul său, rămîne dominat de Idei și Forme paradigmatice.

Descoperirea individualității umane este un rod al epocii clasice. Dar semnificația personalității și forța ei de afirmare sînt, în etica teoretică a filozofilor, ori în etica practică a artiștilor, gîndite și prețuite în mod dominant prin marile valori general-civice cărora li se consacră. Cugetarea cla-

---

[1] Zoe Petre, *Formarea ideologiei democrate în Grecia antică*, teză de doctorat, mss. p. 14.

[2] *Statul*, III, 396$^{D}$.

[3] *Ibid.*, III, 395$^{C}$.

[4] *Legi*, II, 660$^{A}$.

[5] Evanghelos Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1959, p. 319.

[6] *Ibid.*, p. 298.

sică pe tema umanului este afectată de faptul că, descoperind — spre cinstea ei — nota determinativă umană, *socialitatea*, o apreciază în mod exacerbat. Dar socialitatea, ori e gîndită drept complement al determinațiilor prin care se singularizează fiecare individ, ceea ce, de regulă, clasicii nu fac, ori, de nu, este deviată de la sensul ei și duce la o noțiune iluzorie de individualitate.

*3.* Elenismul instituie în chip dominant, în tema noastră, un punct de vedere diferit de cel clasic. Dealtfel, cum vom vedea, deosebit încă și de cel modern. Viziunea elenistică se centrează pe determinația de personalitate/singularitate și — deși o face într-un fel care pe filozoful modern îl nemulțumește — credem că abia acum, nu în ,,clasic'', este angajată cugetarea în direcția instaurării unei autentice filozofii a omului ca individualitate.

## III

*4.* Înainte însă de a păși în domeniul filozofiei, un fugitiv tur de orizont în aria ansamblului activităților spirituale ale epocii elenistice, îngăduind să discernem multiple modificări de direcție către o promovare și valorizare înnoitoare a individului uman.

Separarea științelor particulare de filozofie a favorizat diversificarea cugetării, căci științele devenite acum autonome, îngăduie coexistența unei mai mari multitudini de orientări și puncte de vedere, într-o gamă pe care cealaltă condiție, de tutelă a filozoficului, n-ar fi tolerat-o, dat fiind exclusivismul propriu acestuia din urmă. Pluralismul hermeneutic astfel dobîndit este la rîndul său un bun mediu de cultură pentru valorizarea personalităților, în varietatea lor.

În lumea astronomo-matematicienilor, ne gîndim la Aristarhos din Samos și la Eratosthenes. Heliocentrismul primului sfidează o deprindere cosmologică ancestrală, mai întîi doar mitică, mai apoi și fizicală. Eratosthenes subordonează măsurii umane însăși geometria pămîntului: o nouă semnificație a normei *homo-mensura*. La amîndoi, raporturile dimensionale dintre om și natură se modifică în favoarea primului.

Cugetarea teoretică ce se separă, în medicina elenistică, de cea empirică — la alexandrini fenomenul este izbitor — încurajează spectaculos tendințele empiriste; corelativ, inductivismul lasă mult în urmă deductivismul. Or, în opoziție cu spiritul teoretic și deductiv care sînt predominant universalizante, empirismul asociat procedurii inductive — cu toată unilateralitatea unuia și a celeilalte — dau curs mai larg tentativelor practicii și, prin aceasta, practicilor individuale (izbutite ori nu, este o altă chestiune).

În ordinea de idei ce ne preocupă aici, consemnăm, în sferele literaturii și criticii literare, interesul pentru opulența universului psihologic, mai ales patetic, al oamenilor. Bunăvoința față de un evantai de teme literare cît mai deschis este un stimulent al sporirii opțiunilor personale.

Artele plastice își modifică direcția în căutarea omului personalizat. Psihologismul literar are corolarul lui în plastică, fapt manifest, spre exemplu, în preferințele ,,zeiești'' ale sculptorilor: interesul lor se îndreaptă mai ales către zei ce patronează pasiunile, iar nu onticul universal. Intrînd acum în contact direct cu cel interesat de artă, aceasta devine ea însăși mai particulară, iar amatorul privat va găsi în artă seva nutritivă pentru vocațiile sale, uneori a celor mai intime.

Viața religioasă este, poate, instrumentul de măsură cel mai sensibil al cotiturii pe care o consemnăm în ținutul stărilor de spirit și mentalității antedeliberative. Devoțiunea, pe măsură ce se îndepărtează de divinitățile civice, se atașază de altele, potrivit liberei alegeri intime. Se cere zeului să-și asume mai puțin sarcini politice, cît soteriologice, ceea ce explică proliferarea elenistă a religiozității misteriilor, fundată pe gîndul mîntuirii individuale. M. P. Nilsson observă că, treptat, Asklepios trece din postura de zeu legat de cultul statal în aceea ce-l consacră ca zeu al alinării suferinței personale și, ca atare, venerat în chip mult mai extins. Mai constată că apare acum un ,,*Zeus Philios*'', un Zeus ,,prietenos'', dezbrăcat de civitate, dar hărăzit cu atributul ,,sensibilității umane a iubirii și fidelității'' [7].

## IV

*5.* În imperiul filozofiei începem cu sistemul epicurian.

Destinația, proclamată, a ansamblului teoriei epicuriene — fizică, logică și etică, inclusiv ceea ce numim noi filozofie socială — este aceea de a procura *eudaimonia*, întemeiată pe *ataraxia*, la care drumul de acces trece prin cunoaștere. Vedem o legătură între această finalitate subiectivă și faptul că obiectul ontologic-gnoseologic — punct de plecare al sistemului — este definit prin introducerea unui criteriu subiectiv. Pentru un sistem care este și rămîne materialist aceasta constituie un procedeu surprinzător. În *Scrisoarea către Herodot*, întemeietorul *Grădinii* consemnează ce anume trebuie să

[7] M. P. Nilsson, *Reflexe von dem Durchbruch des Individualismus in der griechischen Religion um die Wende des 5. und 4. Jhdts. v. Chr.*, în ,,Mélanges Fr. Cumont'', Bruxelles, 1936, vol. I, p. 370—372.

între ,,în cîmpul atenției noastre", ca unii ce nu urmărim altceva decît ,,liniștea sufletească"[8]. Anume: în genere, ,,evidența prezentă", în speță ,,afectele noastre prezente" care se reazămă pe senzații; acestea sînt luate în considerare întrucît se îndreaptă către ,,cele comune tuturor oamenilor", dar — afirmație uimitoare — ,,către cele particulare nouă, în particular", ca unele ce privesc ,,tulburările" noastre sufletești și actele menite să le suprime[9]. Este fără precedent această profesiune de credință gnoseologică în virtutea căreia, în interiorul obiectului cunoașterii, deci în însăși sfera ontologicului, este introdusă o ierarhie de valori: lucruri prezente, aflate în plan valoric superior față de cele neprezente; prezente *pentru noi* deci, în plan valoric, existențial superioare în raport cu cele care, față de ,,noi", sînt indiferente. Cum acest ,,noi" este echivoc, delimitînd în chip actual și cert ceea ce este ,,pentru oameni" de ceea ce nu este, dar, în mod virtual, ipotetic, și ceea ce ar putea diferența revendicarea *unui* om de a *altuia*, iată-ne puși în situația de a cugeta despre un obiect ontologic supus unei ,,logistici variabile", avînd deci de la un spațiu individual la altul diferite configurații. Pentru Platon sau Aristotel, aceasta ar fi fost un adevărat scandal logic. Epicur nu gîndește însă individualul în numele universalului, ci pe acesta din urmă întrucît afectează subiectul; acesta, la rîndul său, pare să fie desconsiderat ca subiect colectiv, interindividual, accentul decisiv căzînd pe *relația* unuia sau altuia față de obiect, relație în fiecare caz singulară.

*6.* Teoria timpului se modulează și ea potrivit normei referitoare la ,,măsura umană"*. Spre deosebire de spațiu, identificat de vechii atomiști cu vidul, a cărui existență obiectuală este dată în formula-cheie ,,există doar plinul, și golul (atomii și vidul)", spre deosebire, spunem, de această stare ce s-ar impune de la sine cu evidență absolută, în privința timpului, pe care formula-cheie nu-l include, această evidență nu mai există (dealtfel, nici pentru Democrit). Suficient motiv ca filozoful elenistic să se arate preocupat nu atît de chestiunea existenței obiectuale a timpului, cît mai ales de aceea de a ști de ce obiect anume ,,legăm noi", oamenii, conceptul de timp, ,,de care lucru anume îl asociem noi"[10] și în ce împrejurări ne atingem *noi* de timp, numit de el ,,accident al accidentelor (obiectelor atomice)"[11]. Dat fiind însă că împrejurările sînt cele ce decid și că ele variază potrivit situației fiecărui individ, rezultă o concluzie similară aceleia de la punctul anterior.

*7.* Epicurianismul afirmă patru criterii ale adevărului: *senzația*, *prólepsis* (oarecum, anticipația), *páthos* și *epibolé*. Ne oprim la ultimele două. Afectul (*pathos*-πάθος), pleacă de la premisa că ceea ce are excelentă realitate trebuie să fie și plăcut, căci ,,plăcerea este proprie sau conformă (*oikeíon*-οἰκεῖον) naturii"[12]. Se conchide că plăcerea are semnificație nu numai etică, dar, în plus, una ontologic-gnoseologică. Plăcerea fiind semnul condiției de naturalitate, durerea semnalează starea de distorsiune a naturalului, de lezare a integralei realități. Revine deci teza după care realul nu are mereu și peste tot aceeași densitate/prestanță. Nu este vorba aici de o preocupare ,,pur" ontologică. Aproape că nu există asemenea preocupări în epicurianism. Este vorba de a aprecia realul după criteriul a ceea ce ,,trebuie ales și ce trebuie evitat"[13], a ceea ce intră mai mult sau intră mai puțin în cîmpul gnoseologic al fiecăruia, cîmp determinat la rîndul lui de discriminări etice. Chestiunea nu este atît ,,ce este realul din punctul de vedere al adevărului", ci aceea de ,,a ști ce anume ființează sub raportul fericirii noastre". *Epibolé* (ἐπιβολή) sau, la Lucrețiu, *injectus animi*: termenul grec, intraductibil, ar avea sensul de ,,înstăpînire de către suflet", cum spune Alain Renaut (,,*prise ou emprise de l'esprit*")[14], sau ,,reprezentările dobîndite de gîndire, cînd se proiectează — pornind de la datele simțurilor asupra realului imediat — către chiar principiile realității"[15]. Se știe, de pildă, că atomii sînt doar teoretic perceptibili, nu însă și practic; așadar nu-i avem dați în senzații, ci îi descoperim printr-o φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, sau ,,reprezentare intuitivă a gîndirii". În text, *epibolé* se asociază cu *diálepsis* (διάληψις), adică *distincție* sau discernămînt, sau surprindere a tot ceea ce este, în mod diferențiat. Deoarece acest moment gnoseologic, cel mai cuprinzător, este precedat de *páthos*, care este selectiv,

[8] *Scris. către Herodot*, 82.

[9] *Ibidem.*

* Rezonanța protagorică a enunțului nu trebuie să ne înșele: *a.* ,,Măsura umană", la Protagoras, nu angajează *existența* lucrurilor, ci *calitățile* lor; *b.* Măsura este dată la sofist — în bun spirit clasic! — de *Omul colectiv* (vezi lucrarea noastră, *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea I-a, Studiu istoric, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979.

[10] *Scris. către Herodot*, 72, 73.

[11] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 219.

[12] Diog. Laert., X, 31.

[13] *Ibidem.*

[14] A. Renaut, *Épicure et le problème de l'être*, în ,,Les études philosophiques", nr. 4/1975, p. 454.

[15] A. Renaut, art. cit.

revine gîndul potrivit căruia omul este invitat să contemple pînă şi tabloul atomic al lumii cu variate ,,luări de distanţă", cointeresate, variabile de la ins la ins.

Toate cele consemnate pînă acum se susţin în mod reciproc. Ele, totodată, pregătesc ontologic şi gnoseologic antropologia individualizantă de care ne ocupăm mai departe.

*8.* Teza epicuriană asupra devierii atomului de la verticală *(parénklisis)* dobîndeşte caracterul de a amenda concepţia democritică despre determinism. Filozoful elenist constată existenţa în om a libertăţii de voinţă, dar pentru el, ca atomist determinist, este un postulat faptul că umanul este guvernat de cauze care-şi impun în mod imperios consecinţele. Există, aşadar, atît libertatea, cît şi determinismul. Omul este astfel considerat ca tensiune lăuntrică între forţa deterministă *necesară* ce constă în mişcarea verticală a atomilor sufletului, pe de o parte, şi, pe de altă parte, forţa de deviere de la verticală, deviere care e temei al libertăţii. Întrucît însă *clinamen* fiinţează prin opoziţie faţă de determinism, care este universal, implicit modifică în mod corelativ direcţia accentului teoretic în spre ceea ce este *non-universal*. Prin *clinamen*, omul posedă în însăşi construcţia sa psihofizică putinţa de a se împotrivi forţei oarbe din Tot şi din sine însuşi. Spre deosebire de căderea oarbă care este universală, fiecare om are libertatea de a afirma intenţiile sale personale, nerepetabile de la un ins la altul. *Clinamen* este moralizant, individualizant. Paul Nizan spune: ,,devierea atomică este o lege etică; atomul este, într-un anumit sens, modelul individului autonom"[16]. Notăm că latinul *individuus* nu este decît versiunea literală a lui *átomos* grec.

*9.* Atingem tema individ-societate. Epicur afirmă că nu există fericire pentru cel ce nu-şi procură ,,independenţa faţă de lucrurile din afara lui", sau *autárkeia*[17] (αὐτάρκεια), fie acestea onoruri publice sau, în genere, obligaţii din viaţa civică: ,,securitatea cea mai pură constă într-o viaţă retrasă de mulţime"[18]. Lozinca epicurianului este ,,a trăi ascuns!". Filozoful, izolat de lume, printre prieteni — el preţuieşte relaţia de amiciţie şi ştie să facă din *Grădină* un înflorit cuib de confraţi — înţelege să guste bucuriile filtrate ale vieţii, evitînd ,,cele ce se dobîndesc prin luptă"[19]. Individualismul epicurian, contrar celui din secolul lui Pericle, afirmă că omul posedă în sine însuşi toate resursele. Nu are deci nevoie de cetate, ba mai mult, dat fiind că ea se comportă ca o entitate agresivă, se va feri de ea, adăpostindu-se în sine, în tovărăşia prietenilor săi. Omul epicurian se simte aproape de natură, dar de organizaţia socială, nu. Individualismul său cere ,,să ne liberăm de servitutea... treburilor publice"[20]. Istoriograful Izulet îl numeşte ,,misopolitic"[21] (duşman al politicului).

Epicur pune atîta preţ pe tăria morală a individului, încît îşi poate îngădui să-i spună adevărul în privinţa zeilor: sînt indiferenţi faţă de oameni, străini de gîndul ,,de a lovi pe cei răi sau de a aduce fericire celor buni"[22]. Deci apelul adresat zeilor este fără sens. Corolarul ateismului este teza umanistă conform căreia actele omului nu pot fi scuzate teist, ci angajează propria sa responsabilitate.

Atomistul atenian preconizează o societate liberă de constrîngere. Chiar relaţia de prietenie este altfel considerată decît la Platon şi Aristotel. La acesta din urmă, ,,clasicul", ea este subordonată principiului de *zóon politikón*. La Epicur, elenisticul, prietenia se substituie civităţii, este proclamaţia unui *zóon* antipolitic. Umanul aristotelic fusese cetăţenesc. Cel epicurian este evazionist.

Puritanismul etic de tip platonician accentuase aspiraţia spre universal, ca Bine-Frumos; acesta califica modul de comportare umană prin principii de valoare universală, ca Raţionalitate, Curaj, Cumpătare, unificate, toate, în noţiunea de Dreptate, concepută ca o constantă, aceeaşi pentru toţi, raport *cu altul*, interindividual; este raport individ-politeia. Hedonismul etic epicurian se sprijină şi el pe raţiune, dar într-un sens diametral opus: este prin excelenţă raport *cu sine*, variabil, individualist. Conceptul academi de Bine-Dreptate fusese prin excelenţă politic, statal. Hedonismul *Grădinii* este egocentric, anticivic; idealul său e o societate amicală, an-arhică, apolitică, cu care anarhişti moderni ca Bakunin ar fi putut fraterniza.

## V

*10.* Surprindem în stoicism tendinţe echivalente. Universul este suflu-universal-foc. Acesta se afirmă individual ca *tensiune (tónos)* singulară, determinînd individul uman. Ştim că la Aristotel individul apare destul de slab teoretizat, raportat la accidente şi oricum neinteresant pentru ştiinţă. La stoici, conceptul de *tónos* pare să slujească cel mai expresiv tocmai acest cîmp al cunoaşterii ştiin-

---

[16] P. Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité*, Paris, Editions Sociales, 1936, p. 96, n. 1.

[17] *Scris. către Menoikeos*, 130.

[18] *Maxime fundamentale*, D.L.X, 143, 14.

[19] *Ibidem*, X, 146, 21.

[20] *Maximele Colecţiei Vaticanului*, 58.

[21] Ap. Jean Brun, *L'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1974, p. 109.

[22] *Scris. către Menoik.*, 124.

ţifice. Este pentru stoic de ordinul esenţei, este determinaţia potrivit căreia nu există în lume doi indivizi asemănători, căci fiecare are un *tónos* propriu. Conceptul de individ — această cenuşărească a cugetării clasice — este favorizat astfel de ontologia stoică.

Ca *tónos*, individul este sediu de calitate, una din cele patru categorii de bază ale stoicismului. Calitatea prezintă o oarecare analogie cu *eìdos* din aristotelism, dar ceea ce o deosebeşte de celălalt este mai semnificativ pentru noi. Ea nu are, ca în sistemul Liceului, misiunea de a exprima un universal. Nu este un *în-sine*, autonom şi imperisabil, avînd, teoretic, o identitate independentă de aceea a materiei; calitatea se constituie la stoici *în* şi *din* realul corporal, ca funcţie activă inerentă acestuia şi dispare odată cu acesta în „conflagraţia" universală.

Individul, aşadar, nu este luat ca sediu, alături de ceilalţi indivizi, al unui determinant universal, ci ca ferment al unei particularităţi semnificative. Este o parte integrantă a naturii, o ştim, dar în modalitatea pe care o reliefăm.

*11.* Logica hrysipiană este mută în privinţa universalului, cînd nu-l neagă în chip explicit. Ca şi logica aristotelică, are şi ea un punct de plecare în gnoseologia empiristă, dar, în timp ce pe Stagirit îl interesează individualul doar întrucît este purtător de universal, pe stoic individualul îl interesează ca punct de reazăm al unor relaţii, al evenimentelor în care este angajat. În această optică, obiectul ştiinţei este tocmai individualul.

Teoria stoică a conceptului este conformă distincţiei menţionate. Conceptul aristotelic exprimă un universal, o esenţă. Dar, observă Simplicius, stoicii afirmă că „universalul nu e nimic". A spune despre Socrate că este „om" nu înseamnă a vorbi de esenţa lui Socrate, despre universalul-om ca atribut al acestuia, ci a numi suma însuşirilor prin care îl deosebim de alt grup de fiinţe.

Subiectul determinat de ansamblul relaţiilor concrete prin care se singularizează este situat *el* în focarul demersului logic. De aceea principalul punct de sprijin al logicii stoice nu este conceptul, ca la Aristotel, ci propoziţia. În speţă, nu propoziţiile ce ar exprima raporturi între idei, ori „inexpresivul" atribut al individului, ci acelea ce relatează despre o stare sau un eveniment singular: *este ziuă*, ori *Socrate scrie*. Deci, nimic despre „esenţa" intrinsecă lui Socrate, ci totul despre actele/relaţiile în care îl surprindem. Chiar cînd spunem *oamenii vorbesc*, nu o facem spre a indica universalitatea, ci pentru a enunţa faptul că relaţia om-vorbire are caracter constant, iar nu accidental.

Dar raţionamentul? În logica de care ne ocupăm, raţionamentul silogistic nu reprezintă punerea conceptelor într-o schemă de raporturi, ci evidenţierea a ceea ce implică sau exclud nişte evenimente. Nu *oamenii sînt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor*", ci: *dacă este zi, atunci este lumină; or, este zi, deci este lumină*" [23]. Rezultatul raţionamentului este „concluzia trasă de la un caz particular la alt caz particular", primul „fiind semnul celuilalt, care este mai puţin evident", ca de pildă: „dacă cineva a fost zărit cu mîinile pline de sînge în preajma cadavrului, el este criminalul" [24]. Aristotel are în vedere pe omul de ştiinţă, oferindu-i schema tipurilor de inferenţă într-un mod corect de raţionare. Stoicul — aşa cum arată exemplul pe care tocmai l-am dat — vizează practica umană particularizată, cu scopul de a o ajuta să se ferească de erori, să adopte concluzii drepte.

*12.* Atingem sfera eticii stoice, în care fundamental este conceptul de Virtute-Bine. La Platon, Binele fusese un universal imuabil, transcendent. Binele aristotelic, în aparenţă imanent, avusese însă ca suprem model pe Dumnezeu, exterior şi el omului pe care, în ultimă instanţă, îl transcende. La stoici, dimpotrivă, valoarea de „bine" sălăşluieşte nemijlocit în dreapta cugetare a omului, în capacitatea sa, evident întru totul personală, de a mînui raţiunea universală. Supremul criteriu este deci legat de caracterul *intenţiei* cu care cineva săvîrşeşte un act, iar nu de rezultatul obţinut. Cîmpul acestuia din urmă este prins în reţeaua împrejurărilor care au un caracter exterior, extraindividual, deci neconcludent, în timp ce intenţiile depind exclusiv de lumea interioară a omului. Evenimentele nu intră deci sub incidenţa atributelor bine-rău, fiind sub acest raport indiferente. Este tot atît de absurd să emiţi o judecată de valoare etică referitoare la un *fapt*, pe cît este de absurd să califici drept un Bine sau un Rău lichiditatea apei [25]. Durerea pe care o simte cel rănit nu depinde de judecata lui, nu poate fi deci calificată drept un Rău. Doar atitudinea lui — de a se lăsa *tulburat* de durere — este un Rău. Binele constă în voinţa sa, întemeiată pe raţiune, de a domina durerea şi a rămîne deci impasibil: „Nici durere nu va simţi vreodată înţeleptul", spunea Zenon [26].

Lumea valorilor, deşi are o obîrşie abstract-cosmică, din punct de vedere concret coincide cu subiectivitatea. Puterea de a

---

[23] Diog. Laert., VII, 71 *sqq.*

[24] A. M. Frenkian, *Comentar*, la Diog. Laert., *ed. cit.*, n. 150, p. 666.

[25] Vezi Émile Bréhier, *Le sage antique*, în vol. *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, A. Colin, 1921, p. 31 *sqq.*

[26] Diog. Laert., VII, 118.

minui raţiunea, de a stabili intenţii este un dar personal, variabil de la individ la individ. Există şi aşa-numitele *îndatoriri*, referitoare la inevitabila participare a omului la viaţa colectivă, dar doctrina cere să fie îndeplinite cu indiferenţă, ca unele care, aparţinînd exteriorităţii, nu pot angaja valorile bine-rău (deşi nu se omite faptul că pot favoriza fie binele, fie răul).

*13.* Spre a şti ce este virtutea, studiul naturii şi al logicii sînt necesare, dar nu suficiente, va spune Hrysip. El notează : „Viaţa virtuoasă este tot una cu viaţa reglată de experienţa susţinută de evenimentele conforme cu natura" [27]. Înţelegem : drumul către Virtute, care este interioară, se statornicește nu fără legătură cu practica, dacă subiectul ştie să discearnă, între activităţi, pe cele concordante cu ordinea autentică a lumii. În acest caz, omul se află pe drumul Virtuţii Supreme, tot una cu „voinţa lui Zeus, diriguitor al lumii (*lógos*)" [28]. Încă o precizare : „conformitatea cu natura" semnifică pentru Cleanthe, desigur urmînd pe Zenon, „doar natura universală", în timp ce pentru Hrysip, alături de natura universală, sensul ei includea „mai ales natura omului" [29]. Neîndoielnic, acolo unde miza discernămîntului personal, ca singular al „naturii umane", este mare, experienţa este cea care conturează entitatea de personalitate a celui în cauză.

Acest accent ni se pare de însemnătate individualizantă, umanistă, esenţială. Platon şi Aristotel lăsaseră conceptul de individualitate singulară într-o poziţie teoretică inferioară în raport cu cea a universalului uman. Stoicul procedează în chip diametral opus. Ne întrebăm dacă enunţul „universalul n-are realitate" nu a fost cumva expresia excesivă a repulsiei stoicilor contra tendinţei „clasice" de a minimaliza valoarea ştiinţifică a „accidentalului", resimţită în mod primar ca neglijare a particularului *uman*.

*14.* Stoicii sînt, alături de epicurieni, primii filozofi preocupaţi în mod autentic de tema libertăţii persoanei umane. Teoria opoziţiei absolute dintre Virtute şi „viciu", coroborată cu aceea a impasibilităţii, se aliază acum tezei absolutei separări dintre sfera fatalei necesităţi (exterioare) şi cea a absolutei libertăţi. Omul cu adevărat raţional ce va şti să se disjungă, impasibil, de prima sferă se va simţi *ipso facto* perfect liber. Stoicul concepe libertatea nu în aria unui heteroraport, cum este cadrul libertate-necesitate, ci ca autoraport. Cîmpurile necesităţii şi libertăţii stau în planuri absolut diferite. Libertatea nu este de domeniul interrelaţiilor, ci este stare de spirit. Ea poate fi lezată doar dacă subiectul cade victimă unor erori de judecată (fals asentiment, ori deficienţă logică). Este cineva incapabil să-şi impună liberarea de dureri, de temeri ori de plăceri senzoriale şi, ca atare devenit neliber? Înseamnă a fi comis erori logico-gnoseologice.

*15.* În fine, politologia, în speţă teoria politică utopică a lui Zenon. Autor al unei lucrări întitulate *Statul*, el îşi imaginează o societate fără economie bănească, fără instanţe judecătoreşti sau lăcaşuri culturale. În ciuda unor discordanţe de text, se pare că se gîndea la o religiozitate liberă de organizaţie religioasă, la o dreptate fără judecători. Familie monogamă sau comunitate a femeilor? Dincolo de echivocul enunţurilor, întrevedem gîndul suprimării constrîngerilor instituţionale. Deci un gen de societate universală, în care viaţa echitabilă, chiar egalitară, pioasă, camaraderească s-ar înfiripa liberă de instituţii. Dacă mai adăugăm condamnarea „dominaţiei de către stat a altor popoare" [30], cum şi a sclaviei [31], atunci avem în faţă un manifest ce protestează contra întregii game de silnicii ce se comit în acest timp istoric [32] de către despoţi contra supuşilor sau popoarelor subjugate, de către stăpîni împotriva sclavilor, de către bogaţi faţă de săraci. Stoicii elaborează noţiunea de „cetăţean al lumii".

Observatorul modern ce investighează substraturile enunţurilor de mai sus constată că, în fond, protestul zenonian atinge însăşi ideea de stat. Ceea ce se vrea nu este un stat universal, ci o comunitate universală a-statală sau, cum am mai spus, an-arhică. Nu găsim atare termeni la Zenon, dar el neagă tocmai ceea ce neagă ei.

Un multiplu protest vizează toate genurile de îngrădiri ce limitează pe individ. În radicală opoziţie cu clasicii, Zenon este de părere că eliminarea feluritelor normări — civile, politice, religioase — ale relaţiilor interumane ar fi o condiţie obiectuală de primă importanţă pentru promovarea individului.

## VI

*16.* Pînă la sceptici, statutul tagmei pluriseculare a filozofilor greci cuprinsese, drept

---

[27] W. Nestle, *Die Nachsokratiker*, vol. II, Jena, E. Diederichs, 1923, Hrysip, fr. 96. (Trimiterile urm. la această lucrare, sub indicativ *Nestle*).

[28] Nestle, *Hrysip, ibid.* ; vd. şi M. Spanneut, *Permanence du stoicisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, J. Duculot, 1973, p. 39.

[29] Diog. Laert., VII, 89.

[30] Nestle, *Zenon*, fr. 15.

[31] *Ibid., Hrysip*, fr. 149.

[32] În acest sens, vezi Heinrich u. Marie Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, p. 74.

condiție de adeziune, clauza de a onora un anumit principiu de *cunoaștere* (luat în chipuri diferite de unii ori de alții). Orientați spre etic, filozofii elenistici de care s-a vorbit mai sus meditau asupra sensurilor vieții de asemenea în acord cu anumite comandamente epistemologice. „A fi sceptic" se referă nu la unul dintre punctele de vedere teoretice, posibile, ci la un *comportament*, anume la cel de refuz, complet sau nu, al oricărui punct de vedere.

Este temerară decizia de a propune vieții, care fusese pînă atunci sfătuită să se proptească în cunoștințe teoretice ancorate în obiectualitate — declarate de astă dată iluzorii —, alt punct de sprijin, ce n-ar putea fi decît tăria morală, sferă a subiectivității pure.

O morală drept succedaneu al gnoseologiei, acesta este scepticismul integral. Scepticul pyrrhonian, angajat în relativismul ce decurge din suprimarea oricărui criteriu obiectual al adevărului, rămîne să se reazeme doar pe resursele lăuntrice ale personalității sale. Este, în speță, puterea morală a unui individualist singuratec. Pyrrhon „s-a retras de lume și a trăit în singurătate", scrie Diogene [33]. Despre scepticul Timon se spunea că, văzîndu-l pe Arcesilaos, l-ar fi apostrofat cu următoarele cuvinte: „ce cauți pe-aici, unde sîntem numai oameni liberi?" [34]. Cel blamat era tot un sceptic, dar din spița platoniciană. Drept care, înclina să dea poziției sceptice o anumită legitimitate teoretică. Dar, pentru Timon, demersul teoretic era o „trudă" ce aservea spiritul, deci demnă de dispreț [35]. Aspirația spre libertate este comună filozofilor eleniști, dar la Timon preocuparea de a salvgarda personalitatea merge pînă acolo încît vede în faptul de a o raționaliza, de a o pune deci în relație cu o exigență universalizantă un act negator de „sine". Cît despre compromisul probabilist cu gnoseologismul, propus de scepticul Carneade, el nu reprezintă o notabilă modificare a consecințelor pe care le-am menționat.

## VII

*17.* Iată dar, în cîmpurile celor mai influente construcții filozofice ale elenismului, chemări adresate individului uman să se afirme ca sediu și generator de valori personale autentice. Sînt apeluri ce conduc în sfera unde se afirmă comandamente ale umanismului, dar măsura acestuia nu poate fi corect apreciată decît neuitînd cadrul „antic" în care sună și răsună auzitele apeluri.

Ne explicăm. Pigmentul ce face din fiecare individ un unicat — indiscernabilul de mai tîrziu al lui Leibniz — nu fusese ignorat de filozofii etapei clasice. Dar, spuneam, aceștia minimalizaseră filozofic indiscernabilul accident individual. Dimpotrivă, în elenism, individualul ontologic în genere, cel uman cu atît mai mult, dobîndesc statut filozofic, așa cum sînt, deci *esențial pline de accident*. Destinația filozofării este aceea de a procura individului fericire. Dat fiind că fiecare vrea fericirea în felul său, demersul filozofic trebuie să consacre particularitatea (cu condiția epurării acesteia de „rău"). Cugetarea despre esență nu mai separă accidentul de universal, mai mult, face ca accentul să cadă asupra accidentului. Dobîndirea de către acesta din urmă a tratamentului teoretic propriu esențialității este o mare inovație filozofică a epocii.

Dar elenismul, etapă a perioadei antice, este subordinat valențelor cugetării *periodale*, dintre care atenția noastră este reținută de aceea de *absolutitate* [36]. Aceasta, supraordinată fiind, nu poate să nu contracaraze propensia spre singularități, care este relativizantă.

Cea mai expresivă este aici poziția stoicismului. Solia individualistă purtată de filozofii Porticului se arată pătrunsă de spiritul unui ideal, cel de înțelept, care, în „perfecția" lui ultimă, încheiată, este impus fiecărui individ ca scop unic, singur posibil, insurmontabil. Am avea deci doi timpi (evident logici, nu cronologici): dobîndită fiind în primul timp satisfacerea individualului, potrivit tabloului indiscernabililor, are loc în al doilea timp, odată cu purgarea de „rău", impactul exercitat de „absolut", ca unul care totodată conservă, neagă și surmontează conținutul primului timp. Un ideal moral unic, sublim, către care, în principiu, ar putea să ducă oricare din conținuturile singularizate ale fiecăruia din subiecți, fără să-și piardă singularitatea, ci întrucît au fost „lucrate" în spiritul celor bune, univoc bune, absolut bune. Un ideal comun către care s-ar ajunge deci nu prin „reducerea" singularităților, ci prin supradimensionarea lor pînă la limita Absolutului.

A fost aceasta o aporie a cugetării elenistice. Valența de absolutitate este o valență a simplului și limitativului, în timp ce singularul vizat este o revendicare a complexității, a multitudinii infinite de nuanțe; absolutitatea este expresie a imuabilului, în timp ce lumea interioară este una a dinamismului; idealul absolut transcende pe fiecare ins, în timp ce singularitatea este imanentă; absolutul — idealul de înțelept — se vrea necesar,

[33] Diog. Laert., IX, 63.
[34] *Ibid.*, IX, 114.
[35] *Ibid.*, IX, 115.

[36] Vd. studiul nostru, *Conceptul de structură în istoriografia filozofiei. Structura stadială*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1975, p. 705, 710.

în timp ce individualitatea este plămădită din libertate.

Individualismul umanist de mai tîrziu, structurat altfel decît în chip „absolutist", va milita pentru dezvoltarea aptitudinilor particulare distinctive, în sens diferențiator nesleit, iar nu centripet, uniformizator; va cugeta în spiritul valorii potrivit căreia orice nivel e relativ, orice țel este inepuizabil, orice rupere de echilibru în vederea restabilirii altuia, pe un plan superior, la rîndul său vremelnic, este stenică.

*18.* Observăm în elenism o pierdere a maleabilității dialectice în viziunea conform căreia drumul omului este un itinerar liniar spre evidențe stricte, liberate de dubitativ, de pluralități de sens, de dezbatere lăuntrică; sînt socotite, toate acestea, drept deficiențe ale rațiunii. Sau, la scepticii intransigenți, ca mărturii împotriva logicului. Iată la Seneca, stoic al unei epoci ulterioare, cuvinte nu puțin dătătoare de seamă pentru dispoziția notată. Sufletul virtuos — spune el — „cunoaște Binele, știe să discearnă ceea ce trebuie făcut de ceea ce nu trebuie... este de neînvins în mijlocul primejdiei... nu cedează nici durerilor, nici plăcerilor, ci se află deasupra tuturor evenimentelor, imperturbabil, orice s-ar întîmpla; virtutea este în toate împrejurările egală cu sine, nici mai mare, nici mai mică" [37].

*19.* Individul elenistic este gîndit ca subiect stăpînit de repulsia față de *pólis* și — reversul acestei repugnanțe — de renunțarea la valorile socialității. *Autárkeia* nu este doar stoică, după cum se afirmă de obicei, dar, am mai spus, și epicuriană. Vidul sociopsihologic lăsat de deteriorarea rostuirii socializante este ocupat de *în-sinele* individualului; poziția de heteroraport individ-*pólis* este înlocuită de autoraportul individ-interioritate. Izolaționismul viziunii despre individ ia diferite forme: mizantropă la sceptici, exilat voluntar între zidurile unei „amicale", la epicurieni, iar la stoici, variind între două direcții anti-*pólis*, opuse: de retranșare lăuntrică și de escaladare cosmopolită. Factorul *colectivitate* implicat în categoriile de „grup amical", de „cosmopolis" sau chiar de *pólis* este principial altul decît cel de socialitate „clasic". Acesta din urmă era o supradeterminare a individului, participa la esența lui, îi supraordona, autoritar, instituțiile (civile). Menționatele entități colective din elenism nu sînt supraordonate, ci adiacente individului, străine de esența sa; sînt luate ca agregate-confrerii an-instituționale care, fără coercițiune, doar se oferă (sau, dacă este vorba de *pólis*, se rabdă). Umanismul maturizat de mai tîrziu va proceda prin eliminarea modurilor unilaterale, absolutizante de a aprecia atît universalul (în „clasic"), cît și individualul (în elenism). Le va depăși printr-o dialectică fundată pe dubla teză a unei societăți umane articulate prin indivizi ce-și cultivă singularitatea stenică și a unei libere alterizări a singularității în social, va promova deci conceptele de societate individualizată și om socializat.

*20.* Constatam adineaori dezarticulația dintre fluxul spre singularitățile diferențiatoare și proclamațiile în favoarea idealului de înțelept, comun. Discrepanța semnalată se traduce într-un rezultat de felul celui denumit în biologie *hipertelie*. În tensiunea dintre cele două sensuri opuse, se produce o ruptură. Ceea ce începuse prin a se contura drept concept de individ uman, reapare, ca printr-o mutație, și se arată a viza în fond personalitatea supraomului. Stoicul, diferit de epicurian, se vrea fraternizînd cu omul din popor și iată-l figurînd un chip de înțelept tot atît de „nietzschean" ca și cel epicurian, ori cel sceptic, un contur accesibil unor oameni neobișnuit înzestrați, rupți nu doar de *pólis*, dar chiar de semenii lor, „comuni". Evident, a opune unei atare atracții spre cultul, chiar nemărturisit, al elitelor punctul de vedere al veritabilului democratism, nu putea fi o sarcină a elenismului și nici al altor înjghebări fundate pe rupturi sociale.

*21.* Să mai aruncăm însă o privire, înainte de despărțire, spre ceea ce ne-a dat viziunea elenistică despre om. Fie că este ori nu cuprins într-o teorie a naturii, individul — acest bastard al filozofiei clasice, legitimat de cea elenistică — este privit ca autodeterminat; ca unul care se afirmă *adéspotos* (liber de stăpîn). Formula este epicuriană, dar este adecvată și stoicismului ori scepticismului. Apreciem acum hedonismul epicurian prin prisma însușirii sale de a critica schilodirea omului de plăceri firești. Așișderea, *apathía* stoică, drept adversitate față de o sensualitate ce ar întuneca *lógos*-ul. Am deplîns sub raport dialectic logica absolutei certitudini, dar privită ca un act de împotrivire morală față de incertitudinea ce bîntuie în epocă, ea poate să dobîndească înțelesul de expresie a fermității eului. Paradoxal, abținerea sceptică *(epohé)*, deși de sens opus, prezumă și cultivă un avut psihic analog. Tot așa și *ataraxía*, dacă e contrapusă „angoasei" timpului. Toate acestea îmbogățesc comprehensiunea conceptului de individ uman.

Dar modul în care este gîndită libertatea individuală? În faza preclasică a filozofiei grecești, tema se aflase dizolvată în univocitățile obiect-subiect și cosmos-societate. Cugetarea clasică, în dimensiunile democratismului ei (sclavagist), descoperise calitatea de uman, instituind determinația de libertate aferentă acesteia. O gîndise însă întotdeauna

[37] Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 66.

„politeizată" *(sic)*, corolar nu al conceptului de individ, pur și simplu, ci al celui de „civitate" a individului. În elenism, libertatea individului este alternativa organigramei cetății. A reieșit din cele spuse mai sus că știința socială modernă nu poate să accepte vreuna din teoriile eleniste asupra libertății. Demn de reținut este însă punctul de vedere conform căruia cel ce decide asupra libertății sale trebuie să fie individul însuși. E frumoasă lecția stoicului : „de libertatea *lăuntrică* nu este în măsură să dispună nimeni din afară ; nimeni altul decît însuși individul nu are vreun drept să statornicească în ce constă această libertate". La rigoare, revendicat de societate, stoicul ar accepta să i se ofere, însă, convins că esența sa e străină de aceea a societății, ar sublinia că, drept urmare, este dreptul său de individ să hotărască în ce mod, în ce proporții și cu ce condiții se va supune. Argumentarea stoică a acestor sentințe nu ne satisface, dar, față de un stat care ar proceda abuziv, brutal sau irațional, atitudinea păstrează valoarea ei morală de împotrivire.

Statul elenistic înăbușea pe individ. Transsubstanțierea teoretică a acestei stări existențiale ne este dată la Epicur în teza asupra statului ca sediu de servituți, la Zenon stoicul în tabloul statului-agregat-de-instituții, în fond de capcane, iar la sceptici în revolta față de orice condiție de dependență. Filipica lui Kierkegaard contra religiei codificate și ierarhizate, denunțarea bergsoniană a societății „închise", critica anarhistă de la Stirner și Bakunin, la Kropotkin și Jean Grave au rezonanțe similare. Critica marxistă împotriva relațiilor sociale ce determină alienarea omului are un punct de convergență cu tezele de mai sus. Între toate aceste sisteme, de la eleniști la Marx, există adînci deosebiri teoretice, dar, au ca punct comun, critica unor raporturi sociale care ciuntesc omul, individualitatea sa.

*22.* Antropologia filozofică vede obținîndu-se astfel rezultate notabile sub raportul dezvoltării umanismului. Filozofia clasică introdusese distincția calitativă dintre *Om* și *non-Om*. În elenism, opera separatorie a învins o altă univocitate, aceea dintre *Om* și *oameni*.

Pentru prima oară, acum, filozofia manifestă intenția să se ofere nu neapărat omului-erou, homeric, ci omului cotidian, hesiodic, omului „de pe stradă", cum am spune azi. Voise aceasta și Socrate, dar ceea ce oferea el omului din *Agorà* era tot o filozofie „eroică". Elenisticul e mai potolit. În final, filozofia nu mai reglează pe om, ci-l mîngîie — îl consolează, va spune Boethius — ca o melodie sau un vers.


## Nietzsche-Studien

(R.F. Germania)

### Vol. 6/1977

Din sumar : J. MOHR, Înțelesul nietzschean al conștiinței morale ; J. KIRCHOFF, Asupra problemei cunoașterii la Nietzsche ; H. NEUMANN, Socrate și istoria : interpretarea nietzscheană a filozofiei ; M. L. BAEUMLER, Fenomenul modern al dionisiacului și „descoperirea" lui de către Nietzsche ; F. R. LOVE, Căutarea unei noi estetici a muzicii la Nietzsche.

### Vol. 7/1978

Din sumar : G. GOEDERT, Nietzsche și Schopenhauer ; P. HELLER, Lupta lui Nietzsche cu pesimismul romantic ; E. BEHLER, Nietzsche și școala romantică timpurie ; E. BISER, Călătorie și odihnă. Raportul lui Nietzsche cu Kleist și Hölderlin ; C. A. MILLER, „Soteriopsihologia" lui Nietzsche în oglindirea controversei lui Dostoievski cu nihilismul european ; W. MÜLLER-LAUTER, Organismul ca luptă internă. Influența lui W. Roux asupra lui Nietzsche ; W. KAUFMANN, Nietzsche ca primul mare psiholog ; M. MONTIMARI, Nietzsche și Wagner acum 100 de ani ; C. P. JANZ, Raportul lui Nietzsche cu muzica timpului său.

# CRONICA IDEILOR

## CONFRUNTĂRI SEMNIFICATIVE PRIVIND IMPACTUL ȘTIINȚĂ-FILOZOFIE

DE

VASILE TONOIU

Incontestabil, opera lui Karl Raimund Popper (născut la Viena, 1902) a marcat profund filozofia, gîndirea sociopolitică, metodologia și epistemologia anglo-saxone ale secolului nostru, alături de cea a unui Russell, Wittgenstein sau Carnap. La originea unor influențe durabile, angajată constructiv și polemic în problematica așa de agitată a domeniilor în care s-a investit, ea însăși a făcut obiectul a numeroase și controversate comentarii, tălmăciri și răstălmăciri ale căror resorturi emoționale traversau spațiul dens de nuanțele cîte încap între devoțiunea oarbă și contestația violentă. În orice caz a funcționat (și încă funcționează) ca o referință necesară și prestigioasă în raport cu care se operează — și pot fi reperate — dezvoltări mai ortodoxe sau mai heterodoxe, filiații, delimitări și regrupări în cîmpul de forțe al confruntărilor epistemologice. Prezență activă, originală și fecundă, care poate fi urmărită de la primele reacții critice față de empirismul logic al Cercului de la Viena pînă la replicile adresate mai noilor săi critici (grupați generic sub eticheta ,,Noua filozofie a științei''), gîndirea popperiană este supusă unei întinse reconstrucții și analize critic-comparative într-o monografie recentă pe care i-o consacră tînărul cercetător belgian J. F. Malherbe *.

În vederea unei prime încadrări a apartenenței lui Popper, autorul distinge între ,,empirismul logic'' (prin care desemnează doctrinele filozofice ale Cercului de la Viena propriu-zis) și ,,pozitivismul logic'' sau ,,neopozitivism'' (= filozofia scientistă internațională născută din lucrările Cercului de la Viena) K. Popper, caracterizat de Neurath drept ,,opoziția oficială a Cercului de la Viena'', este rataşat de Malherbe mișcării neopozitiviste. Un scurt istoric al empirismului logic radical ne introduce în miezul problemelor privind relațiile lui Popper cu Cercul de la Viena. Teza apărată de Malherbe este aceea după care critica popperiană a empirismului logic rămîne în interiorul cîmpului intelectual delimitat de această doctrină și îi constituie, într-un fel, o autocritică. Oricît de critic ar fi în raport cu o filozofie (și logică) inductivistă ș verificaționistă, falsificaționismul popperian nu poate da cont de multiplele legături care articulează aspectele instituționale și epistemice ale cercetării de azi. Filozofia lui Popper înregistrează un progres net asupra empirismului logic, dar acest progres nu este sensibil decît dacă îl considerăm din punctul de vedere al pozitivismului logic.

Argumentarea acestei teze este detaliată analitic prin examinarea atentă a cinci teme fundamentale reunind criticile popperiene ale empirismului logic: eliminarea metafizicii, unificarea științei, exigența de verificabilitate (sau de confirmabilitate), logica inductivă și filozofia concepută ca activitate de clarificare logică a limbajului. Epistemologia popperiană (mai larg: convenționalismul critic al lui Popper) are o alură ,,formalistă'' și ,,logicistă''. Elaborată ca o *logică a metodei științifice*, ea elimină chestiunile de fapt din domeniul epistemologiei în favoarea celor de drept, de justificare și validitate. Dar prin aceasta, Popper nu elimină numai tendințele psihologizante proprii unor epistemologii, ci și examenul critic al condițiilor de posibilitate economice, sociologice — politice, în ultimă instanță — ale muncii științifice. Deși țin de chestiunile de fapt, aceste condiții

* Jean-François Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Presses Univ. de Namur, P.U.F., 1976. În continuare, trimiterile la această carte vor fi făcute în text, în paranteze rotunde.

nu-l pot lăsa indiferent pe epistemolog, întrucît ele determină, mai mult şi mai des decît se crede, procedurile întrebuinţate pentru a critica în mod raţional invenţiile savanţilor (p. 91). Într-adevăr, Malherbe consideră că multe din dificultăţile metodologiei falsificaţioniste provin din neluarea în seamă, de către Popper, a intereselor tehnice, socioculturale şi politice care ghidează dezvoltarea cunoştinţelor noastre ştiinţifice.

Toate chestiunile suscitate de tezele popperiene privind adevărul, finalitatea ştiinţei, cunoaşterea comună, metoda ştiinţelor sociale etc. sînt reconstituite şi examinate potrivit ideii după care ele intersectează două registre distincte: epistemologia şi metafizica cunoaşterii. Dacă, în sens strict, metodologia popperiană este teoria metodei ştiinţelor fizice, epistemologia este o generalizare a metodologiei, adică teoria cunoaşterii în general. Metafizica, în schimb, cuprinde ansamblul doctrinelor şi discuţiilor raţionale care nu ţin nici de ştiinţe, nici de metodologie şi epistemologie. Malherbe repartizează în trei mari clase propoziţiile metafizice (filozofice) prezente în teoriile lui Popper. Cea dintîi ar conţine teza care enunţă criteriul popperian de demarcaţie, fundamental pentru întreaga sa epistemologie, precum şi propoziţiile corelative privind reducţionismul metodologic (opus reducţionismului fizicalist al epistemologilor Cercului de la Viena), natura obiectivităţii ştiinţifice şi a logicii, caracterul infinit al creşterii cunoştinţelor, natura hazardului şi a uniformităţii universului. Tot aici este inclusă şi teza referitoare la natura chestiunilor epistemologice: excluderea din domeniul epistemologiei a chestiunilor de fapt. Acest prim grup de teze îi permite lui Popper să-şi fundeze şi să-şi precizeze convenţionalismul său critic. În cea de-a doua clasă sînt considerate tezele popperiene care se referă la adevăr: teza fundării raţionalismului critic al obiectivităţii ştiinţifice şi a realismului pe ideea regulativă de adevăr şi teza asupra finalităţii ştiinţei ca cercetare a adevărului sau, cel puţin, apropiere de adevăr (verisimilitudine) — şi, în plan polemic, tezele antiinstrumentalismului popperian. În sfîrşit, a treia clasă reuneşte concepţiile epistemologiei evoluţioniste a lui Popper, adică tezele după care cunoaşterea umană se opune celorlalte nivele biologice ale cunoaşterii, prin aspectul său fundamental critic, şi pe de altă parte reprezintă, în cele din urmă, modificarea unor dispoziţii biologice înnăscute. Epistemologia lui Popper întreţine legături diferite cu aceste trei grupuri dè teze metafizice. Ea implică primul grup, dar este independentă în raport cu cel de-al doilea, în sensul că poate fi respins fără inconveniente pentru epistemologia lui Popper. În schimb, tezele din ultimul grup pot fi considerate ca o interpretare şi clarificare metafizică a acesteia.

Pentru a pune în evidenţă limitele logicismului popperian, Malherbe analizează polemica dintre Popper şi Kuhn, care i se pare cu atît mai relevantă cu cît Popper însuşi recunoaşte că observaţiile critice ale profesorului american sînt cele mai interesante pe care le-a întîlnit pînă acum (1970). Poziţia lui Kuhn pare a se sprijini pe grave confuzii metodologice. Nu confundă el descripţia şi prescripţia cînd trage concluzii epistemologice din analizele factuale (psihosociale şi istorice)? Nu neglijează el distincţia importantă pe care trebuie totdeauna s-o facem în filozofia ştiinţelor între context de descoperire şi context de justificare? Nu amestecă el chestiunile de fapt cu cele de drept, aşa de îngrijit disociate de Popper? Kuhn devansează obiecţiile de acest tip cînd scrie că multă vreme a considerat aceste distincţii ca făcînd parte din însăşi natura cunoaşterii, dar că acum ele îi apar drept parte integrantă dintr-un ansamblu tradiţional de răspunsuri fundamentale la înseşi chestiunile care au ocazionat dezvoltarea lor. Aşadar, majoritatea obiecţiilor care i se pot face n-ar avea sens decît în interiorul *matricei disciplinare* clasice a epistemologiei. În criticile adresate lui Popper, Kuhn presupune că este în joc confruntarea nu a două sisteme filozofice vecine, ci mai degrabă a două *matrici epistemologice* „incomensurabile": cea logicistă, în care se desfăşoară gîndirea lui Popper, şi o nouă matrice, destul de ezitantă încă asupra propriei sale identităţi, dar cu siguranţă psihosociologizantă. Criticile lui Kuhn poartă asupra a trei puncte esenţiale din epistemologia popperiană: natura testelor şi criteriul de demarcaţie, obiectivitatea ştiinţifică şi deciziile privind enunţurile de bază, criteriile de alegere între teoriile concurente. Kuhn consideră că ceea ce caracterizează ştiinţa în raport cu alte activităţi raţionale poate fi rezumat în conceptul de ştiinţă normală (= rezolvarea de enigme în cadrul unei matrici disciplinare stabile). El propune să considerăm drept criteriu de demarcaţie existenţa activităţilor proprii ştiinţei normale. Cînd trebuie să aleagă între matrici concurente, oamenii de ştiinţă „se comportă ca filozofi" şi recurg la consideraţii critice, căci numai în perioadele de criză „slăbiciunile personale" ale cercetătorilor pot fi imputate paradigmei. Contrar lui Popper care caracterizează ştiinţa prin spiritul critic, Kuhn ar pretinde — după Malherbe — că tocmai abandonarea spiritului critic şi încrederea într-o matrice disciplinară marchează accesul unei întreprinderi raţionale la un nivel ştiinţific. Ceea ce garantează, după Kuhn, valoarea enunţurilor de bază nu este *acordul critic* al cercetătorilor, ci încrederea comună

pe care o acordă ansamblului dogmelor definind disciplina lor. Deciziile de a le accepta sînt totdeauna luate în funcție de un ansamblu de *valori* și de interese care nu sînt puse în discuție. Obiectivitatea științifică nu mai este fundată pe critica rațională permanentă a credințelor noastre false, ca la Popper, ci pe stabilitatea unei matrici disciplinare care definește ceea ce este admisibil și ceea ce trebuie respins. Popper descrie procesul schimbării, creșterii (progresului) științifice ca pe o revoluție permanentă constînd în eliminarea, piesă cu piesă, a ipotezelor false și înlocuirea lor cu noi ipoteze, care reușesc acolo unde au eșuat cele anterioare. Dimpotrivă, Kuhn consideră că matricile disciplinare concurente sînt incomensurabile; problema alegerii între ele are loc nu pe terenul logicii, ci pe terenul conflictelor de interese. Descrierea schimbării trebuie să țină seama de ideologiile și sistemele de valori subiacente teoriilor științifice și de instituțiile sociale care le încarnează. Popper recunoaște ca foarte important fenomenul „științei normale" și al „omului de știință normală" semnalate de Kuhn. Dar el apreciază că existența unei științe foarte puțin critică guvernată de rutină este un fapt nou în istoria științelor care s-ar datora nevoilor ridicate ale civilizației noastre actuale în materie de tehnicieni și ingineri de înaltă calificare, precum și cursei înarmărilor. Și el deplînge această situație — în care criteriul științei ia forma unei comunități de lucrători reuniți prin rutină —, întrucît pierderea spiritului critic ar da curs liber dogmatismelor celor mai autoritare, ar ruina adevărata știință și societatea deschisă (democratică) de care este atașată. Omul de știință normală, descris de Kuhn, a fost, după Popper, prost educat de maeștrii săi care i-au inculcat spiritul dogmatic și l-au făcut o victimă a îndoctrinării. El este mai degrabă un tehnician, (= cel care a învățat o tehnică pe care n-o poate aplica decît cu condiția de a nu-și pune întrebări) decît un om de știință. Din perspectiva filozofiei sale sociale, Popper consideră existența științei normale ca un foarte mare pericol. Dar el se mulțumește să repete, conform definiției sale metodologice și criteriului său de demarcație, că orice știință trebuie să fie intrinsec critică, fără să poată indica în mod pozitiv cum trebuie rezistat, eventual luptat împotriva pericolului social al proliferării „științei normale".

Sensibilitatea lui Kuhn față de determinările non-logice sau extra-științifice (conflicte de interese, speranțe de prestigiu, ambiții de grup etc.) ale activităților științifice — remarcă Malherbe — îi permite să pună chestiuni capitale pentru știința actuală industrializată. Cu toate acestea abordarea psihosociologizantă a lui Kuhn este insuficientă, întrucît și ea, în felul ei, ca și cea a autorilor logiciști pe care îi respinge, rămîne la considerații interne practicilor științifice. Întreprinderile științifice ar trebui replasate în contextul social global. Numai astfel va putea fi pusă pe adevăratul său teren o discuție asupra finalităților sociale ale științei. De aceea teoria matricilor disciplinare nu este reținută decît în măsura în care permite a face vizibile, prin legăturile pe care le relevă între practicile științifice și conflictele de interese, limitele punctelor de vedere logiciste. „Disciplinele științifice — conchide Malherbe — nu sînt entități intelectuale care ar avea jurisdicție asupra propriilor lor presupoziții, ele sînt totdeauna legate de ansambluri socioprofesionale; de aceea critica științelor ar trebui să atace mai degrabă ansamblul articulat al presupozițiilor demersurilor științifice decît fiecare din ele în mod separat" (p. 168).

Fără a diminua originalitatea și importanța contribuțiilor popperiene mai ales în depășirea unor dificultăți majore ale doctrinelor empirismului logic (privind, de exemplu, problema verificării, problema enunțurilor de bază sau cea a inducției), Malherbe semnalează unele slăbiciuni „logiciste" ale abordării raționalist-critice. Pentru Popper, ca și pentru Carnap, canoanele raționalității decurg exclusiv din cele ale logicii și matematicilor formale. Dincolo de numeroasele diferențe care separă raționalismul critic de empirismul logic, cele două filozofii au și multe elemente în comun. Ambele sînt „monisme logiciste". Carnap vroia să reducă domeniul cunoașterii științifice la cel al științelor fizice făcînd din acestea limbajul științei unificate. Popper, deși a criticat această unificare reducționistă a domeniului obiectelor, i-a opus doar un reducționism metodologic: unității obiectului și limbajului i s-a substituit unitatea metodei. Ea se fundează pe schema de creștere comună tuturor sectoarelor cunoștințelor noastre. Atît în *Mizeria istoricismului* (1944), cît și în *Logica științelor sociale* (1962), Popper apără ideea că științele sociale, ca științe empirico-teoretice, se supun aceleiași metode ipotetico-critice ca și științele naturale și că diferențele privind complexitatea obiectului lor, utilizarea metodelor cantitative, interacțiunea subiectului și obiectului, variația condițiilor experimentale etc. sînt mai degrabă diferențe de grad în aplicabilitatea metodei critice decît diferențe de natură care să ceară elaborarea unei metodologii diferite pentru științele sociale. Pentru Popper, ca și pentru Carnap, fizica este modelul ideal al științei, chiar dacă unul privilegiază fizica teoretică, iar celălalt îi preferă fizica experimentală. Ambii se străduiesc să elaboreze un model ideal al științei, acordînd chestiunilor de drept și de justificare un privilegiu exclusiv. În strînsă legătură cu logicismul care îi apropie,

Malherbe relevă și alura *aletistă* a epistemologiei celor doi autori: ei fac din *adevăr* ideea regulativă a științei. Verificaționismul și falsificaționismul împărtășesc aceeași grijă de a face ca teoriile noastre să se apropie cît mai mult posibil de adevăr. Tocmai elementele de logicism pe care Popper le împărtășește cu Carnap limitează în cea mai mare măsură abordarea de către el a problemelor contemporane. ,,Popper a elaborat o logică pentru știința lui Einstein și nu o teorie a științelor industrializate'' (p. 171). Nu e posibil să răspunzi în filozofia popperiană la chestiunile actuale puse de dezvoltarea industrială a științei normale, de finalitățile întreprinderilor științifice.

Este azi larg admisă ideea că nu se mai poate face o critică a științelor care să nu fie în același timp o filozofie socială. Formal, Popper a răspuns acestei cerințe, dar filozofia sa a societății deschise, consideră Malherbe, este în mare parte tributară metafizicii sale a științelor și aceasta din urmă sfîrșește prin a întări forma contemporană pe care a luat-o societatea închisă: societatea unidimensională criticată de Marcuse este întărită de metafizica științelor apărată de Popper. Raționalismul critic a combătut totalitarismele în numele unei raționalități care întărește societatea unidimensională. De aceea, o critică a științelor trebuie, în zilele noastre, să ia forma unei critici a societății totalitare, cu mecanismele ei de manipulare și represiune. În această privință doctrinele lui Kuhn, deși au deschis calea, prin ruperea lanțului logicist, spre o critică a științelor industrializate, sînt în cele din urmă la fel de puțin satisfăcătoare ca și cele ale lui Popper, ,,întrucît nici logicismul, nici psihosociologismul nu permit a înfrunta chestiunea pericolului social pe care îl reprezintă ,,știința normală''. Singură, după părerea noastră, o critică politică a societății unidimensionale ar putea oferi bazele unei critici sociale a științelor'' (p. 173).

Capitolul consacrat ,,raționalismului sociopolitic'' al lui Popper urmărește două obiective: să învedereze profunda *unitate de metodă* a gîndirii popperiene și să rezume filozofia social-politică în care se desfășoară și se extinde metodologia falsificaționistă a ,,conjecturilor și respingerilor''. Aici luăm cunoștință și de atitudinea negativă a lui Popper față de așa-zisul istoricism al lui Marx, în ceea ce ține de substanța teoretică și de forma sa metodologică. Din păcate, Malherbe rămîne la o simplă expunere, fără să se angajeze în problema dificilă a pertinenței criticilor popperiene, a *partipris*-urilor care o legitimează și care contribuie mai mult sau mai puțin tacit la ,,prepararea adversarului''. Între altele, Popper cade și el victimă vechiului automatism care vede în filozofia istorico-socială a lui Marx un economism și un istoricism excluzînd principial orice tehnologie socială constructivă. El este convins că socialismul nu este alternativa pe care trebuie s-o *opunem capitalismului*. Ar exista o a treia cale, cea a unui capitalism *restrins* prin intervenția politică a unui *stat controlat* democratic. În mod corespunzător, sarcina științelor sociale ar fi să pună bazele unei tehnologii care să permită dezvoltarea unei sociotehnici eficace. În particular, ele ar trebui să servească drept bază intervenției statului în treburile economice. Este vorba de o tehnologie socială zisă rațională care procedează pas cu pas, oportunistă sau fragmentară, opusă, ca atare, unei tehnologii utopiste (irațională) care ar fi necondiționată și totalitaristă. Popper extinde astfel metoda încercărilor și erorilor în domeniul acțiunii politice. Sociotehnicianul este chemat să găsească mijloacele adecvate pentru atingerea unor finalități dinainte stabilite. El trebuie să distingă cu grijă chestiunile de finalitate (= acțiuni politice) de cele tehnice (= chestiuni de fapt). Dualismul deciziilor și faptelor, al propozițiilor normative și al celor nomologice, al dreptului instituțional și al științelor, fundează, după Popper, autonomia eticului.

Concluzia pe care o trage Malherbe este că atitudinea logicistă generală a lui Popper îl împiedică să depășească zona chestiunilor de principiu pentru a ataca la rădăcină răul formei totalitar-tehnocratice pe care a luat-o recent societatea occidentală. ,,Impermeabilitatea raționalismului popperian față de chestiunile de fapt, îl închide într-o gîndire a principiilor care se arată foarte fecundă dacă o comparăm cu cea a empiriștilor logici, dar care își manifestă limitele cînd este vorba de a explica de ce realitatea nu se supune totdeauna principiilor'' (p. 228).

Limitele raționalismului popperian sînt urmărite în partea a IV-a a cărții, prin confruntarea cu ,,teoria critică''. Încă la congresul de sociologie de la Tübingen din 1961 a apărut o opoziție netă între ,,teoria critică'' a Școlii de la Frankfurt și ,,raționalismul critic'' al lui Popper. În controversa care a urmat, Popper nu a răspuns criticilor celor mai pătrunzătoare formulate de adversarii săi. Este drept, nici aceștia nu au sesizat totdeauna conținutul exact al unor părți din filozofia lui Popper. O scurtă recapitulare a marilor teme ale Școlii de la Frankfurt (fondată de Horkheimer și Adorno) prefațează expunerea gîndirii lui Jürgen Habermas, moștenitor și critic al tradiției ,,teoriei critice''. El vede în doctrinele pozitivismului științific o legitimare ideologică a rațiunii instrumentale care se află la originea formei totalitare a societății tehnologice. Orientările vederilor lui Habermas, care țin de epistemologie, filozofie politică și metafizică, converg spre chestiunile hermeneutice în cadrul

cărora este criticat „raționalismul" lui Popper. Epistemologia lui Habermas este o denunțare a mitului neutralității axiologice a științelor și o evidențiere a *interesului* care ghidează cunoașterea. Deși n-a acceptat niciodată să subscrie la teza neutralității axiologice, susținînd că omul de știință este partizan, Popper resuscită oarecum, sub o formă subtil-sofisticată, ideea neutralității, întrucît concepția sa despre obiectivitate ca fruct al criticii raționale intersubiective conține dualismul acțiune-cunoaștere. Popper refuză să ia în considerare interesele socioculturale și politice care ghidează cunoașterea. Conceptul lui Habermas de *interes* are ca rol să împiedice eliminarea logicistă a intereselor extrinseci demersurilor științifice și să atragă atenția asupra legăturilor fundamentale care integrează întreprinderile noastre de cunoaștere în proiectul sociocultural de conservare a speciei umane. Trei tipuri de interese comandă, după Habermas, autorectificarea cunoștințelor noastre în viața socială: munca tehnică, comunicarea intersubiectivă prin limbaj și emanciparea în raport cu formele de dominație grație autoreflexiei (vezi *Tehnica și știința ca „ideologie"*, Frankfurt, 1968). Acestor tipuri de interese le corespund trei tipuri de științe. *Științele empirico-formale*, mai întîi, care provin de la un interes tehnic de cunoaștere: interesul de a dispune tehnic de lucruri prin producerea unei cunoașteri nomologice a realității naturale și socialumane. Teoriile lor sînt de ordin deductiv, iar experiențele sînt organizate în perspectiva succesului anumitor operații. *Științele istorico-hermeneutice* sînt ghidate de interesul comunicării intersubiective. Accesul la fapte se face pe calea nu a observației din științele de primul tip, ci a comprehensiunii sensului. Examenului sistematic al ipotezelor nomologice îi ia locul aici interpretarea textelor. Lumea sensurilor transmisă prin tradiție sau propusă prin comunicare devine accesibilă interpretului doar în măsura în care propria sa lume se clarifică. Interesul care susține cercetarea hermeneutică vizează menținerea și extinderea comunicării intersubiective capabilă să orienteze acțiunea. În sfîrșit, *Științele critice*, care ar grupa, după Habermas, sociologia critică (non-empirică), psihanaliza și critica filozofică a ideologiilor, sînt ghidate de interesul emancipării. Ele se străduiesc să distingă printre enunțurile teoretice ale altor științe (*a*) pe cele care se referă la legile invariante ale activității sociale, ale naturii sau ale comportamentului individual, de (*b*) cele care exprimă raporturi fixate pentru a promova interesele grupurilor dominante și care, în principiu, sînt modificabile. Cadrul metodologic care determină validitatea enunțurilor critice se măsoară cu conceptul de autoreflexie. Aceasta ar contribui la eliberarea subiectului de dependența față de puteri ipostaziate.

În ce privește articularea politicului și științificului, Habermas critică perspectivele — decizionistă și tehnocratică — în care este mai frecvent concepută. După modelul decizionist, definit cu claritate de Max Weber, acțiunea politică face o alegere între anumite ordini de valori, iar practica științifică stabilește măsurile proprii unei administrații raționale în vederea realizării obiectivelor fixate prin decizii politice. Acest raport de dependență între specialist și omul politic pare a se fi inversat în interpretarea vieții politice cu ajutorul modelului tehnocratic: politicul devine organul de execuție al unei *intelligentsia* științifice. Teoria sistemelor, logica deciziei, strategiile și programele cibernetice, simulatorii de decizie etc. nu mai sînt doar tehnici noi la dispoziția practicii politice; ele permit raționalizarea însăși a alegerii. Habermas critică modelul tehnocratic, întrucît presupune că o constrîngere imanentă progresului tehnic se impune deciziei. În fapt, consideră el, progresul tehnic nu-și datorează autonomia aparentă pe care a dobîndit-o decît caracterului fundamental pe care i-l atribuie interesele sociale active în el. În modelul „pragmatic" propus de Habermas, stricta separație între funcțiile expertului specializat și cele ale omului politic cedează în favoarea unei interrelații critice care suspendă fundamentul ideologic al dominației tehnocratice și face ca luarea de decizii să devină accesibilă unui control democratic: „recomandările tehnice și strategice nu se pot aplica decît trecînd prin medierea politică a opiniei publice" (cf. p. 248). Habermas consideră că această legătură dintre politică și știință, care trimite în cele din urmă la opinia publică, rezultă în mod imanent și constrîngător din exigențele unei confruntări între cunoaștere și putere tehnică, pe de o parte, și, pe de altă parte, o anumită comprehensiune de sine care depinde de factori tradiționali și în orizontul căreia nevoile sînt interpretate în termeni de scopuri de urmat, iar obiectivele sînt ipostaziate ca valori.

În rezumat, preocupările relative la emancipare în raport cu formele de dominație disting radical atitudinea lui Habermas de cea a lui Popper. Popper rămîne totdeauna la considerații de tip logic. Habermas recunoaște importanța fundamentală a lumii culturale („lumea a treia" popperiană) și autonomia sa relativă față de lumile materială și „privată" („lumea a doua"); dar el refuză obiectivismul pozitivist care constă în a reduce lumea socială trăită cu interesele sale de emancipare și cu raporturile sale de dominație la o „lume privată". Convins că rațiunea și-a pierdut autonomia critică devenind instrumentul societății unidimensionale, Habermas

denunță în „raționalismul critic" al lui Popper un raționalism îngust care întărește în practică noul totalitarism. Criticile lui Habermas, care poartă asupra a trei puncte esențiale — doctrina enunțurilor de bază adoptate prin convenții critice, doctrina logicii formale ca organon al criticii, doctrina separării între norme și fapte ca fundament al autonomiei eticii — vizează o trezire a spiritului critic politic al subiectului, deopotrivă a celui care cunoaște și a celui care acționează, a cărui dispariție Popper o deplînge fără s-o poată nici explica, nici combate. Aceste critici echivalează cu o punere radicală în chestiune a falsificaționismului și aletismului popperian, considerate, finalmente, ca trăsături fundamentale ale unei filozofii reacționare a științelor.

În ciuda elementelor de „pragmatism rafinat" din filozofia sa, Popper preferă să conceapă sarcina științelor naturale într-o perspectivă „verificaționistă" (sofisticată și negativizată). Entuziasmul lui Popper față de teoria aristoteliciană a adevărului reformulată de Tarski se explică prin atașamentul său la „matricea disciplinară" a epistemologiei neopozitiviste care consideră „firesc" că preocuparea esențială a omului de știință este căutarea adevărului. Acest *a priori* implicit este trăsătura cea mai „ideologică" a gîndirii lui Popper. El contribuie astfel la întărirea falsei conștiințe pe care mulți oameni de știință o au despre propriile lor practici și, drept urmare, la mascarea intereselor sociale care dinamizează și ghidează dezvoltarea cunoașterii.

Concepțiile „pragmatice" ale lui Habermas nu sînt totuși opuse oricărei idei de reprezentare științifică a lumii. El recunoaște că orice știință empirică poate fi interpretată din punct de vedere al unei cosmologii, dar orice cosmologie astfel concepută se constituie în practică și îi este ordonată cu titlul de reprezentare a lumii pentru o acțiune în și asupra lumii. Popper semnalează adesea că științele au aplicații (aspectul tehnologic), dar acest fapt nu este luat în seamă, cu toată greutatea sa, în elaborările epistemologice principiale. Științele, consideră Habermas, nu progresează după o schemă de rectificare lineară, căci modificîndu-le, noi evaluăm și normele evaluării lor.

Raționalismul popperian ne apare, prin prisma acestei confruntări, ca un „raționalism cvasicritic" care privilegiază argumentarea pur deductivă (deși Popper admite și argumentația evaluativă : *situational analysis* — analiza logică a situațiilor) în detrimentul unei argumentări „hermeneutice" sau „dialectice". Simptomatic, Popper respinge „dialectica", pe care o reduce nejustificat la folosirea triadei teză-antiteză-sinteză, pe terenul logicii formale și nu pe terenul în care se înfruntă teorii filozofice irefutabile (în sens popperian). El n-a încercat niciodată să considere dialectica și ca un organon al criticii, considerînd-o totdeauna ca o metodă care se străduiește să gîndească ceea ce dualismul faptelor și normelor, existenței și gîndirii consideră de negîndit.

Majoritatea dificultăților care survin în gîndirea lui Popper au o origine comună : dualismul său, separația radicală a acțiunii și cunoașterii, a normelor și faptelor, a eticii și științei, a chestiunilor logice și a celor empirice, o separație ideologică, întrucît îndepărtează din cîmpul critic al filozofiei chestiunea producerii sociale și a folosirii politice a cunoașterii. „Răspunsul la această chestiune va face să apară clar legăturile care unesc pozitivismul cu interesele socio-politice ale tehnocrației contemporane" (p. 274). Contrar lui Carnap, care a rămas la problema adevărului, Popper elaborează o filozofie a acțiunii și o filozofie a istoriei, dar el nu ajunge să reconcilieze cunoașterea și acțiunea, interesele cunoașterii și ale acțiunii în unitatea totodată existențială, istorică și socială care le leagă. Dar și gîndirea lui Habermas, deși dezvoltă o critică ideologică a pozitivismului, întărește sui-generis, prin academismul discursului său, un rol de tehnocrat specializat în critica politică. Și la Habermas și la Popper, practicile politice contrazic elaborările teoretice.

Malherbe nu-și propune, în această lucrare, să depășească limitele unei duble confruntări a filozofiei lui Popper : cu neopozitivismul strict al Școlii de la Viena și cu criticismul radical al Școlii de la Frankfurt, făcîndu-ne să observăm, cum spune profesorul său Ladrière, natura mizei care este în joc, la nivelul cel mai general, în interpretarea fenomenului modern al științei. Deocamdată Malherbe nu pare a dispune de o poziție teoretică proprie, bine articulată, din orizontul căreia să ofere o alternativă matură la doctrinele criticate sau chiar și numai să întreprindă o critică suficient de consecventă. Lucrarea sa ar fi cîștigat, fără a-i deplasa radical obiectivele, de pe urma confruntării metodologiei popperiene cu neoraționalismul dialectic așa cum s-a cristalizat acesta pe direcțiile precumpănitor istorico-critică (Bachelard), psihogenetică (Piaget) și metodologică (Gonseth), chiar dacă între autorii citați și Popper nu au avut loc schimburi deschise și sistematice. În același timp, dacă ar fi nedrept să nu se repereze în opera lui Popper reluarea pe cont propriu a unei „versiuni slabe" a dialecticii (în cercul oarecum închis al „luptelor de idei"), nu ar fi mai puțin revelator să i se contrapună versiuni mai tari — cum ar fi metodologia autofundării disciplinelor exacte a lui Gonseth (opusă metodologiilor fundaționiste) — al căror sens își găsește împlinirea într-o concepție

de ansamblu asupra istoriei, materialistă și dialectică. Abia pe acest fundal dualismele radicale își învederează facticitatea și devine posibil un studiu pozitiv al condițiilor istorice în care se organizează contextele cunoașterii și practicii, al genezelor reale. Și aceasta cu atît mai mult cu cît criticismul popperian, obsedat de găsirea unei norme categoriale a discursului științific *, a unui regim al criteriilor științificității, separat de progresiunea conținuturilor cunoașterii, se vede obligat să reia teza autonomiei subiectului rațional — arbitru dispunînd în mod suveran de regulile și normele jocului științific, capabil să se desprindă de constrîngerile și incidențele ordinei „empirice" a apartenenței la viu și societal — pe terenul coexistenței agenților sociali, într-o abordare filozofică și metodologică a culturii și istoriei. Așa cum scrie Mouloud, într-o perspectivă a genezelor istorice și psihosociale, poziția „arbitrală" a subiectului se dovedește precară. Raționalismul critic, prin hiatusul introdus între subiectul pasiv, receptor al evenimentelor, și agentul responsabil de finalități, alegere și reglări, întrerupe mersul în profunzime al istoricului sau sociologului, refuzînd astfel prematur posibilitățile pe care le oferă cercetarea socială filozofului interesat să atingă agentul concret al istoriei : nu omul teoretic, pre-definit prin capacitățile și formele unei conduite raționale, ci indivizii reali angajați în procesul istoric care îi situează, îi limitează, le circumscrie condițiile acțiunii și conștientizării.

Într-o pătrunzătoare recenzie a cărții lui Malherbe, Philippe van Parijs** arată că disputa contemporană asupra raporturilor dintre știință și societate, dintre practica științifică și cea politică opune pe *autonomiști* (practica științifică în esența sa este autonomă în raport cu ordinea social-politică) *heteronomiștilor* (practica științifică depinde de interese social-politice nu numai în utilizarea rezultatelor sau în alegerea temelor, dar chiar în proiectul său). În general, în plan normativ, pentru cei dintîi știința este autonomă și este bine să fie așa ; pentru ceilalți, interesele (conservatoare) pe care știința le servește trebuie să fie înlocuite nu printr-o pretinsă neutralitate, ci prin alte interese (progresiste). Neglijînd nuanțele, se poate spune că poziția lui Popper și a „neopozitivismului" Cercului de la Viena este autonomistă, cea a Școlii de la Frankfurt și a lui Malherbe — heteronomistă. Procedînd la o reconstrucție rațională a argumentației lui Malherbe, Philippe van Parijs arată că poziția criticată de acesta nu este chiar așa de fragilă. Că o concepție autonomistă a științei generează efectiv consecințele deplorabile atribuite de Malherbe (îndepărtarea analizei epistemologice a lui Popper de forma totalitară tehnocratică pe care a luat-o recent societatea occidentală și pe care sfîrșește prin a o consolida în unidimensionalitatea și raporturile ei de dominație) reprezintă o aserțiune empirică. Pentru a o putea susține este nevoie de o investigație de ordin sociologic. În loc de aceasta însă, Malherbe se străduiește mai degrabă să ne convingă de caracterul *eronat* al respectivei poziții „ideologice", recurgînd la două strategii : una directă, cealaltă indirectă. Prin cea dintîi, el vrea să arate că deciziile cruciale pentru practica științifică țin de o dimensiune sociopolitică. Crezînd a găsi un sprijin în analiza kuhniană a practicii științifice, Malherbe îi dă o interpretare neîntemeiată. Contrar a ceea ce sugerează Malherbe, știința normală în sensul lui Kuhn — componentă esențială a oricărei întreprinderi științifice — nu poate fi asimilată științei „industrializate" sau „aplicate" — produsul unei dezvoltări recente. Știința normală nu este parazitară, dogmatică sau sterilă ; ea comportă o critică permanentă, însă una *disciplinată*, închisă într-o matrice disciplinară care face posibil un consens și permite criticii să contribuie la dezvoltarea cumulativă a cunoașterii științifice. Pe de altă parte, alegerea între paradigmele concurente din perioadele de revoluție științifică nu este pentru Kuhn rezultatul unei *decision of the mob*, ci al unei dezbateri esoterice între specialiști dintr-o aceeași disciplină. Și chiar dacă criteriile de precizie, generalitate, simplitate, fecunditate etc. la care se recurge sînt adesea relativ flue, nu înseamnă că ele sînt reductibile la arbitrarul intereselor sociopolitice. De aceea i se pare dificil lui van Parijs a trage din opera lui Kuhn un argument de greutate în favoarea unei concepții heteronomiste asupra științei, ceea ce Malherbe însuși o știe constatînd cu regret că abordarea lui Kuhn rămîne internă practicilor științifice.

Strategia indirectă constă în a detecta, printre pozițiile lui Popper, pe acelea care *fac posibilă* adoptarea unei concepții autonomiste asupra științei (logicismul, aletismul, empirismul și mai ales dualismul său) și în a le supune unei critici din care să rezulte netemeinicia autonomismului. Dar nici unul din aceste elemente, pe care Malherbe le reconstruiește în versiuni mai tari și lipsite de nuanțele celor prezente în opera lui Popper, nu este indispensabil pentru a susține auto-

---

* Vezi Noël Mouloud, *Le rationalisme moderne devant les problèmes épistémologiques, mesures critiques et fondations dialectiques*, în „La pensée", nr. 197/1978.

** Philippe van Parijs, *Karl Popper, Le cercle de Vienne et l'école de Frankfurt*, în „Revue philosophique de Louvain", nr. 31/1978.

nomismul. Nici teoria lui Habermas a intereselor de cunoaștere — presupunînd că este bine stabilită — nu este de natură să poată discredita în mod decisiv autonomismul. De fapt nu este aici vorba atît de o demonstrație formală *stricto sensu*, cît mai ales de o argumentație care face să intervină valori și opțiuni extralogice, locuri ale preferabilului — cum ar spune Perelman — și care, de aceea, este mai puțin constrîngătoare, lasă loc îndoielii și ezitării, angajează deliberări, decizii și adeziuni.

Meritorie este lucrarea lui Malherbe, chiar și prin obiecțiile pe care le suscită, și dincolo de reconstrucția coerentă a ansamblului gîndirii popperiene, mai ales pentru deschiderea îndrăzneață a epistemologiei „academice" — prea adesea ținută la distanță de „politic" în sens larg, închisă în problematici și jargoane esoterice în care putem recunoaște, după caz, semne ale maturizării științifice și/sau ale unor decupări analitice excesiv simplificatoare, ale demisionării ideologic-critice, filozofice și, corelativ, ale conformismului — spre orizonturi de reflecție, spre teme și probleme capabile să resitueze cunoașterea științifică și abordarea epistemologică în „cercul" dialectic al autoimplicației morale, social-politice, deopotrivă la nivel individual și colectiv: cercul înfruntărilor în care se decid, din aproape în aproape, un destin, un sens, o alegere existențială, condiția umană însăși. Se întrevede astfel posibilitatea unei sinteze între demersul constructiv-operatoriu al epistemologiilor tehnice și demersul interpretativ-clarificator al hermeneuticii, în favoarea căreia pledează și Jean Ladrière în chiar luminoasa *Prefață* la cartea lui Malherbe. El arată că problemele interne legate de chestiunile fundaționale sînt foarte apropiate de problemele ridicate de impactul sociopolitic al științei. De ambele părți, chestiunile care se pun depășesc punctul de vedere strict analitic, angajează domeniul presupozițiilor, al pre-comprehensiunii, și fac necesară o hermeneutică a acțiunii în structura căreia este înscris cercul dialectic al faptelor și deciziilor, al mijloacelor și scopurilor.

Nu putem încheia aceste sumare considerații prilejuite de cartea lui Malherbe fără a degaja lecția mai generală a criticii făcute de Popper neopozitivismului. Ea a relevat că forța neopozitivismului îi vine de la slăbiciunea filozofiilor care l-ar putea înlocui efectiv pe lîngă savanți, după expresia lui Pierre Raymond. Critica popperiană, prin precaritatea filozofiei care o susține, nu împiedică recăderea *de fapt* în construcțiile neopozitiviste. „De unde necesitatea dezvoltării alianței materialismului și dialecticii pentru a înlocui această slăbiciune filozofică a reacțiilor interne la neo-pozitivism" *.

* Pierre Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*, Paris, Fr. Maspero, 1977, p. 177.

The journal of value inquiry

Nr. 2/1978

Din sumar: ABRAHAM EDEL, Către o metodă analitică de cercetare a schimbări morale; EDWUARD SANKOWSKI, Iubirea și obligația morală; JAMES WAYNE DYE, Kant, ca naturalist etic; LUDWIG GRÜNBERG, Raționalitatea și întemeierea judecății de valoare; M. J. ZENZEN, L. Z. HAMMER, Măsurare a valorii și totalitatea existențială; o critică a abordării rokeachiene.

# OPINII DESPRE CĂRŢI

*În obiectiv:*

Tudor Ghideanu

PERCEPŢIE ŞI MORALĂ
ÎN FENOMENOLOGIA FRANCEZĂ

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
ŞI ENCICLOPEDICĂ, 1979, 288 P.

*Participă:*

D. N. ZAHARIA
ION ROŞCA

## IMPASUL OPŢIUNII FILOZOFICE STRUCTURATE PE FUNCTORUL LOGIC „NICI"

DE

D. N. ZAHARIA

La aproape o jumătate de secol după apariţia principalelor opere ale lui Husserl, filozoful francez M. Merleau-Ponty îşi începe lucrarea sa fundamentală *Phénoménologie de la perception* cu întrebarea *ce este fenomenologia?*, adăugînd de îndată că problema este departe de a fi rezolvată. Au trecut de atunci mai bine de trei decenii, s-a scris între timp o impresionantă literatură pe această temă, dar, cu toate acestea, întrebarea lui M. Merleanu-Ponty pare încă şi mai justificată astăzi. Faptul acesta este de mirare cu atît mai mult cu cît fenomenologia s-a constituit de la început ca o filozofie care ambiţiona să devină o „ştiinţă exactă". Să fie în cauză infiltraţia tot mai abundentă a fenomenologiei în diverse orientări ale gîndirii contemporane, de care s-ar disocia anevoie? Sau poate, aşa cum acelaşi M. Merleau-Ponty avertizează, ne aflăm în faţa unui inedit cerc vicios, întrucît fenomenologia nu este accesibilă decît celui ce se slujeşte de metoda fenomenologică? Faţă de aceste paliative care, desigur, nu sînt de natură să satisfacă un spirit exigent, explicaţia pe care o oferă Tudor Ghideanu şi care stă drept fundament al lucrării sale ni se pare cu mult mai plauzibilă: transcendentalismul husserlian a condus la proliferarea unor filozofii ale ambiguităţii, deoarece el însuşi este închegat pe o structură logică ambiguă — functorul logic *nici*.

Rev., filoz., **XXVI**, *5*, p. 657–670, Bucureşti, 1979.

Această pătrunzătoare intuiție a cercetătorului român este rodul unei abordări moderne, care, folosind îndeosebi sugestiile semioticii, se particularizează prin preocuparea pentru captarea structurilor logice ce subîntind întreaga rețea de articulații interne ale unei filozofii, de o însemnătate decisivă fiind în acest sens atenția acordată modalității specifice în care operează, pe plan filozofic, principalii functori logici *și, sau, nici*. Aprofundînd ceea ce Engels numea „marea problemă" a oricărei filozofii, Tudor Ghideanu își exprimă încredințarea că acest criteriu functorial permite accesul esențial pentru demersul exegetic : de la expresie la fond, de la sintaxă la semantică, de la așezarea entităților și stil la sens. Relevînd demnitatea ontologică a disjuncției și conjuncției, autorul demonstrează convingător că functorul *nici* nu poate ființa decît în raport cu acestea, spațiul său de joc este deci circumscris exclusiv conștiinței. Vom vedea ce însemnătate are acest fapt pentru înțelegerea determinărilor ultime ale proiectului fenomenologic de îndată ce vom fi argumentat — urmîndu-l pe autor — că *ninism*-ul este însuși focarul de iradiere al metodei fenomenologice.

Urmărind, în principal, să realizeze o demonstrație purtînd asupra derivei gîndirii care se angajează în demersuri ontologice și etice, refuzînd, încă din punctul de plecare, serviciile functorilor logici cu demnitate ontologică, Tudor Ghideanu își centrează analiza pe două din cele mai semnificative traiectorii inspirate de fenomenologia husserliană : M. Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir.

Opțiunea filozofului german pentru *ninism* se conturează încă în prima sa lucrare propriu-zisă : *Die Philosophie der Arithmetik*. Într-adevăr, analizînd categoriile matematice, Husserl ajunge la constatarea că înseși „conceptele obiective" nu pot fi înțelese fără a ține seama de operațiile subiective prin care acestea se constituie. *Logische Untersuchungen, Ideen I* și *Formale und transzendentale Logik* insistă tot mai mult asupra ideii de a funda operațiile sintetice din orice știință pe contactul originar dintre subiectivitatea intențională și obiectivitate. Relevînd efortul lui Husserl de a asigura relației dintre obiect și subiect acel echilibru care să ferească deopotrivă de realism și de idealism, Tudor Ghideanu conchide : „Fenomenologia lui Husserl a impus o relație de *simultaneitate originară* a conștiinței și a lumii, intenționalitatea fiind un fel de «relație» căreia îi lipsesc relatele, dar pe care le face posibile. Intenționalitatea este «explozie către» ceea ce nu este sine, către *ceva* care nu este construit de conștiință, dar nu este nici într-o conștiință receptacul, și nu este nici o realitate în sine independentă de conștiință" (p. 17—18).

Detectînd astfel structura logică „neutră" *nici*, prin care părintele fenomenologiei spera să depășească tradiționalele monisme și dualisme, pe de o parte, și „cercul fenomenologic" în care se închide deliberat, pe de altă parte, autorul identifică de fapt ceea ce am putea numi izvoarele teoretice ale *filozofiei ambiguității*.

Dar Husserl lăsa în urmă și sarcini concrete : transcendentalismul husserlian era un monism „incomplet" care pretindea, ca pe o completare și reluare : problematica corpului uman, pe aceea a comportamentului și percepției, a dialecticii și activității. Or, tocmai pe aceste întregiri se vor axa analizele lui Merleau-Ponty și cele ale Simonei de Beauvoir (p. 22).

În ceea ce îl privește, Merleau-Ponty va rămîne fidel cu deosebire intenționalității, străduindu-se să adîncească — spre „concret" — proiectele din ultimele lucrări, ale maestrului. Fenomenologia — va scrie el în *Phénoménologie de la perception* — este „o filozofie care replasează esențele în existență și nu crede că se poate înțelege omul și lumea altfel decît pornind de la *facticitatea* lor". Astfel, *comportamentul* devine acea mixtură originară căutată de Husserl, care „dă prezența și plinătatea confuziei noastre inextricabile cu lumea". Procedînd la o nouă reducție fenomenologică, Merleau-Ponty parvine la acel „singur dat originar" care, în vederile sale, nu poate fi altul decît percepția. Devenite noțiuni fundamentale ale fenomenologiei conturate de gînditorul francez, comportamentul și percepția dezvăluie o anume *structură*, un *logos* care se articulează în stratul originar al *trăitului*. Iată, așadar, artificiul prin care fenomenologul existențialist reușește să „ocolească" dualitatea dintre existență și conștiință, defrișînd terenul pentru o nouă ontologie, numită „ontologie a imbricației", adică a „ambiguității principale, a *ființei în lume* care nu este *nici materială, nici* ideală" (p. 23). Apelînd — cum procedează adesea, dealtfel — la datele oferite de științe, Merleau-Ponty invocă aici teoria psihologică a formei (*Gestalt*), care-l îndreptățește o dată în plus să afirme că „structura comportamentului, așa cum se revelează ea experienței perceptive, nu este *nici* lucru, *nici* conștiință". Procedeul acesta, prin care obiectivitatea disjuncției dintre materie și conștiință (trup și psihic) apare cu totul estompată sub pînza deasă a unei pretinse dialectici, este evidențiat de autorul român ca fiind un subterfugiu logic al *distincției potențatte*, subterfugiu la care recurg frecvent și alți fenomenologi. În acest fel „fenomenologul va ignora deliberat elementele *relației* (materie și conștiință), fără care în chip obiectiv și necesar nici nu mai poate fi vorba cu adevărat de o relație, ci de o «lume» care

într-un chip nou, impune același primat fenomenologic al subiectivității transcendentale" (p. 47).

Desigur, s-ar putea replica, nu fără temei, că teza, mereu reluată, prin care fenomenologul francez neagă existența oricărei lumi independente de *întemeierea* însăși a *ființei actuale*, este enunțată în plan gnoseologic și, ca atare, se susține pe cele mai noi descoperiri ale științei, îndeosebi pe rezultatele la care s-a ajuns în teoriile fizicii moderne. În acord cu fizicienii contemporani (Louis de Broglie este adesea pomenit în „*Phénoménologie de la perception*"), ca și cu pictori, precum Cézanne sau Klee, Merleau-Ponty este îndreptățit să afirme că noi nu putem vedea lumea decît din interior, că noi ne aflăm într-o „comunicare cu lumea mai veche decît gîndirea". Nu este, poate, deplasată, în acest context, nici afirmația potrivit căreia nebuloasa lui Laplace „nu este în urma noastră, la originea noastră, ea este în fața noastră, în lumea culturală". Rezultă însă de aici imposibilitatea principială pentru știință de a atinge, fie și parțial, obiectivitatea? La această întrebare răspunsul nu poate fi afirmativ decît cu condiția să ne restrîngem, așa cum face Merleau-Ponty, la ceea ce ne oferă percepția : „O filozofie — scrie T. Ghideanu — care se situează exclusiv pe terenul imediatității corporale — așa cum procedează fenomenologia lui Merleau-Ponty — se autofrustrează de posibilitatea de a avansa către esențial și general, către permanență și necesitate, către raport cauzal și intercondiționare dialectică reală" (p. 87). Iar aceasta, pentru că numai prin capacitatea de abstractizare, prin gîndire logică și conceptualizare poate fi surprins generalul, esențialul, ceea ce face ca omul, deși aflat totdeauna într-o „situație particulară", cu un „corp unic", irepetabil, să aibă, în același timp, posibilitatea de a se transcende, de a exista ca „ființă generică". Axată pe *trăit*, pe indistincția dintre percepător și perceput, refuzînd raportul de reflectare din teama de a nu relua clasica distincție subiect-obiect, fenomenologul existențialist este nevoit să renunțe deopotrivă la dialectică și determinism. Astfel, „prin exagerarea particularului, în opoziție cu generalul, prin situarea îngustă în percepție, în opoziție cu logicul concret obținut prin abstracție, prin neînțelegerea faptului profund că legătura omului cu universul material poate fi realizată plenar la nivelul «genericului», al universalului — deopotrivă propriu realității obiective cît și logicii noastre umane —, tentativa fenomenologului francez eșuează" (p. 114).

Dar aceste severe judecăți și aprecieri critice pot ridica, pe bună dreptate, întrebarea firească : în ce rezidă, atunci, interesul acestui fenomenolog mult discutat, pentru care motiv merită atîta atenție? Dacă rîndurile de mai sus au putut crea impresia că Merleau-Ponty va fi fost o „pradă ușoară" pentru exegetul nostru, datori sîntem, atunci, cu unele precizări menite să restabilească adevărul. Mai întîi, este de remarcat că Tudor Ghideanu nu omite să sublinieze gradul extrem de ridicat de dificultate al problematicii căreia i se dedică filozoful francez și care are în centrul său vechea, dar mereu noua relație subiect-obiect, privită din multiple planuri. În al doilea rînd, autorul semnalează remarcabilele contribuții de detaliu ale descrierilor fenomenologice vizînd raportul om-lume, la nivelul percepției. Impresionantă, la Merleau-Ponty, este ușurința cu care se mișcă în perimetrul cuceririlor de ultimă oră ale culturii contemporane, fapt care îi permite să cheme în sprijinul tezelor sale date științifice și fapte relevante, îndeosebi din științele psihologice, lingvistice și din artele contemporane. Nu sînt lipsite de interes nici pătrunzătoarele sale critici formulate la adresa unor teorii care au cunoscut o vogă disproporționată în raport cu adevărul în care se rezemau, cum este cazul psihanalizei, behaviorismului, gestaltismului sau structuralismului. În fine, în această listă care rămîne deschisă, mai amintim încă luminoasele pagini prin care filozoful francez, încheind *Fenomenologia percepției*, elogiază modul colectiv de realizare a libertății umane. Apar, în aceste pagini, formulări profund dialectice : „a te naște înseamnă totdeodată a te naște din lume și a te naște în lume. Lumea este deja constituită, dar niciodată complet constituită. Sub primul aspect, noi sîntem solicitați, sub cel de-al doilea sîntem deschiși unei infinități de posibilități" [1]. Drept este că, fidel logicii niniste, Merleau-Ponty va oscila, și în privința libertății, cînd *dincoace*, cînd *dincolo* de soluțiile reale. Exegetul nostru nu ezită să vorbească de o adevărată dramă istorico-logică a filozofiei lui Merleau-Ponty, a cărei primă condiție este tocmai opțiunea pentru structura logică *nici*, opțiune pe care o împărtășește împreună cu o întreagă orientare filozofică, dar căreia îi rămîne mai fidel ca nimeni altul.

Dar, dacă prin Merleau-Ponty consecințele ontologice și metodologice ale fenomenologiei structurate pe functorul *nici* nu au întîrziat să se vădească, perspectiva pe care o poate deschide aceeași opțiune în plan etic a rămas cu totul în umbră. Lipsit, s-ar spune, de orice vocație etică, Merleau-Ponty va trece această sarcină colegei sale de la liceul Janson-de-Lailly.

Avînd în comun cu Merleau-Ponty (ca și alți existențialiști, dealtfel) aceeași trunchiată

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1969, p. 517.

teorie antropologistă a praxisului (trunchiată, deoarece îi lipsește, în primul rînd orice trimitere la natură), precum și accentul pe individual împotriva oricărui universal ontologic sau gnoseologic, Simone de Beauvoir se desparte de acesta prin orientarea sa hotărîtă către universul vieții morale. Încă în primele sale lucrări filozofice (*Pyrrhus et Cinéas* și *Pour une morale de l'ambiguité*), eseista franceză vădește o preocupare expresă pentru reînnodarea unei tradiții în care s-au ilustrat personalități marcante ale gîndirii franceze moderne — tradiția moralistă. Dar aceleași lucrări vădesc, pe de altă parte, certe și netăgăduite influențe ale gîndirii sartriene din *L'Etre et le Néant*, îndeosebi prin obsesiva tematizare a temporalității, conjugată cu nu o mai puțin obsesivă frecventare a falsului infinit, pe fondul unei sincere aspirații umaniste. S-ar putea spune, în consecință, că Simone de Beauvoir nu face decît să dezvolte un proiect care, dacă nu eșuase, cel puțin rămăsese neîmplinit în *L'Etre et le Néant*. Adîncind studiul afinităților ideatice din deschiderea criteriului care poartă asupra structurilor logice fundamentale, Tudor Ghideanu evidențiază, împotriva așteptărilor noastre, rațiunea profundă care justifică mersul filozofic împreună al Simonei de Beauvoir și Merleau Ponty, sub semnul aceleiași *drame logice a filozofiei ambiguității*.

Ușor detectabile atît în scrierile sale filozofice, cît și în cele literare, coordonatele fundamentale ale viziunii etice dezvoltate de Simone de Beauvoir sînt : *negarea universalului* și, implicit, a puterii acestuia de a justifica ceva, pe de o parte ; metoda de gîndire în *fals infinit*, care întreține o continuă goană după un *dincolo* temporal generator de perpetuă instabilitate și dizolvant al oricărei ordini, pe de altă parte. Or, arată Tudor Ghideanu, ambele aceste coordonate sînt creatoare de paradox și ambiguitate. Într-adevăr, optînd între Pyrrhus și Cineas pentru cel dintîi, existențialista franceză așează absența funciară a universalului drept premisă a concreteței umane. Dar apărarea demnității individuale conduce implicit la întemeierea unei valori general umane. Paradoxul este manifest : o tentativă de a conceptualiza individualul fără general. În plus, aceeași cale duce la *indiferență axiologică*, la acea neostoită „dorință de mișcare", a nemuritorului Raymond Fosca din romanul *Toți oamenii sînt muritori*, ceea ce, pe plan etic, echivalează cu iresponsabilizarea individului. Tînzînd către o dialectică a unității dintre libertate și ființă, care, ca relație de insubordonare, ar putea întemeia etica existențialistă, Simone de Beauvoir redescoperă același ninism ontologic propriu metodei fenomenologice : „Nu se poate spune *nici* că omul liber vrea libertatea pentru a dezvălui ființa, *nici* că vrea dezvăluirea ființei pentru libertate ; acestea sînt aici două aspecte ale unei singure realități" (cf. p. 203). Potrivit acestei vederi, singură ambiguitatea condiției umane ar fi capabilă să deschidă mereu oamenilor posibilitatea opțiunilor opuse : „Va exista mereu în ei dorința de a fi această ființă care lor li se manifestă ca lipsă, fuga în fața angoasei libertății ; planul infernului, al luptei, nu va fi abolit niciodată ; *libertatea nu va fi niciodată dată, ci în permanență de cucerit*" (cf. p. 217).

Detașîndu-se ferm de Camus, Simone de Beauvoir ține o radicală distincție între *absurditate* și *ambiguitate*, argumentînd că, în timp ce prima, ca dimensiune existențială, înseamnă negarea oricărei posibilități pentru existență de a-și da un sens, ambiguitatea existenței vrea să spună doar că sensul nu este niciodată fixat în ea și că, prin urmare, el trebuie să fie cucerit fără încetare. Prin această dublă reducție fenomenologică, arată Tudor Ghideanu, față de „raționalizarea încheiată a realului" și față de „absurditate", ca viziuni ce ar exclude orice morală, ninismul fenomenologic urmărește să statueze condiția ambiguă a existenței, cu antinomiile pe care le comportă, drept temeiul *singurei morale autentice*. Dar, procedînd astfel, Simone de Beauvoir nu observă că își închide singură accesul spre esența dimensiunii *eticului*, spre coerența teoriei asupra moralei : rămînînd la ambiguitatea faptică morală, ea amintește proiectul lui Merleau-Ponty de a statua filozoficul în cîmpul perceputului. În consecință, în această perspectivă, categoriile etice binele și răul, echitatea și inechitatea, responsabilitatea și iresponsabilitatea, nevinovăția și culpabilitatea etc. își pot schimba locul după împrejurări. Denunțînd fragilitatea unei asemenea poziții, autorul notează : „Dacă în sfera exigențelor teoretice lucrurile ar sta astfel, etica nu ar mai avea de formulat nici un *trebuie* (*Sollen*), nici un imperativ, ci s-ar confunda în cea mai tulbure dintre ipostazele istorice ale *ființei* (*Sein*), acolo unde moralitatea și imoralitatea se identifică. În fapt, însuși conceptul unei *morale a ambiguității* este o contradicție în termeni, o repudiere a eticii de către ea însăși. Etica înseamnă exigență de valoare, ea are rostul de a ierarhiza faptele omului și însăși libertatea. A-i răpi această cerință funciară înseamnă a o statua în sfera indiferenței absolute" (p. 210).

Nu este de mirare atunci faptul că, în cele din urmă, aparenta angajare social-politică a scriitoarei franceze a sfîrșit prin a deveni oportunism solipsist, iar ruptura dintre politic și etic — drept condiție pentru o morală ambiguă — lasă loc, treptat, unui consens cvasideplin între apolitismul pregnant și amoralismul ninist, atitudini cultivate în ideea de

a edifica acea perspectivă etică liberă atît de dependențele față de instituțiile politice, cît și față de doctrinele universalizante, politice sau morale. Ajungînd, în final, să proclame creația literară ca unica șansă certă de a evita mult repudiata „pietrificare" (creația fiind pururea „aventură, tinerețe, libertate"), Simone de Beauvoir mărturisește, chiar dacă implicit, eșecul moralei existențialiste. Probînd o dată în plus mersul împreună al filozofiei ambiguității și moralei ambiguității, cuvintele rostite de J.-P. Sartre la adresa lui Merleau-Ponty se potrivesc la fel de bine mutînd ceea ce este de mutat, Simonei de Beauvoir: „A murit disperat, pentru că existența nu-și găsea adevărul ei, și, de aceea, el se refugiase în această istoricitate primordială și ontologic fundamentală" [2]. Așa cum relevă Tudor Ghideanu, epilogul acesta era previzibil încă la nivelul premiselor: „Antropologismul exacerbat, dimensionarea peste limite a valorii acțiunii individului, ninismului etic, frecventarea unei fenomenologii a ambiguității, refuzul determinismului materialist și al dialecticii marxiste, ruptura utopică dintre factorul politic și factorul etic — iată cîteva dintre cauzele reale care au condus filozofia Simonei de Beauvoir la o profundă inadecvare față de problemele esențiale ale contemporaneității" (p. 238).

Relevînd în carte meritele incontestabile ale eseistei franceze, identificabile mai cu seamă în latura critică a operei sale, autorul lucrării subliniază cu insistență slăbiciunile teoriei sale etice care, în ceea ce privește perspectivele și soluțiile, rămîne viabilă doar prin strălucirile din planul estetic.

În contrast cu profilul viguros de gînditor profund și subtil, copleșitor prin erudiție și *cuceritor prin amploarea înlănțuirilor logice* de gînduri stringent acordate, cum ne apare Merleau-Ponty în prezentarea lui Tudor Ghideanu, fizionomia spirituală a Simonei de Beauvoir apare ca anodină.

Nu uităm însă că obiectivul urmărit de autor a fost altul decît acela de a oferi o imagine neutrală asupra gînditorilor reprezentativi pentru fenomenologia franceză, și anume reconstituirea mecanismului prin care o anume structură logică pusă în joc, orientează reflexia filozofică spre o încheiere bine determinată în liniile ei generale. Este de presupus, de aceea, că alegerea lui Tudor Ghideanu a fost bine gîndită: ea ține să reliefeze mai pregnant ideea că ninismul conduce — pe căi adesea extrem de întortocheate — cu necesitate către deriva filozofică. Pe plan general, demonstrația devine și mai elocventă: *nu toate structurile logice au valențe ontologice originare*; transferul ilegitim al unei structuri logice cu semnificație gnoseologică în spațiul ontic primordial se răzbună, în cele din urmă, prin orientarea gîndului pe căi presărate cu înfundături.

Operă de interpretare, iar nu de prezentare a unei filozofii, lucrarea lui Tudor Ghideanu oferă o imagine asupra lui Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir, care, fără a fi falsă ori deformantă, nu exclude alte imagini asupra acelorași gînditori. Aceasta cu atît mai mult cu cît aprecierea lui Merleau-Ponty asupra lui Husserl și Heidegger, se potrivește la fel de bine propriei sale opere: „Citind pe Husserl sau Heidegger, mulți dintre contemporani au avut mai puțin sentimentul de a fi întîlnit o nouă filozofie cît de a recunoaște ceea ce ei așteptau" [3]. Astfel, uitîndu-l pentru un moment pe acest Merleau-Ponty al lui Tudor Ghideanu, ne putem întreba ce imagine va oferi asupra acestui gînditor o analiză care va interpreta *nici-nici*-ul ca semnificînd *nici numai-nici numai*, așa cum sugerează nu o dată formulări precum: „noi nu sîntem spirit și corp, conștiință *în fața* lumii, ci spirit încarnat, ființă-în-lume" [4].

Lucrare de maturitate, *Percepție și morală în fenomenologia franceză* vine să consacre o certă vocație filozofică, autorul probînd cu prisosință nu numai o profundă cunoaștere a mișcării de idei contemporane, dar și un stil de gîndire personal, caracterizat printr-un particular dinamism, largă deschidere către cele mai diverse domenii filozofice (ale căror sugestii le fructifică în comprehensive demersuri integratoare), simț acut al nuanței și predilecție pentru asociații neașteptate, cult al rigoarei logice fericit acordată cu forța expresivă a metaforei bine temperate.

---

[2] J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, în „Les temps modernes", nr. 184—185, 1961, p. 312.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *ed. cit.*, p. 11.

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, 1966, p. 129.

# ÎN JURUL RAPORTULUI DINTRE FENOMENOLOGIE ȘI EXISTENȚIALISM

DE

ION ROȘCA

Investigînd filozofia lui M. Merleau-Ponty și filozofia și etica Simonei de Beauvoir, lucrarea lui Tudor Ghideanu avansează, firesc, și unele reflecții asupra *raportului dintre fenomenologie și existențialism*, reflecții răspîndite pe parcursul întregii lucrări. Dealtfel, însăși structurarea acesteia pare a fi fost ghidată de exigențele comparativismului de a fixa ,,coordonatele comune", dar și ,,mulțimea deosebirilor" (p. 32) dintre concepțiile celor doi gînditori. *Introducerea* prezintă coordonatele fenomenologiei husserliene și ecourile lor la cei doi autori, *partea întîi* — filozofia lui M. Merleau-Ponty, *cea de-a doua* — antropologia și etica Simonei de Beauvoir, iar *finalul* reiterează și dezvoltă cîteva concluzii privind fondul comun al concepțiilor analizate și limitele acestuia.

Din aprecierile cuprinse în introducere și epilog, ca și din cele formulate în alte locuri (la începutul cap. IV ș.a.), rezultă că autorul *identifică* principiile celor două orientări.

Reiese, de asemenea, că amintita identificare este întemeiată pe două mari argumente.

În primul rînd, se consideră că și fenomenologia și existențialismul se pretind orientări neutraliste ce se recomandă ca o a treia cale în filozofie, dincolo de materialism și idealism, și că, din dorința de a depăși dualismele tradiționale, acest neutralism implică, de fapt, structura logică *nici*. Concret, Tudor Ghideanu observă cu îndreptățire că fundamentul fenomenologiei husserliene consistă în postulatul neutralismului. Caracterizînd postulatul amintit, autorul susține că neutralismul constituie ,,un *ninism*, adică un idealism transcendental construit involuntar pe functorul logic *nici* (în franțuzește «*ni*»; *ninismul* este un termen folosit de eseistul Roland Barthes spre a denumi un anumit gen de critică literară), functor care în filozofie a favorizat cultul ambiguității existențiale și al absurdului" (p. 16). Semnalata identificare de fundamente se concretizează în faptul că filozofia lui M. Merleau-Ponty este luminată în fondul ei fenomenologic, neutralist, dar apreciată și ca existențialistă, în timp ce ideile Simonei de Beauvoir sînt puse, antropologic, în corespondență cu existențialismul lui Sartre, iar, etic, cu neutralismul fenomenologic. ,,Ca fenomenolog al vieții morale, Simone de Beauvoir se situează, sub raportul logicii interne a concepției ei, tot pe pozițiile ninismului" (p. 30). Dar și existențialismul în ansamblu este apreciat în lucrare ,,ca filozofie a ambiguității" (p. 30).

În al doilea rînd, Tudor Ghideanu argumentează că existențialismul preia fundamentele fenomenologiei întrucît utilizează metoda fenomenologică. Așa cum remarcă el, metoda fenomenologică le imprimă filozofiilor existențialiste nu proprietăți mai mult sau mai puțin importante, ci însuși temeiul, esența lor. Filozofiile existențialiste sînt înțelese ca acele filozofii ,,care sînt *în esență întemeiate* (*subl. ns.* — I.R.) pe metoda fenomenologică" (p. 115). Și Dumitru Ghișe menționează ca una din trăsăturile comune existențialiștilor faptul că aceștia opun conceptul husserlian de ,,intenționalitate", un concept pregnant metodologic, celor ,,două mari drumuri existente în teoria cunoașterii"[1].

Reținînd ca viabile argumentele prezentate anterior, considerăm totuși că *între fenomenologie* și *existențialism* există *deosebiri de principiu* atît în privința fundamentelor lor onto-gnoseologice, cît și pe linie metodologică.

În privința fundamentelor teoretice, noi apreciem că dintre cele două orientări, numai fenomenologia se caracterizează în mod fundamental prin teza ,,neutralismului", a celei ,,de-a treia căi" filozofice. Fenomenologia afirmă principial o unitate indistinctă a subiectivului și obiectivului, a lui *eu însumi* și *ceilalți*, în timp ce existențialiștii susțin primatul conștiinței asupra lucrurilor, a eului singular asupra celorlalți. Ideea neutralistă a ambiguității se regăsește și în existențialism, dar ea nu mai joacă aci un rol primordial, ci unul derivat, secundar.

Într-adevăr, elaborată inițial ca o nouă concepție despre esențele de cunoscut și subiectul cunoscător, ca o nouă metodologie și teorie asupra cunoașterii, fenomenologia lui Husserl a afirmat, pe de o parte, caracterul *intențional* (deschis, orientat) al subiectului și, complementar, independența lumii de cunoscut, a lumii esențelor și semnificațiilor ideale. Pe de altă parte, Husserl a absolutizat capacitatea subiectului de a da sens și, respectiv, dependența lumii față de noi. Coroborate, ideile husserliene privitoare la rapor-

[1] Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, Cluj, Edit. Dacia, 1970, p. 22.

tul subiectului şi obiectului intenţional se închid într-un cerc, ,,cercul fenomenologic'', filozoful susţinînd, în esenţă, un punct de vedere ambiguu, neutralist.

Preocupaţi nu de lumea esenţelor şi semnificaţiilor ideale, ci de sensul existenţei umane, existenţialiştii nu vor mai prelua atît teza independenţei lumii, cît ideea puterii donatoare de sens, constituante, a subiectului, înţeles însă ca subiect nu numai cognitiv, ci şi acţional, ca ,,existenţă'' umană. Ca atare, la existenţialişti, postulatul fundamental al concepţiilor lor de ansamblu va fi teza idealist-subiectivă a ,,intenţionării'', a ,,transcenderii'', a ,,pro-iectării'' (Sartre) permanente a existenţei umane. Teza neutralistă a echivocităţii corelaţiei subiectului şi obiectului, a *omului şi lumii*, va rămîne în existenţialism una cu caracter subordonat. Sartre, de pildă, afirmă şi el că ,,situaţia... nu este obiectivă sau subiectivă'' [2], dar la el această aserţiune va fi subordonată aceleia că ,,pentru-sinele'', eul aflat în situaţie, deţine rolul central, că ,,cine zice *situaţie* zice deci «poziţie stăpînită (appréhendée) de pentru-sinele care este în situaţie»'' [3]. Căci situaţia ar fi, după el, echivocă, ambiguă, tocmai pentru că, proiect perpetuu, ,,condamnat'' la libertate, pentru-sinele nu şi-ar putea fixa sensuri constante, durabile. Dezvoltînd analiza acestui raport, Alexandru Boboc observă că, devenită ,,baza ontologiei existenţialiste'', intenţionalitatea ,,devine o modalitate de determinare negativă a sensului ,,existenţei umane», de reducere a ei la o perpetuă problematizare'' [4].

Relativ tot la fundamentele onto-gnoseologice ale orientărilor filozofice în general, ale fenomenologiei şi existenţialismului în particular, am observa că acestea consistă în primul rînd în răspunsurile date problemei fundamentale a filozofiei, aceea a raportului dintre materie şi conştiinţă.

În cartea la care ne referim, cît şi într-un studiu distinct [5], Tudor Ghideanu analizează functorii logici presupuşi de principalele soluţii date acestui raport. Dat fiind că structurile logice respective, şi anume functorii logici ,,sau'' (sau materia, sau conştiinţa), ,,şi'' (şi una şi alta), ,,nici'' (nici una, nici alta), vizează în mod direct conexiunea celor două relate, materia şi conştiinţa, iar nu sensul acestei conexiuni, putem spune că remarcabilele analize ale autorului se referă la caracterizarea viziunilor dialectice sau non-dialectice, ori, cum precizează însuşi autorul, la analiza problemei monismului în filozofie.

Pentru circumscrierea liniilor materialistă, idealistă, în toate variantele lor, precum şi în statutul lor specific şi propus ca atare de filozofi, iar nu în consecinţele lor logice, se impune însă, după cum *opinam* şi cu alt prilej [6], examinarea răspunsurilor filozofice fundamentale afirmate expres. Din acest punct de vedere, constatăm că numai fenomenologii au intenţia precisă şi explicită, obsesia chiar, de a transforma structura logică ,,nici'' într-un suport nu numai al concepţiei lor despre dialectică, ci şi al soluţionării problemei factorului determinant.

Cît priveşte metoda, existenţialiştii utilizează *metoda fenomenologică*, dar aceasta nu înseamnă în mod necesar şi preluarea orientării filozofice care a formulat respectiva metodă.

În acest sens, în primul rînd ar fi de distins între metodă şi metodologie. Dacă metoda este un ansamblu coerent de reguli ale cunoaşterii şi (sau) acţiunii, mai mult sau mai puţin operante, metodologia reprezintă teoria acestor reguli, interpretarea lor general-teoretică. Firește, orice metodologie propune o anumită metodă. O metodă poate fi însă şi una efectivă, *à l'oeuvre*, fără a fi interpretată în cadrul unei metodologii. Sau, desprinsă dintr-o anumită metodologie, o anumită metodă poate fi şi relativ independentă de metodologia pe terenul căreia a fost constituită.

Desigur, afirmaţia că existenţialiştii operează cu metoda fenomenologică implică ideea că aceştia susţin şi interpretările ei fenomenologice. Dar oare existenţialiştii preiau interpretările metodologico-fenomenologice în mod global şi *tale quale*, spre a putea fi ,,clasificaţi'' printre fenomenologi, sau numai anumite interpretări? În fond, ce reţin ei din metodologia şi filozofia fenomenologică?

Afirmînd existenţa unei solidarităţi între metoda fenomenologică şi ,,esenţa'' filozofiilor existenţialiste, Tudor Ghideanu adaugă că metoda fenomenologică este ,,loc al unei opţiuni ontologice neutraliste (niniste)'' (p. 115), lăsînd, deci, să se înţeleagă că, prin metoda sa, şi existenţialismul constituie locul acestui ,,ninism''.

Rezumativ, vom menţiona că, elaborată în strînsă legătură cu concepţia fenomenologică despre esenţele ideale şi intenţionalitate, metoda fenomenologică presupune, ca etape mari, ,,reducţia fenomenologică'', prin care

---

[2] Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1949, p. 636.

[3] *Ibidem*, p. 633.

[4] Alexandru Boboc, *De la fenomenologie la existenţialism*, în vol. *Aspecte din filozofia contemporană*, Bucureşti, Edit. Acad., 1970, p. 95.

[5] Tudor Ghideanu, *Tetralema istorică a filozofiei şi criteriul ei functorial*, în *„Analele ştiinţifice ale Universităţii «Al. I. Cuza»''*, 1974, secţiunea III, p. 31—36.

[6] Vezi Ion Roşca, *Despre criteriile istoriei filozofiei*, în „Analele Universităţii Bucureşti, filozofie, istorie, drept'', 1976, p. 95—101.

se urmărește degajarea ,,obiectului intențional'' și a ,,subiectului intențional'', și ,,reflecția eidetică'', înțeleasă ca o intenționare și efectuare intuitivă a esențelor ideale. În privința raporturilor dintre subiect și obiect, metoda fenomenologică implică, într-adevăr, o opțiune neutralistă, ,,ninistă'', ca și refuzul materialismului și idealismului transcendental clasic, dar numai prin unitatea etapelor, a momentelor sale.

Accentuînd numai pe anumite momente, și anume pe degajarea intenționalității și, mai ales, pe activitatea de conferire a sensului, utilizarea existențialistă a metodei fenomenologice nu mai angajează atît opțiunile neutrale, cît atitudinile pregnant subiectiviste. Instrumentată de existențialiști, metoda fenomenologică își dezvăluie înainte de toate reziduurile ei idealist-subiective. În acest sens, evidențiind metoda Simonei de Beauvoir, însuși Tudor Ghideanu o particularizează, observînd nuanțat că autoarea își elaborează ideile ,,pe fundamentul metodologiei intenționalității'', că ,,ea se integrează unei concepții care face din «falsul infinit» (permanenta transcendență, permanentul proiect) metoda sa esențială'' (p. 171).

Sfera distincțiilor importante dintre fenomenologie și existențialism este, neîndoios, mult mai largă. Am mai menționa că fenomenologii nu mai contrapun existența umană esenței sau că, depășind subiectivismul extrem, unii dintre ei au încercat și realizarea unei filozofii a istoriei și chiar a unei filozofii a naturii.

În continuare, pe marginea aceleiași cărți a lui Tudor Ghideanu, vom concretiza deosebirile de principiu, stabilite anterior, pe cazurile particulare oferite de M. Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir.

Așadar, M. Merleau-Ponty — existențialist sau fenomenolog? Dar Simone de Beauvoir?

Ni se pare de ordinul evidenței că pentru a răspunde la o asemenea întrebare, pentru a stabili, deci, particularitățile de principiu ale unei anumite concepții filozofice, trebuie desprinse nu numai unele specificități ale acesteia, ci considerate și reciproc raportate multiplele și variatele ei trăsături.

Deși, potrivit punctului său de vedere, Tudor Ghideanu nu urmărește circumscrierea nici unuia din cei doi filozofi fie fenomenologiei, fie existențialismului, totuși, fin și profund cunoscător al textelor analizate, el are meritul de a surprinde cu obiectivitate atît asemănările, cît și multitudinea deosebirilor dintre cei doi gînditori. Mai mult. Dat fiind că el va denumi ,,existențialiste'' tendințele idealist-subiective, iar ,,fenomenologice'' pe cele ,,neutrale'', rezultă că el însuși pare a fi înclinat să admită și existența unor diferențieri principiale, fundamentale între cele două orientări.

Lui M. Merleau-Ponty, autorul îi subliniază mai apăsat tendințele existențialiste. Dar, în legătură cu unele și aceleași probleme, nu sînt neglijate nici afirmațiile contrare ale filozofului francez, opuse idealismului existențialist.

Într-adevăr, fixarea locului lui M. Merleau-Ponty în contextul concepțiilor idealiste nu este cîtuși de puțin ,,o întreprindere confortabilă'', comodă, mai ales că el a dialogat cu materialismul și dialectica. În lumina distincțiilor de principiu dintre fenomenologie și existențialism și invocînd chiar și observațiile autorului, în întregul lor, opinăm că filozoful francez a afirmat, pe *ansamblul* concepției sale, un *neutralism fenomenologic*, și numai parțial și, mai ales, implicit, prin consecințele concepției sale, un *idealism subiectiv, de coloratură existențialistă*.

M. Merleau-Ponty este apropiat de existențialism, mai întîi, pe motiv că, prin principiul său filozofic, acela al unei ,,intenționalități corporale'', denumită de alți filozofi ,,existență'', el ar parveni la ,,imposibilitatea transcenderii de către om a situației sale'' (p. 86) perceptive, particulare. Or, privilegiind ,,fenomenologia percepției'', filozoful afirma și ideea după care ,,cunoașterea și comunicarea cu celălalt pe care ea o presupune sînt, față de viața perceptivă, formații originale'', că ,,ele o continuă transformînd-o'' [7].

Alt argument existențialist, care-l întărește pe primul, afirmă că, la M. Merleau-Ponty, lumea naturală și socială devine un corelat al corporeității intenționale (p. 106). Dar, însuși autorul relevă că filozoful francez afirmă și existența independentă a lumii exterioare. Apoi, am adăuga, corpul uman nu joacă, totuși, la el un rol constituant ca *Pentru-sinele* lui Sartre, sau chiar ca *Da-Sein*-ul lui Heidegger. Omolog ,,existenței'' existențialiștilor, ,,corpul'' la M. Merleau-Ponty nu îi este și analog.

Conceptul merleau-pontyan de ,,timp'' este apreciat și el ca tributar ,,temporalității'' lui Heidegger, întrucît subiectivizează timpul real (p. 118). Or, însuși autorul relevă că, după filozoful francez, eul propriu prezintă nu numai un timp ,,activ'', ,,constituant'', ci și o ,,pasivitate'' la timpul ,,celuilalt''. Și, după cum apreciază tot autorul, ideea unei pasivități la timp se opune dialecticii negative sartreene a depășirii perpetue (p. 118).

Este interpretată ca existențialistă și concepția merleau-pontyană asupra libertății. Dar, totodată, se observă că, spre deosebire de Sartre, M. Merleau-Ponty va susține că libertatea nu este o fatalitate, că noi nu sîntem numai refuz, ci și acceptare (p. 124).

---

[7] *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 4/1962, p. 405.

Este indiscutabil însă că subiectivismul este foarte manifest în înțelegerea dialecticii, filozoful contestînd o dialectică a naturii. Dar nici în planul dialecticii subiectivitatea nu rămîne neamendată, filozoful înțelegînd dialectica umană ca joncțiune a obiectivului și subiectivului, ca „trecere a subiectului în obiect și a obiectului în subiect" [8].

Cît privește ideile antropologice susținute de Simone de Beauvoir, autorul apreciază că ideea existenței individuale „cu" ceilalți constituie o teză fenomenologică, dar, pe de altă parte, el arată convingător că scriitoarea franceză absolutizează eul ca fondator al sensului celorlalți pentru sine.

Etica sa este apreciată întemeiat ca „ninistă", ambiguă, dar nu în concordanță, ci, mai curînd, în opoziție cu ideile ei antropologice. Dealtfel, prin imixtiunea concepției ei antropologice, și etica sa capătă inflexiuni pronunțat individualiste, idealist-subiective.

Pro sau contra, argumentele amintite ni se par suficiente pentru a conchide că Simone de Beauvoir este o exponentă a existențialismului.

Discuția purtată despre raportul dintre fenomenologie și existențialism nu ni se pare cîtuși de puțin închisă, după cum ea nu este nici speculativă și nici nu-și propune să se consume în sine.

De fapt, criteriul marxist al analizei comparative care o prezidează este acela care reclamă ca aplicarea sa să nu fie nici speculativă, ci conexată criteriului reconstituirii cît mai fidele a principalelor probleme și soluții filozofice analizate, și nici să se pună pe sine ca scop, ci să servească unor explicări și aprecieri mai nuanțate și mai temeinice, partinice și obiective. Căci, precum se știe, orientările filozofice diferite și, mai ales, „liniile" lor fundamentale presupun formații cultural-teoretice specifice și atitudini și condiționări sociale și de clasă distincte.

Din acest punct de vedere, concepțiile fenomenologice sînt condiționate, în special, de acele contexte cultural-științifice, mai exact, de mentalitățile relativiste, care, în absența unei înțelegeri materialist-dialectice, au acompaniat acele date ale cunoașterii (matematice, artistice, din domeniul disciplinelor sociale sau al științelor despre natură) ce evidențiază insuficiența atît a viziunii materialist-mecaniciste, cît și a idealismului tradițional. Totodată, filozofii fenomenologi exprimă, de regulă, poziții sociale intermediare, oscilatorii.

Receptînd, la rîndul lor, multiple influențe spirituale, existențialiștii au ancorat, dimpotrivă, în disciplinele umane în general, ei travestind metafizic datele psihiatriei care sondează latura „rea" a subiectivității umane, manifestările ei de inadaptare [9]. În acest context, existențialiștii francezi s-au ocupat într-o măsură mai însemnată și de latura „bună" a subiectivității individuale, de aspirația sa către libertate și celălalt, de inserția ei activă în planul socialului. Socialmente, gîndirea existențialiștilor a fost determinată și întreținută de condițiile sociale conflictuale și de insecuritatea omului în perioada interbelică și a celui de-al doilea război mondial, de perpetuarea acestei instabilități în societatea burgheză. Atitudinal, ei refuză în genere situația social-istorică a dominației și exploatării, dar nu înțeleg și nu își asumă necesitatea luptei revoluționare.

M. Merleau-Ponty și Simone de Beauvoir ilustrează și ei climate spirituale bine distincte și atitudini politice diferențiate, deși, în general, progresiste.

Fără a-și propune o analiză exhaustivă, Tudor Ghideanu face numeroase referiri atît la contextele culturale exprimate de cei doi filozofi, cît și la condiționarea de clasă și la atitudinea lor politică.

Dintre influențele spirituale exercitate asupra lui M. Merleau-Ponty, bunăoară, sînt menționate cele provenind din psihologie (psihologia „formei" a lui Koffka și Koehler), din lingvistică (H. Pos), din literatură și artă (Cézanne, Klee) sau din științele fizico-matematice (Einstein, Louis de Broglie), la care se pot adăuga, desigur, și altele. Recuzînd viziunile materialist-mecaniciste, ca și pe cele idealist-constructiviste, amintitele date solicitau o interpretare materialist-dialectică, dar, pe filozoful francez, care nu ajunsese la o asemenea înțelegere, ele l-au influențat în direcția neutralismului și, deci, nu a viziunii existențialiste, ci a celei fenomenologice.

Politic, M. Merleau-Ponty a fost, uneori mai mult, alteori, mai puțin apropiat de teoria politică marxistă a revoluției proletare, de pozițiile Partidului Comunist Francez. Poziția sa, în esență, intermediară, chiar dacă de o alură avansată, de stînga, a constituit, apreciem, principala premisă a filozofiei lui de asemenea, intermediară, neutralistă. De fapt, între orientarea sa filozofică fenomenologică și atitudinea sa politică a existat o interacțiune, o reciprocă influențare.

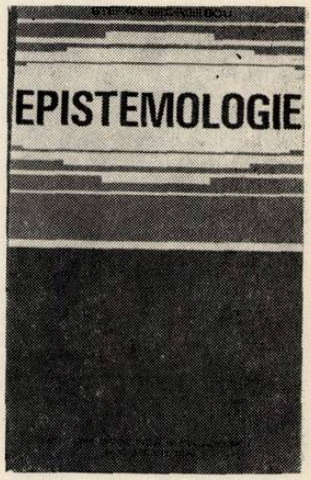
Cartea pe care am ales-o ca partener în dezbaterea noastră reprezintă o reușită a cercetării istorico-filozofice românești, o pledoarie lucidă și pasionată a superiorității concepției noastre despre om și istorie, despre șansele lui de împlinire practică și spirituală.

---

[8] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 16-e éd., Paris, Gallimard, p. 273.

[9] Vezi C. I. Gulian, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, București, Edit. politică, 1973.

*În obiectiv:*




Ștefan Georgescu

EPISTEMOLOGIE

BUCUREȘTI, EDIT. DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ, 1978, 356 P.

# O SINTEZĂ ÎN EPISTEMOLOGIE

DE

ELENA ZAMFIR

În ultimii ani, în țara noastră, problemele de epistemologie s-au bucurat de o atenție deosebită. Au fost publicate numeroase studii și cărți dedicate analizei unor aspecte de vîrf ale epistemologiei contemporane sau unor orientări și teorii de mai largă audiență.

O lucrare de sinteză, însă, nu fusese încă scrisă. Desigur, realizarea unui asemenea proiect comportă mari dificultăți în condițiile epistemologiei actuale și ne putem chiar întreba în ce măsură această întreprindere, care implică o mulțime de riscuri, este efectiv posibilă. Epistemologia contemporană prezintă imaginea unui domeniu extrem de dinamic în care se confruntă o pluralitate de orientări. Temele analizei și perspectivele din care aceasta este făcută se modifică rapid. Epistemologia pare mai degrabă o disciplină aflată în perioada ei de creștere în care sînt mereu achiziționate noi teze, noi unghiuri de vedere, fiind încă departe de stadiul maturității în care structurile fundamentale să se fi putut sedimenta.

În aceste condiții, o lucrare de sinteză poate fi compromisă în două modalități distincte: fie prin redarea unui *mozaic de abordări* diferite, complementare sau chiar opuse, care însă nu se încheagă într-o abordare coerentă, fie prin introducerea unei sistematizări proprii, care este însă înalt discutabilă, ei opunîndu-i-se o mulțime de alte sistematizări posibile, care o reduc în ultimă instanță la situația de *un element în mozaic*.

Există și o altă dilemă în fața celui care își propune o abordare sintetică a problematicii epistemologiei: fie centrarea atenției asupra problemelor speciale aflate în dezbaterea actuală, fie expunerea tezelor generale, avînd reputația de a fi fundamentale domeniului. Prima posibilitate, și acest lucru nu este deloc rar în literatura epistemologică actuală, poate prezenta unele aspecte negative. Datorită înaltei specializări, accentuată în fazele de creștere a oricărei discipline, analiza poate deveni un *monolog*, prezentînd într-un limbaj esoteric probleme „supratehnicizate", pentru un număr restrîns de specialiști. Hiperspecializarea este agravată de necristalizarea limbajului unor discipline aflate încă *in statu nascendi*, micșorînd sensibil acce-

sibilitatea. În diversele ramuri ale științei, utilizarea unui limbaj înalt specializat, abordarea unor probleme strict specificate sînt fără îndoială semne ale maturității și eficienței, putînd duce la evoluția și rafinarea cunoașterii. Dar, chiar și în știință, istoria a demonstrat din plin că aceasta poate fi și semnul unei închideri, al unei izolări pe o pîrtie îngustă ducînd la pierderea legăturii cu ansamblul. De aceea, ermetismul unei abordări nu este neapărat proporțional cu valoarea sa științifică. Particularizarea excesivă în limbaj și în problematică este și mai puțin convenabilă analizei epistemologice în baza dublei ei dependențe — de metaștiință și de filozofie. Între inconveniente s-ar afla și *eficiența sa culturală* scăzută, comunicarea fiind mult îngreuiată. Nu mă refer aici neapărat la comunicarea cu marele public, ci la cea cu specialiștii tuturor disciplinelor științifice interesați în problemele epistemologiei. Să nu uităm că epistemologia se scrie nu numai pentru epistemologi, ci, poate mai mult, pentru oamenii de știință. Misiunea sa este de a releva tuturor oamenilor de știință structurile și demersurile fundamentale ale eforturilor de cunoaștere. Într-un anume fel, epistemologul trebuie să răspundă la două cerințe relativ distincte : una, să dezvolte cunoașterea obiectului său de cercetare, iar alta, să furnizeze continuu cunoștințele obținute practicienilor din cîmpul științelor particulare. Menținerea comunicației cu aceștia este o exigență care trebuie permanent avută în vedere.

În acest context, lucrarea profesorului Ștefan Georgescu, semnificativ intitulată pentru intențiile sale *Epistemologie*, are meritul nu numai de a răspunde unei necesități generale de sinteză, din ce în ce mai acut resimțită, dar și de a fi adîncit considerabil analiza problematicii epistemologice, găsind în ambele privințe soluții care ni se par foarte potrivite.

Calea pentru care autorul a optat este aceea a unei *introduceri în problemele majore ale epistemologiei moderne*. Lucrarea nu intenționează să intre în discuțiile asupra problemelor mai tehnice, ci să prezinte tuturor celor interesați temele fundamentale ale epistemologiei contemporane, să clarifice limbajul său specific, punctînd mereu sensurile de dezvoltare care se pot prevedea la ora actuală. Lucrarea este o propunere de sinteză în epistemologie, remarcabilă prin sobrietatea tratării și nivelul realizării sale, reprezentînd o contribuție reală în această disciplină. Autorul știe să selecteze, după criterii clare, din multitudinea orientărilor existente în epistemologie, acele poziții care sînt absolut necesare pentru o orientare corectă în acest domeniu.

Deși lucrarea are la origine cursul de specialitate predat studenților facultății de filozofie, nu conține sistematizări didacticiste frecvente în asemenea circumstanțe. Ea este mai degrabă un eseu, care abordează, în mod sistematic, riguros, dar și nuanțat, un amplu cîmp problematic. Astfel, opțiunea lucrării este clară. Autorul nu întîrzie în dispute asupra unor probleme particulare, specioase, care, cînd nu devin otioase ar putea fi interesante și importante, dar care, totodată, ar putea împiedica constituirea exactă a unei imagini de ansamblu a problematicii epistemologiei. În această perspectivă, construcția pe care autorul o face ni se pare a fi în întregime justificată.

Prin nivelul său teoretic, ca și prin problematica și sistematizarea propusă, lucrarea răspunde unor cerințe științifice și culturale. Ea se adresează nu numai specialiștilor din domeniu, dar și oamenilor de știință din diferite domenii de activitate, făcîndu-le accesibilă dificila problematică a epistemologiei.

Stilul lucrării este elegant, clar și direct. Baza de informație științifică este deosebit de bogată. Sînt luate în considerație contribuțiile cele mai semnificative, dar, cum dealtfel este firesc și inevitabil, cu nedisimulate preferințe personale.

Atitudinea autorului față de punctele de vedere invocate este consecventă cu intenția generală a lucrării. Ștefan Georgescu se abține deliberat de a intra în amănunte mai puțin semnificative pentru o viziune sintetică, în detalii pur tehnice sau în controverse regionale de care epistemologia este plină la ora actuală. Autorul caută mai degrabă să pună în evidență comunitatea de idei care tinde să se cristalizeze, variatele contribuții fiind valorificate în sensul construirii, pe baza lor, a unei imagini de ansamblu cît mai coerente. Astfel, atenția cititorului este atrasă mai mult de ceea ce unește diferitele contribuții, decît de convergența punctelor de vedere, decît de ceea ce le separă.

Lucrarea are o orientare modernă, rupînd hotărît cu *stilul istorist* caracteristic multora dintre abordările tradiționale. Problemele nu sînt decupate în raport cu diferitele dispute științifice și filozofice, ci cu semnificația lor actuală pentru înțelegerea cunoașterii științifice. Criteriul de relevanță utilizat de autor este din acest punct de vedere clar și consecvent aplicat : măsura în care diferitele orientări contribuie la soluționarea problemelor actuale pe care analiza epistemologică a practicii științifice le pune. Astfel, se adoptă aici o atitudine constructivă și diferențiată în dialogul cu teoriile invocate în cadrul lucrării, care se dezvoltă mai mult prin reconstrucții fundate pe evaluări pozitive, decît prin opoziții și polemici explicite. Este de subliniat, în mod special, respingerea sistematică a categorisirilor și schemelor „clasificatorii", care au afectat în mod negativ dez-

voltarea epistemologiei noastre, pînă nu demult. Autorul supune unei analize critice, diferențiate și subtile, unele poziții și orientări epistemologice, avînd mereu grija de a scoate în evidență, în fiecare caz în parte, ideile interesante, separîndu-le de coloritul particular pe care o anumită viziune filozofică îl poate supraadăuga sau chiar de particularitățile unui limbaj preferat.

Întreaga structură a lucrării este astfel concepută încît să facă posibilă considerarea marilor teme ale epistemologiei actuale. În acest sens, lucrarea este organizată pe trei mari părți : 1. *obiectul epistemologiei* ; 2. *antecedente ale epistemologiei* ; 3. *cunoașterea științifică*.

În prima parte — *obiectul epistemologiei* —, autorul încearcă să pună în evidență particularitățile epistemologiei în raport cu alte discipline învecinate : ,,se poate construi o teorie a științei luîndu-se ca obiect nu acțiunile oamenilor sau ale mediului, ci rezultatele cercetării, adică știința privită ca un sistem de cunoștințe dobîndite. Rezultatele științei vor fi atunci analizate fără a se considera cine le-a obținut, în ce condiții psihologice, sociale, cu ce scop etc." (p. 6). Este acordată aici o atenție deosebită explicării *specificului epistemologiei*, ca ,,studiu filozofic al științei considerate ca sistem de idei. Epistemologia nu pretinde să cunoască lumea, aceasta fiind monopolul indiscutabil al științei. Epistemologia apare ca o reflecție asupra științei, situîndu-se deci la un alt nivel decît știința" (p. 7).

În lămurirea statutului propriu și a funcțiilor de bază ale epistemologiei, autorul precizează : ,,Epistemologia este ramura teoriei științei și totodată a filozofiei care cercetează originea, structura, metodele și valabilitatea cunoașterii științifice. Unii o mai numesc și « teoria certitudinii » sau « criteriologie ». Epistemologia are drept sarcină să stabilească gradul de îndoială și de certitudine pe care îl comportă știința dobîndită, precum și metodele prin care se poate atenua îndoiala și spori certitudinea" (p. 13). În acest sens, Ștefan Georgescu se abține de la sistematizări prea rigide, de la a trasa granițe cu pretenții definitive într-o realitate care este extrem de dinamică. Specificitatea abordării epistemologice este pusă în evidență în raport cu alte abordări distincte ale cunoașterii, ca de exemplu psihologia gîndirii și logica. Această analiză sugerează, în perspectivă parcă, și necesitatea unei anumite lărgiri a tematicii, prin luarea în considerație și a unei viziuni sociologice, a sociologiei științei.

Desigur, așa cum precizează autorul, punctul de vedere sociologic asupra cunoașterii : știința ca subsistem al vieții sociale, nu este, în principiu, specific epistemologiei. Dintr-o asemenea perspectivă particulară este analizat în mod special locul și rolul științei în cadrul societății, relațiile dintre științe și celelalte sfere ale vieții sociale. Apare însă și o dimensiune sociologică care s-ar putea dovedi a fi interioară epistemologiei însăși : considerarea științei ca activitate socială care se realizează prin mecanisme tipic sociale. Epistemologia tradițională analiza mecanismele de constituire a cunoașterii ca și cum acestea s-ar localiza exclusiv în activitatea singulară a omului de știință. Desigur, o asemenea presupoziție — subiectul individual ca autor al științei — poate fi făcută. Ea impune însă și o serie de restricții. De aceea, considerarea științei ca produs colectiv, ca rezultat al colaborării personale și instituționalizate a grupului de cercetători este de natură a pune în evidență o serie de particularități specifice însești mecanismelor fundamentale de cunoaștere. Ceea ce dorim să sugerăm este că mecanismele de constituire a cunoașterii științifice care reprezintă obiectul propriu de cercetare al epistemologiei nu sînt invariante în raport cu cele două tipuri de presupoziții despre care am vorbit : un subiect individual sau unul colectiv al cunoașterii științifice. În această măsură, tratarea cunoașterii științifice ca un proces social colectiv se poate dovedi o perspectivă proprie epistemologiei însăși.

Partea a doua a lucrării, intitulată semnificativ *Antecedente ale epistemologiei*, este dedicată unei istorii esențializate a teoriilor din acest domeniu. În acest cadru, sînt prezentate sintetic atît orientările clasice din epistemologie, evidențiindu-se particularitățile perioadei precritice în istoria cunoașterii și constituirea conștiinței critice, scepticismul, dogmatismul epistemologic, relativismul epistemologic, iraționalismul, cît și orientări mai noi ca intuiționismul, fenomenologia, existențialismul, constructivismul dialectic. Trecîndu-se în revistă marile orientări și atitudini al căror ecou este încă viu în dezbaterile actuale, această parte aduce o contribuție importantă la întregirea viziunii globale a cititorului asupra tematicii epistemologice. Încă din introducerea la această parte se subliniază : ,,În legătură cu problema epistemologică a posibilității gîndirii de a accede la adevăr, s-a trecut de la încrederea oarbă în infailibilitatea ei, la neîncrederea totală în capacitățile gîndirii sau, întrucîtva în alt plan, de la orgoliul de a fi totul, la spaima de a nu fi nimic" (p. 37), sugerîndu-se astfel limitele impuse de filozofia premarxistă gîndirii epistemologice.

Partea a treia a lucrării este orientată către analiza *cunoașterii științifice*. Ea reprezintă de fapt partea centrală a lucrării. Într-o manieră riguroasă și sintetică sînt cercetate teme centrale ale analizei cunoașterii științifice : cunoașterea experimentală, construcția teoriilor științifice, controlul valorii de adevăr a teoriilor științifice, demersul inductiv

și deductiv în construcția științei, axiomatizarea teoriilor științifice etc.

Un loc important și bine meritat este acordat analizei *faptului științific*, ca element component fundamental al cunoașterii. Sînt puse în evidență semnificațiile multiple ale faptului în cunoaștere, locul și rolul său în ansamblul procesului de cunoaștere, diferența dintre faptul brut și faptul științific, argumentîndu-se convingător inconsistența poziției pozitiviste în considerarea relației fapt-teorie. Se insistă asupra procesului complex prin care faptele științifice sînt „create din indicii și informații date, din fapte brute constatate pentru a fi transformate prin gîndire în fapte științifice" (p. 143). O analiză pertinentă este realizată în cadrul unei problematici largi privind operațiile științifice situate la nivelul faptului științific. Se începe, astfel, cu observația și experimentul, se continuă cu interpretarea semnificațiilor faptului, clasificarea, serierea și măsurarea lor, ajungîndu-se la decelarea corelațiilor cauzale și a legilor experimentale, precum și la o aprofundată analiză comparativă a acestora din urmă cu legile teoretice, în lumina corelației dialectice dintre empiric și teoretic ca nivele de rafinare atinse de teoriile științifice.

Teoria, ca nucleu al cunoașterii științifice, apare analizată de asemenea din multiple perspective. Pe de o parte, sînt abordate sistematic problemele complexe ridicate de construcția teoriei științifice; pe de altă parte sînt cercetate funcțiile variate, esențiale ale teoriei științifice. Cu această ocazie sînt puse în lumină, la justa lor valoare, contribuțiile demersului inductiv cît și ale celui deductiv la construcția teoriei.

Problemele privind funcțiile teoriei științifice sînt analizate pe larg, utilizîndu-se bogate și ilustrative exemplificări. Astfel, explicațiile legate de funcția referențială, funcția explicativă, funcția predictivă, funcția sistematizatoare și praxiologică a teoriei științifice se integrează armonios într-o viziune unitară, coerentă, sistematică asupra rolului și locului teoriei științifice în cunoaștere. Spre exemplu, este subliniat faptul că „funcția referențială aparține nu numai fazei descriptive și taxinomice a construcției științei sau disciplinelor preteoretice ca geografia sau sistematica plantelor și animalelor, care se circumscriu acestor demersuri, ci și construcțiilor teoretice de tip factual oricît de înalt elaborate, chiar semiaxiomatizate" (p. 227). Cu acest prilej, autorul confruntă punctul de vedere materialist dialectic cu o serie de interpretări actuale de tip instrumentalist sau realist. În cadrul funcției explicative sînt luate în discuție și reexaminate diferite modele de explicație în știință printre care înalt semnificative sînt cele de tip nomologic deductiv, de tip genetic, ca și cel de tip teleologic cu variantele sale. De asemenea, o atenție specială este acordată funcției predictive și retrodictive a teoriei cu toate problemele subsumate acestora și formulate de analiza epistemologică actuală. Aici autorul precizează un aspect interesant privind modul de selectare a teoriilor științifice prin raportarea la valoarea lor predictivă: „Considerarea, alături de funcția explicativă, a capacității de predicție, adică de a produce consecințe noi susceptibile să fie verificate, pe lîngă recăderea peste rezultate cunoscute anterior, este de natură să restrîngă mult libertatea de alegere între teorii competitive" (p. 258). Alături de aceste funcții — referențială, explicativă, predictivă, numite generic „funcții empirice" ale teoriilor științifice, care sînt ordonate valorii epistemologice fundamentale: *adevărul* —, sînt considerate de autor și funcțiile sistematizatoare și praxiologice ale teoriilor. Acestea, constînd în optimizarea procesuală a organizării și utilizării rezultatelor cunoașterii științifice, au semnificație instrumentală, ordonîndu-se altor valori epistemologice, cum sînt *simplitatea* și *eficacitatea*.

De asemenea, sînt prezente în analiză variatele aspecte ale validării teoriilor științifice, începîndu-se cu cercetarea criteriilor admisibilității ipotezelor și sfîrșindu-se cu procedurile științifice complexe de control indirect a valorii de adevăr a unei teorii.

Reconstrucția prin axiomatizare a teoriilor științifice se bucură în această parte de o atenție specială. Sînt prezentate într-un mod clar atît evoluția istorică și structura internă a metodei axiomatizării, cît și rolul acesteia în dezvoltarea cunoașterii științifice. În acest sens, adîncirea analizei limbajului, care duce la considerabile sporuri de concizie, precizie și securitate a demersurilor intelectuale, unificarea universului „în expansiune" al științei prin decelarea de izomorfisme între teorii eterogene și, pe această bază, sugerarea unor transferuri de concepte, expresie a valorii euristice a metodei axiomatizării, sînt aspecte cu deosebire puse în relief.

Cititorul obține, parcurgînd întreagă această a treia secțiune a cărții, o imagine a punctelor nodale ale procesului cunoașterii științifice. Este invocată, pentru a se exemplifica enunțurile generale despre caracteristicile cunoașterii științifice, o foarte variată și interesant aleasă colecție de exemple. În acest fel, tezele generale ale epistemologiei sînt solid ancorate în practica științei contemporane.

Desigur, așa cum autorul are dreptul la preferințe personale în selectarea domeniilor de exemplificare a problemelor epistemologice, un asemenea drept trebuie acceptat și în ceea ce-l privește pe cititor. De aceea, numai din acest punct de vedere, deci fără a împieta cu nimic asupra valorii lucrării de față, ni

se impune o remarcă de acest gen : dacă cititorul cu o bogată experiență în științele naturii va fi pe deplin satisfăcut de lectura acestei lucrări, cititorul apropiat de științele sociale și umane poate încerca senzația că acestea sînt împinse într-un al doilea plan, care rămîn dincolo de o bună parte a analizelor întreprinse. Or, deschiderea aproape exclusivă a epistemologiei către experiența științelor naturii nu se conciliază cu faptul că științele sociale și umane se dezvoltă într-un ritm rapid în perioada actuală, că interesul pentru aceste științe începe să crească proporțional cu realizările lor, ceea ce face să apară din partea acestor științe presiuni tot mai mari asupra analizei epistemologice.

O primă explicație în ceea ce privește tratarea predilectă în lucrarea de față a problemelor epistemologice ale științelor naturii ar putea pleca de la considerarea unor studii anterioare ale autorului pe teme ale acestor științe (chimia, de exemplu). Opțiunea nu pare să se reducă, însă, la cedarea din comoditate în fața unei preferințe. Cauze mai adînci, de ordin principial, trebuie să constituie rațiunea acestei orientări. Unele din dezvoltările autorului par a lăsa să se înțeleagă că cercetarea construcției științei și stabilirea criteriologiei evaluării rezultatelor ei a fost deliberat îndreptată spre experiența din științele naturii, pentru că ele ar prezenta aceste obiecte ale analizei în stadiul deplinei lor maturități, clasicități, adică datorită exemplarității lor epistemologice ; aceasta ar putea implica adeziunea autorului la opinia că numai aceste științe dispun de un „*pattern* epistemologic tare", relevant pentru demersurile fundamentale ale cunoașterii științifice în genere, punct de vedere discutabil.

S-ar putea, însă, tot atît de bine ca la baza orientării predilecte menționate a autorului *Epistemologiei* să stea convingerea că, fără să fie neapărat „slab", statutul epistemologic al științelor sociale este atît de specific, încît necesită o tratare aparte în lucrări de sine stătătoare, chiar din punctul de vedere al epistemologiei generale, generalitatea fiind și ea graduală. Chiar în acest caz, preferabil, în care cititorul atașat de universul științelor sociale și umane are de așteptat noi dezvoltări, lectura lucrării de față îi va fi de cel mai mare folos, constituindu-se într-o necesară propedeutică la înțelegerea problemelor mai complexe, mai apropiate de gîndirea vagă, nuanțată — cum o numea Grigore Moisil —, caracteristică pentru științe umane.

În vederea unei posibile extinderi viitoare a tematicii acestei lucrări, am avansa ca păreri personale două probleme : 1. Am propune un spațiu mai larg problematicii adevărului, nu numai aspectelor generale, dar și tehnicilor de verificare specifice utilizate de știință. Autorul punctează cu multă finețe problemele controlului valorii de adevăr al teoriilor, pune în evidență varietatea mijloacelor folosite, cît și dificultățile legate de această operație. În raport însă cu spațiul acordat altor teme această abordare dă senzația că este vitregită ; 2. În cercetarea elementelor componente și a mecanismului de constituire a cunoașterii științifice ar fi utilă, după părerea noastră, și adăugarea unei analize dedicate evoluției, creșterii cunoașterii științifice și mecanismului acestei dezvoltări istorice. După ce a fost analizat procesul de cunoaștere prin intermediul părților sale constitutive, în dinamica sa generală, de la faptele științifice la construirea și reconstruirea teoriilor și la verificarea acestora, este poate importantă întregirea imaginii prin prezentarea cunoașterii științifice ca un proces progresiv de-a lungul căruia se acumulează cunoștințe. O asemenea evoluție poate să se realizeze printr-o cumulare mai mult sau mai puțin calmă de noi și noi informații, dar, și prin răsturnări adesea violente, prin schimbări dramatice de perspectivă, prin înlocuirea unui mod de a gîndi lumea cu o nouă viziune.

În concluzie, se poate spune că lucrarea profesorului Ștefan Georgescu reușește, pe deplin, prin întregul său conținut, să răspundă într-un mod eficient cerințelor filozofice și științifice actuale. Ea deschide, din interiorul epistemologiei, căi de acces spre această problematică atît de importantă pentru toți cei care, lucrînd în domeniile filozofiei științei sau ale științei înseși, sînt interesați și conștienți de necesitatea unei mai bune înțelegeri a practicii gîndirii științifice.

# VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

## O SCRISOARE INEDITĂ A LUI KANT

Este vorba de o scrisoare a lui Kant, din 9 martie 1796, către Antoine Louis Théremin (aflată în Arhiva Naţională din Paris sub îndicele : 284 AP 17/8) şi publicată în urmă cu doi ani în revista „Kant-Studien" [1], după care o şi reproducem aici.

Scrisoarea, descoperită de Alain Ruiz în Archiva Naţională din Paris, cu prilejul cercetărilor sale asupra lui Sieyès, *s-a păstrat doar într-o traducere franceză*, originalul trebuind, din păcate, să fie considerat ca pierdut [2].

După cum relatează Alain Ruiz, „o concordanţă mai mult sau mai puţin clară a doctrinei politice a lui Kant cu principiile de bază ale Revoluţiei franceze, al cărei suflet a fost considerat de mulţi germani abatele Emmanuel Sieyès, nu a trecut neobservată de către unii contemporani ai filozofului". Dintr-o asemenea impresie, continuă Ruiz, a rezultat proiectul de a pune în legătură pe învăţatul de la Königsberg cu „Cetăţeanul de Fréjus", cum era numit Sieyès.

Iniţiatorul a fost diplomatul prusac de origină hugenotă Karl Wilhelm (mai exact : Charles Guillaume) Théremin, care se afla în serviciul Republicii franceze şi aparţinea cercului din Paris franco-german al lui Sieyès. Sus-numitul diplomat s-a folosit pentru aceasta de fratele său, predicatorul reformat Anton Ludwig (Antoine Louis) Théremin de la Memel [3], bazîndu-se, evident, nu numai pe o atmosferă de epocă, în care Kant era acuzat de „Jakobinerei", ci şi pe o sesizare a afinităţilor dintre ideile lui Kant şi cele ale Revoluţiei franceze.

Revelanţa acestei scrisori „se lasă semnificată pe scurt în două puncte, dintre care unul furnizează o corectură, celălalt o confirmare a interpretării de pînă acum" [4]. În esenţă, este respins atît punctul de vedere după care Kant nu s-ar fi angajat în polemica cu un om de stat ce-i admira doctrina sa, din „economie" de timp (fiind ocupat cu elaborarea acelei : *Metaphysik der Sitten)*, cît şi cel după care „aceasta nu ar duce la nimic practic" ; pe de altă parte, se confirmă

---

[1] *Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton Ludwig Théremin (März 17 6)*, în „Kant-Studien", Heft 4, 1977, p. 446.

[2] Autorul precizează că a cercetat şi moştenirea lui Ch. G. Théremin, fără succes însă ! Traducerea franceză, aflată în moştenirea lui Sieyès, a fost făcută tocmai pentru că acesta nu cunoştea limba germană şi sună „destul de nefranţuzeşte, fiind plină de germanisme" ; deşi a ajuns la adresant, scrisoarea nu a determinat „nici un fel de contact personal între Kant şi Sieyès" ; că „situaţia politică din Prusia din vremea misiunii diplomatice a lui Sieyès oferă o cheie pentru înţelegerea poziţiei lui Kant, nu încape nici o îndoială" *(Ibidem*, p. 451, 452, 453). Este vorba de atitudinea rezervată a lui Kant, care vrea o corespondenţă limitată la planul „literar" cu „un aşa de marcant om al revoluţiei".

[3] Acestuia i-a scris K. W. Théremin la 1 ianuarie 1796, cu rugămintea de a-i vorbi lui Kant despre „kantianul în devenire", care era omul de stat Sieyès, încercînd înfiriparea unei corespondenţe între cei doi, în speranţa că, pe aceste baze, s-ar ajunge la iniţierea unui studiu al lui Kant în Franţa (studiu pe care el îl considera „complementar revoluţiei"). Ca urmare, la 6 februarie 1796, A. L. Théremin s-a adresat (scrisoarea este reprodusă de Ruiz la p. 447—448) lui Kant, subliniindu-i că fratele său din Paris „încearcă să facă şi mai cunoscută naţiunii franceze filosofia Dv", sprijinit fiind de Sieyès, cu care i-ar propune „o corespondenţă erudită". Baza pentru aceasta ar constitui-o receptivitatea" naţiunii franceze pentru filozofia lui Kant şi faptul că acesta, ca „cetăţean al lumii" *(Weltbürger)* va voi „să acţioneze pentru luminarea unei întregi naţiuni". Kant i-a răspuns la scrisoare abia după o lună de zile (9 martie 1796).

[4] *Ibidem*, p. 452.

„aceea ruptură dintre gîndire și acțiune, care caracterizează poziția lui Kant față de Revoluția franceză", aceea „teamă în fața unui angajament concret pentru realizarea idealurilor politice spre care tinde în mod *teoretic*" [5].

Autorul sesizează astfel relația „ostentativ nepolitică" a lui Kant, care rămîne însă un mare teoretician al acțiunii și un apărător al luminării și al umanismului.

Iată textul scrisorii[6]:

*A. Mr Théremin à Memel*

*Monsieur*

*Il s'est écoulé un mois depuis la réception de votre lettre jusqu'à ce moment que j'y réponds. Vous attribuerez sans doute ce retard à l'inconvénient que j'ai dû trouver à entrer en correspondance, les circonstances présentes du temps et du lieu, avec l'homme célèbre qui joue un des premiers rôles dans la politique de la République Française. Aujourd'hui qu'il s'est trouvé l'occasion de contredire, au moyen d'un article inseré dans la gazette de Koenigsberg, le bruit qui s'étoit répandu par la gazette de Thorn comme si cette correspondance devoit avoir un objet politique, je puis avec sureté vous prier de communiquer à Mr Sieyes mes idées au sujet de la proposition purement litteraire de faire connoitre mes ouvrages à la France.*

*Je me sens très honoré d'une pareille proposition faite par un homme d'un aussi grand merite, & je regarde pour cet effet comme necessaire la traduction des trois ouvrages suivans 1° Critique de la raison pure, 2° Fondement de la metaphysique de la Morale, 3° Critique de la raison pratique. Il se trouvera probablement à Strasbourg assez de personnes connoissant les deux langues & à qui la philosophie ne soit pas étrangère. Dès que Mr Sieyes le voudra je ne demande pas mieux que de m'expliquer en detail sur la maniere de l'execution; & le projet qu'il a paru manifester m'est d'autant plus agreable que l'on m'a fait presqu'en même tems de Vicenza la proposition de traduire ces ouvrages en Italien, joint à cela encore qu'un de mes disciples a ouvert avec approbation à Londres un cours de philosophie public sur ces mêmes ouvrages.*

*Veuillez, Monsieur, faire parvenir par Mr Votre Frère le contenu de cette lettre à Mr Sieyes, & me communiquer sa réponse; je vous en serai très obligé & j'ai l'honeur d'être*

Kant

Koenigsberg ce 9 mars 1796.

*În traducere:*

Către D-l Théremin la Memel

Domnule

*De la primirea scrisorii dumneavoastră la care eu răspund aici s-a scurs o lună de zile. Fără îndoială, atribuiți această întîrziere inconvenientului că a trebuit să intru în corespondență, în împrejurările prezente de timp și loc cu omul celebru, care îndeplinește unul dintre primele roluri în politica Republicii franceze. Astăzi, întrucît s-a ivit ocazia de a contrazice, printr-un articol inserat în gazeta din Königsberg, zgomotul ce s-a răspîndit prin gazeta din Thorn, cum că această corespondență ar trebui să aibă un obiect politic, pot cu toată siguranța a vă ruga să comunicați d-lui Sieyès ideile mele pe tema propunerii pur literare de a face cunoscute operele mele în Franța.*

*Mă simt foarte onorat de o asemenea propunere făcută de un om de un atît de mare merit și, prin urmare, privesc ca necesară traducerea următoarelor trei opere: 1° Critica rațiunii pure, 2° Fundamentele metafizicii moralei, 3° Critica rațiunii practice. Se vor găsi, probabil, la Strassburg destule persoane care cunosc cele două limbi și cărora filozofia nu le-ar fi străină. Dacă dl Sieyès o va vrea, nu mai cer altceva decît să mă explic în detaliu cu privire la maniera de execuție; proiectul pe care a părut a-l manifesta îmi este cu atît mai agreabil cu cît, aproape în același timp, din Vicenza mi s-a făcut propunerea de a traduce aceste lucrări în italiană, adăugînd la acesta și faptul că, unul dintre discipolii mei a deschis la Londra, cu aprobare, un curs public de filozofie pe baza acelorași lucrări.*

*V-aș ruga dle, să faceți să parvină dlui Sieyès, prin fratele dv., conținutul acestei scrisori și să-mi comunicați răspunsul; v-aș fi foarte obligat și am onoarea de a fi*

*Kant*

*Königsberg, 9 martie 1796*

Scrisoarea este semnificativă pentru natura contradictorie a atitudinii lui Kant și a operei sale. O notă de contemplativism, însoțită de pledoaria caldă pentru emanciparea spirituală, prin cultură este comună aici lui Kant și umanismului burghez al epocii moderne.

*Alexandru Boboc*

---

[5] *Ibidem.* La această atitudine a contribuit și campania dusă împotriva lui Kant în presa berlineză în anul 1794. Ruiz reproduce (p. 449—450) un anunț din ziarul königsbergez, precum și desmințirea că Immanuel Kant ar coresponda direct cu Sieyès.

[6] *Ibidem*, p. 450.

(Continuare de pe contrapagina copertei)

VICTOR KERNBACH, **Miturile esențiale.** Antologie de texte cu o introducere în mitologie, 1978, 398 p., 14 lei.

JACQUES MERLEAU-PONTY, **Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane**, 1978, 534 p., 26 lei.

TULLIO DE MAURO, **Introducere în semantică**, 1978, 267 p., 9,75 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Percepție și morală în fenomenologia franceză**, 1979, 288 p., 10,50 lei.

VASILE TONOIU, **Dialectică și relativism**, 1978, 310 p., 15,50 lei.

EDITURA MINERVA

ATHANASE JOJA, **Filozofie și cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

* * * **George Bariț și contemporanii săi**, 1978, 482 p., 30 lei.

EDITURA UNIVERS

BLAISE PASCAL, **Cugetări** (texte alese). Trad., note și comentarii: Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii**, 1978, 240 p., 9 lei.

EDITURA MERIDIANE

RENÉ DE SOLIER, **Arta și imaginarul**. Trad. de Marina și Leonid Dimov. Cuvînt înainte de Eugen Barbu și prefață de Ion Pascadi, 1978, 384 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii**. 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu. Prefață de Titus Mocanu, 1978, 1 200 p., 63 lei.

EDITURA DACIA

LUCIAN BLAGA, **Ființa istorică**. Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cătineanu, 1977, 291 p., 15,50 lei.

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din sec. al XIX-lea**, vol. II, 1978, 336 p., 16 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filosofice**. Ediție îngrijită și bibliografie de Anton Ilica. Prefață de Viorel Colțescu, 1978, 296 p., 12 lei.

ST. STÖSSEL, D. O. OGODESCU, **Omul și universul informațional**, 1978, 300 p., 7,75 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogații** (Convorbiri asupra spiritului contemporan), 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudență și eroare**, 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migrațiile și dezvoltarea urbană**, 1978, 232 p., 8,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

OCTAVIAN PALER, **Apărarea lui Galilei**, 1978, 246 p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Lucian Blaga, filozoful poet — poetul filozof**, 1978, 480 p., 12,50 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al ființei**, 1978, 198 p., 6 lei.

ION IANOȘI, **Umanism: viziune și întruchipare**, 1978, 244 p., 8,75 lei.

ION PASCADI, **Estetică și umanism**, 1979, 364 p., 14 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GÁLL, **Dimensiunile conviețuirii. Studiu despre națiune și naționalitate**, 1978, 480 p., 18,50 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

## CĂRŢI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

### EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. III. Ediţie îngrijită de Mircea Mâciu, 1978, 460 p., 33 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI, ALICE LASCU, **Informaţia, entropia şi procesele sociale**, 1978, 247 p., 12 lei.

NOESIS, **Travaux du Comité roumain d'histoire et de philosophie des sciences**, IV, 1978, 127 p., 7,50 lei.

* * * **Structurile organizaţionale şi eficienţa acţiunii**. Coordonatori: Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Studiul sistemelor în ştiinţa conducerii**. Coordonatori: Sergiu Tamaş, Paul Constantinescu, 1979, 248 p., 10,50 lei.

* * * **Euristică şi structură în ştiinţă**. Coordonator: Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Fiinţă şi valoare în gîndirea filozofică a lui Louis Lavelle**, 1979, 256 p., 10 lei.

### EDITURA POLITICĂ

* * * **Dicţionar de filozofie**. Coordonatori: Octavian Cheţan, Radu Sommer, 1978, 806 p., 50 lei.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, **Antropologia culturală**. Trad. de I. Pecher, prefaţă de Ion Aluaş, 1978, 486 p., 16 lei.

* * * **Ideologie şi progres**. Selecţie: Elena Gheran-Mewes, 1978, 336 p., 8 lei.

EDMOND NICOLAU, **Om, maşină, cibernetică**, 1978, 252 p., 7 lei.

* * * **Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei**. Coordonator: Ilie Pârvu, 1978, 406 p., 14 lei.

LAURENŢIU POP, **Munca fizică şi munca intelectuală în condiţiile actuale ale României**, 1978, 72 p., 2 lei.

* * * **Naţiune, suveranitate, independenţă**, 1978, 448 p., 14 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura libertăţii**, 1979, 200 p., 8 lei.

M. T. BULIMAR, **Cultura socialistă — tip superior de cultură**, 1978, 82 p., 2,50 lei.

ILEANA IOANID, **Societate şi cultură**, 1979, 228 p., 7 lei.

ANDREI ROTH, **Omul creativ**, 1978, 98 p., 3 lei.

* * * **Norme, valori, acţiune**, 1979, 352 p., 14 lei.

MIHALACHE TURTOI, **Factorii progresului social în socialism**, 1979, 72 p., 2,50 lei.

ALEXANDRU BOBOC, **Fenomenologia şi ştiinţele umane**, 1979, 128 p., 3,50 lei.

### EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ

CONSTANTIN STROE, **Etica lui Dimitrie Gusti**, 1978, 144 p., 4,75 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic şi estetic în acţiunea educativă**, 1978, 151 p., 4 lei.

(Continuare pe contrapagina copertei)

REV. FILOZ. XXVI 5, P. 543—672 BUCUREŞTI, 1979

I. P. Informaţia — c. 1518

43.503

Lei 20

I 8043

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXVI, 1979 6

# Revista de filozofie

## DIN SUMAR:


- PARTIDUL COMUNIST ROMÂN ÎN DINAMICA PROCESULUI DE FĂURIRE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

MIHAI CHIOREAN

- IMPLICAȚIILE MORALE ALE AUTOCONDUCERII ȘI AUTOGESTIUNII

ION MORARU CONSTANTIN STROE

DEZBATERE: *COORDONATE ALE CERCETĂRII FILOZOFICE ÎN LUMINA PROIECTULUI PROGRAMULUI-DIRECTIVĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PENTRU URMĂTOARELE DOUĂ DECENII*

*Participă:* ION TUDOSESCU, VASILE POPESCU, GRIGORE SMEU, AL. BOBOC, CORNEL POPA



6

NOIEMBRIE—DECEMBRIE

TOMUL XXVI – 1979

0 IUL. 2005

19

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

*Redactor șef*: OCTAVIAN CHEȚAN

*Membri*: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ. C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex: 11226 — Bucarest, Roumanie, rue 13 Décembre, no 3, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8043

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVI Nr. 6 1979

-- ULU. 2014

IAN. 2022

## SUMAR

● MIHAI CHIOREAN, Partidul Comunist Român în dinamica procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate . . . . . 679
● CONSTANTIN STROE, Implicațiile morale ale autoconducerii și autogestiunii . . 685
● ION MORARU, De la normă morală la caracter și comportament moral . . . . . 689

*COORDONATE ALE CERCETĂRII FILOZOFICE ÎN LUMINA PROGRAMULUI-DIRECTIVĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PENTRU URMĂTOARELE DOUĂ DECENII (Dezbatere)*

*Participă*: ION TUDOSESCU, VASILE POPESCU, GRIGORE SMEU, AL. BOBOC, CORNEL POPA . . . . . 697

CRONICA IDEILOR

● OCTAVIAN CHEȚAN, Teologiile contemporane și filozofia . . . . . 707
● JEAN MAGNE (Franța), Teme antignostice în iconografia mănăstirilor din Moldova 716
● CESARE LUPORINI (Italia), Gramsci și religia . . . . . 721

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● VLADIMIR TISMĂNEANU, Ipostaze ale radicalismului „hegeliano-marxist": experiența tînărului Lukács . . . . . 731
● ION IANOȘI, Dinamica unor valori estetice în socialism . . . . . 740
● GH. ENESCU, Concepte și axiomatizare . . . . . 744

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

● ALEXANDRU BOBOC, Aspecte noi în „Kantforschung" . . . . . 747
● IOAN IOSEP, Temeiurile naturaliste ale moralei în concepția lui Auguste Comte . . 753

OPINII DESPRE CĂRȚI

● PETRU IOAN, Conturul unui nou organon . . . . . 761

Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 673–820, București, 1979.

29935.

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● *O monografie românească despre Louis Lavelle (Dumitru Matei)*; Medicină și filozofie *(Alexandru Valentin)*; Etic și estetic *(Vasile Morar)*; Filozofia socială și culturală a Africii contemporane *(Ioan Stănescu)*; Aspecte sociale și culturale ale fenomenului migrațiilor *(Luminița Oțelea; Tudor Ghideanu)*. . . . . 771

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Sesiuni științifice dedicate celui de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român; Al 6-lea Congres internațional de logică, metodologia și filozofia științei — Hanovra 1979 *(Gh. Enescu, Cornel Popa, Al. Boboc, Ilie Pârvu, Călina Mare)* . . . . . 789

NECROLOG . . . . . 811

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC (vol. XXVI, numerele 1—6/1979) . . . . . 815

# REVISTA DE FILOZOFIE
# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том XXVI № 6 1979 г.


## СОДЕРЖАНИЕ


● МИХАЙ КИОРЕАН, Румынская коммунистическая партия в динамике процесса строительства всесторонне развитого социалистического общества 679

● КОНСТАНТИН СТРОЕ, Моральные размеры самоуправления и хозрасчета . . . . . 685

● ИОН МОРАРУ, От моральной нормы к характеру и моральному поведению . . 689

*НАПРАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В СВЕТЕ ДИРЕКТИВ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ НА БУДУЩЕЕ ДВАДЦАТИЛЕТИЕ*
*(Обсуждение)*

*Участвуют:* ИОН ТУДОСЕСКУ, ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, ГРИГОРЕ СМЕУ, АЛ. БОБОК, КОРНЕЛ ПОПА . . . . . 697

**ХРОНИКА ИДЕЙ**

● ОКТАВИАН КЕЦАН, Современные теологии и философия . . . . . 707

● ЖАН МАНЬ (Франция), Антигностические темы в иконографии монастырей Молдавии . . . . . 716

● ЧЕЗАРЕ ЛУПОРИНИ (Италия), Грамши и религия . . . . . 721

**ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ**

● ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, Ипостазы «гегельяно-марксистского» радикализма: опыт молодого Лукача . . . . . 731

● ИОН ЯНОШИ, Динамика некоторых эстетических ценностей в социализме . . 740

● Г. ЭНЕСКУ, Понятия и аксиоматизация . . . . . 744

**ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ**

● АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Новые аспекты в «Кантфоршунге» . . . . . 747

● ИОАН ИОСЕП, Натуралистические обоснования морали в концепции Огюста Конта . . . . . 753



Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 673–820, Bucureşti, 1979.

## МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ПЕТРУ ИОАН, Контур нового органона . . . . . 761

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Румынская монография о Луи Лавелле (*Думитру Матей*); Медицина и философия (*Александру Валентин*); Этическое и эстетическое (*Василе Морар*); Культурная и социальная философия современной Африки (*Иоан Стэнеску*); Социальные и культурные аспекты явления миграции (*Луминица Оцеля, Тудор Гидеану*) . . . . . 771

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Научные сессии, посвященные XII-ому съезду Румынской коммунистической партии; 6-ой Международный конгресс логики, методологии и философии науки — Гановра, 1979 г. (*Г. Энеску, Корнел Попа, Ал. Бобок, Илие Пырву, Кэлина Маре*) . . . . . 789

**НЕКРОЛОГ** . . . . . 811

**ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ** (том XXVI, номера 1 — 6/1979) . . . . . 815

# REVISTA DE FILOZOFIE
# (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXVI N° 6 1979


## SOMMAIRE


● MIHAI CHIOREAN, Le Parti Communiste Roumain dans la dynamique du processus d'édification de la société socialiste multilatéralement développée . . . . 679
● CONSTANTIN STROE, Les implications morales de l'autoconduite et de l'autogestion . . . . . 685
● ION MORARU, De la norme morale au caractère et au comportement moral . . . . 689

*COORDONNÉES DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE À LA LUMIÈRE DU PROGRAMME-DIRECTIVE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LES DEUX PROCHAINES DÉCENNIES (Débats)*

*Participent:* ION TUDOSESCU, VASILE POPESCU, GRIGORE SMEU, AL. BOBOC CORNEL POPA . . . . . 697

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● OCTAVIAN CHEȚAN, Les théologies contemporaines et la philosophie . . . . . 707
● JEAN MAGNE (France), Les thèmes anti-gnostiques dans l'iconographie des monastères de Moldavie . . . . . 716
● CESARE LUPORINI (Italie), Gramsci et la religion . . . . . 721

NOTES PHILOSOPHIQUES

● VLADIMIR TISMĂNEANU, Les hypostases du radicalisme „hégéliano-marxiste": l'expérience du jeune Lukács . . . . . 731
● ION IANOȘI, La dynamique de certaines valeurs esthétiques dans le socialisme . . 740
● GH. ENESCU, Les concepts et l'axiomatisation . . . . . 744

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● AL EXANDRU BOBOC, Les aspects nouveaux dans „Kantforshung" . . . . . 747
● IOAN IOSEP, Les bases naturalistes de la morale dans la conception d'Auguste Comte 753

OPINIONS SUR LES LIVRES

● PETRU IOAN, Les contours d'un nouvel organon . . . . . 761



Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 673–820, București, 1979

## CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Une monographie roumaine sur Louis Lavelle *(Dumitru Matei)*; Médecine et philosophie *(Alexandru Valentin)*; Étique et esthétique *(Vasile Morar)*; La philosophie sociale et culturelle de l'Afrique contemporaine *(Ioan Stănescu)*; Aspects sociaux et culturels du phénomène des migrations *(Luminița Ofelea, Tudor Ghideanu)* . . 771

## LA VIE SCIENTIFIQUE

● Sessions scientifiques dédiées au XII^e Congrès du Parti Communiste Roumain; Le 6^e Congrès International de Logique, Méthodologie et philosophie de la science — Hanovra 1979 *(Gh. Enescu, Cornel Popa, Al. Boboc, Ilie Pârvu, Călina Mare)*. . . . . 789

NÉCROLOGIE . . . . . 811

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (vol. XXVI, les numéros 1 — 6/1979) . . 815

# PARTIDUL COMUNIST ROMÂN ÎN DINAMICA PROCESULUI DE FĂURIRE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

DE

MIHAI CHIOREAN

În pragul marelui eveniment, cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, poporul nostru se prezintă cu un bilanț strălucit al împlinirilor și realizărilor în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate. În acest moment de amplă rezonanță se validează din plin justețea și însemnătatea hotărîrilor istorice — din care se desprinde Programul partidului — luate de Congresul al XI-lea, pentru înflorirea multilaterală a patriei noastre socialiste. Sînt, totodată, mai evidente ca oricînd înțelepciunea cu care partidul nostru își îndeplinește rolul de forță politică conducătoare în societatea noastră, însuflețirea cu care este urmat de masele largi.

În actualul stadiu de dezvoltare a țării noastre, problema *creșterii rolului conducător al partidului*, precum și aceea a *funcțiilor ce le are de îndeplinit în societate* ocupă un loc deosebit în întreaga gîndire și practică revoluționară.

În fundamentarea și dezvoltarea concepției revoluționare despre necesitatea rolului conducător al partidului, documentele partidului nostru pornesc de la tezele materialismului dialectic și istoric, după care existența partidului revoluționar al clasei muncitoare și exercitarea de către acesta a rolului de forță politică conducătoare decurg în mod legic din specificul determinismului social propriu societății socialiste. Cerințele obiective ale dezvoltării sociale, proprii socialismului, se înfățișează ca necesități înțelese, conștient însușite și transformate ca atare în țeluri deliberate ale activității umane.

Ca fenomen social calitativ superior, socialismului îi este caracteristică o schimbare fundamentală a raportului dintre spontan și conștient, sporirea rolului factorului conștient în stăpînirea de către oameni a legilor dezvoltării sociale.

Această dialectică nouă, în care primează factorul conștient, impune în mod necesar existența partidului revoluționar ca *forma superioară de organizare politică a maselor*, capabilă să asigure o cunoaștere cît mai profundă a cerințelor și tendințelor legilor obiective, să stabilească — de pe această bază — idealurile și programele, mijloacele cele mai eficiente pentru realizarea lor și, în același timp, să conducă și să mobilizeze masele în opera de creație conștientă a noii orînduiri sociale.

Afirmarea rolului conducător al partidului în țara noastră este rezultatul unui îndelungat proces istoric. O privire retrospectivă asupra luptei Partidului Comunist Român evidențiază cu deosebită claritate faptul că locul pe care-l deține astăzi partidul în societatea românească contemporană are rădăcini adînc împlîntate în evoluția acestei societăți, în istoria aprigelor ciocniri cu forțele adverse progresului social, pentru eliberarea celor ce muncesc de exploatare și asuprire, în eforturile sale de a da expresie clară năzuințelor și aspirațiilor maselor populare.

În concepția secretarului general al partidului, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, rolul conducător al partidului, ca cerință legică a dezvoltării sociale, se realizează numai în cadrul unui proces istoric concret, rea[1]. Partidul nostru și-a dobîndit recunoașterea calităților sale de conducător politic în efortul și truda sa de a da viață năzuințelor întregului popor; calitatea de forță politică conducătoare în societate a partidului nostru s-a afirmat mereu cu mai multă putere, pe măsura dezvoltării în amploare și adîncime a operei de făurire a orînduirii socialiste.

Sesizarea tendințelor dezvoltării societății socialiste în întreaga lor complexitate, stabilirea, pe această bază, a obiectivelor fiecărei etape istorice, organizarea și conducerea maselor pe drumul progresului, transformarea în realitate a marilor posibilități de care dispune socialismul sînt strîns legate de existența și acțiunea revoluționară a Partidului Comunist Român. Practica noastră socială, activitatea politică și ideologică au confirmat justețea tezelor teoretice ale socialismului științific cu privire la rolul conducă-

Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 679–695, București, 1979

tor al partidului clasei muncitoare în revoluția și construcția socialistă.

În actualul stadiu de dezvoltare a țării noastre, problemele teoretice și practice legate de creșterea rolului conducător al partidului, de analiza funcțiilor pe care partidul clasei muncitoare le are de îndeplinit în societate, ocupă un loc de seamă în documentele partidului nostru, în întreaga gîndire și practică revoluționară a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Aceste probleme constituie, totodată, obiectul unor ample preocupări în mișcarea comunistă și muncitorească internațională, prilejuind exprimarea unor variate puncte de vedere, obiectiv întemeiate pe diversitatea condițiilor în care partidele comuniste își desfășoară activitatea, pe stadiile diferite de dezvoltare, pe tradițiile revoluționare precum, și pe deosebirile în gradul de cultură și conștiință a maselor în diferitele țări.

Analiza acestor probleme majore în documentele partidului nostru, în lucrările secretarului general al partidului a prilejuit aprofundarea lor din perspectiva experienței țării noastre; avem în vedere, în primul rînd, teza despre partid ca centrul vital al națiunii noastre; creșterea rolului conducător al partidului; integrarea tot mai organică a partidului în viața so cială; raporturile dintre partid, clase și mase, dintre partid și statul socialist; modalitățile concrete de împletire a activității de partid cu cea de stat și a organizațiilor de masă și obștești; raportul dintre centralism și dezvoltarea democrației de partid; rolul partidului în relația dialectică dintre național și internațional, precum și căile prin care partidul, prin continua afirmare a rolului său conducător, va dispărea, treptat, în perspectiva etapei superioare a societății comuniste — etapa comunismului deplin.

În acest context tematic, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat că partidul nostru este „nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate și de la care radiază energia și lumina ce pun în mișcare și asigură funcționarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste"[1].

În *Raportul* la Congresul al XII-lea al partidului, această teză de excepțională importanță teoretică și practică a primit o nouă și strălucită dezvoltare: „Partidul — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — se afirmă tot mai puternic ca centru vital al întregii națiuni, de la care emană gîndirea cutezătoare menită să asigure transformarea revoluționară a societății, forța ce însuflețește toate energiile creatoare și pune în valoare geniul întregului popor român, deschizînd patriei minunate perspective de progres și civilizație"[2].

Într-o asemenea perspectivă, partidul, ca subsistem specific în cadrul sistemului social global, are rolul hotărîtor în coordonarea și conducerea lui conștientă, în asigurarea unui echilibru just între toate subsistemele și în funcționarea optimă a întregului sistem social.

În concepția partidului nostru, pe măsura înaintării societății pe drumul socialismului, rolul conducător al partidului, răspunderile sale în societate nu numai că nu trebuie să scadă, ci, dimpotrivă, trebuie să se afirme necontenit, aceasta fiind o lege a dezvoltării societății. Această legitate este formulată cu deplină limpezime în Programul partidului, elaborat de cel de-al XI-lea Congres: „Partidului îi revine sarcina de a organiza și conduce în mod conștient amplul proces social de înaintare neîntreruptă a societății pe calea comunismului (...) În perioada făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii spre comunism, partidul va continua să constituie forța politică conducătoare a întregii activități social-economice"[3].

Procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate — intrat într-o etapă în care problemele calitative ale muncii, în toate domeniile, capătă o importanță prioritară — ridică exigențe și responsabilități sporite în fața partidului, determină creșterea continuă a rolului său conducător, implicarea lui tot mai puternică în studierea realităților, în promovarea unei politici care să oglindească fenomenele și tendințele noi economice, politice și ideologice cu care se confruntă societatea românească și viața internațională și în interpretarea lor în spiritul concepției revoluționare a clasei muncitoare despre lume și viață, în perfecționarea conducerii întregii noastre societăți. Așa cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Raportul* prezentat la cel de-al XII-lea Congres, "în prezent, partidul numără peste 2 930 000 membri, din rîndurile celor mai înaintați muncitori, țărani, intelectuali, reprezentînd 25 la sută din populația activă a țării. Deosebit de semnificativ pentru prestigiul de care partidul se bucură în rîndurile poporului — a arătat secretarul general al partidului — este faptul că, practic, de la Congresul al IX-lea, efectivul său s-a dublat. În partid s-au produs o serie de schimbări structurale, care reflectă profundele modificări din însăși structura societății. Din totalul membrilor de partid, aproape 54 la sută sînt

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit, politică, 1970, p. 314.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 68.

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 112.

muncitori, față de 44 la sută în 1965, aproape 18 la sută sînt țărani și 29 la sută intelectuali. A sporit numărul femeilor, ponderea acestora în partid ajungînd la aproape 28 la sută"[4]. În ceea ce privește compoziția națională a partidului, 90 la sută din membrii partidului sînt români, aproape 8 la sută maghiari, iar 2 la sută germani și de alte naționalități. Pe întreg cuprinsul țării își desfășoară activitatea peste 7000 de organizații de partid conduse de comitete și circa 60 400 organizații de bază.

În etapa actuală, complexitatea și calitatea nouă a procesului de dezvoltare a economiei naționale, sporirea și diversificarea obiectivelor social-politice și cultural-educative determină trăsături și aspecte noi în conținutul și formele de exercitare a rolului conducător al partidului.

Această misiune pe care o îndeplinește partidul este organic integrată în contextul procesului revoluționar continuu, spre cunoașterea și soluționarea permanentă a contradicțiilor sociale, spre promovarea activă a noului. „Realitatea, viața — subliniază secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — arată că procesul de transformare revoluționară a societății nu se încheie odată cu instaurarea puterii politice a clasei muncitoare, cu înfăptuirea socialismului, că transformările revoluționare, legile dialecticii materialiste, contradicțiile dintre vechi și nou, trecerea de la cantitate la o nouă calitate continuă să constituie factorul activ, dinamizator al progresului multilateral al țării, al edificării orînduirii comuniste"[5].

În concepția partidului nostru, societatea socialistă se înfățișează ca o succesiune dinamică de transformări și perfecționări, din care nu lipsesc desigur, neajunsurile și greutățile temporare, care obligă la eforturi în vederea căutării unor noi soluții, la experimentări într-un domeniu sau altul. Societatea socialistă se prezintă ca rod al unui intens efort de creație sub conducerea partidului, atît în domeniul vieții economice, cît și în cel al vieții social-politice, culturale, în elaborarea formelor de organizare socială, în formarea și dezvoltarea omului nou, subiect conștient al propriei sale istorii. Este meritul istoric al partidului nostru, al secretarului său general, de a fi conferit strategiei de dezvoltare a României un fundament teoretic și practic care permite desfășurarea unitară a acțiunii transformatoare pe toate planurile, asigurînd întregului sistem economic, social, politic și spiritual, afirmarea multilaterală a potențelor sale de progres. Este, de aceea, firesc ca în calitatea sa de forță conducătoare partidul să se preocupe îndeaproape de asemenea aspecte esențiale cum sînt : dezvoltarea într-o concepție modernă a forțelor de producție, perfecționarea continuă a relațiilor de producție, asigurarea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea vieții economice și sociale pe temeiul democrației socialiste. Asemenea direcții au la bază generalizarea relațiilor socialiste de producție atît la orașe cît și la sate, faptul că socialismul s-a afirmat ca opțiune definitivă a întregii națiuni, căreia îi este proprie unitatea de interese fundamentale ale claselor și grupurilor sociale care o compun, ale oamenilor muncii români și ale celor de altă naționalitate. În deceniul inaugurat de Congresul al IX-lea al partidului s-a produs nu numai o importantă cotitură în dezvoltarea social-economică, ci s-a afirmat o optică nouă, științifică, asupra căilor de dezvoltare a societății, rod al activității creatoare a partidului, al capacității sale de a conduce țara spre un destin de progres și prosperitate. În contextul acestei optici noi, revoluționare, secretarul general al partidului a subliniat în repetate rînduri că nu ne putem limita la simpla comparare cu ceea ce a fost economia noastră în trecut pentru a ne declara satisfăcuți de marile progrese înregistrate, că sîntem datori — ca scrutînd cu clarviziune direcțiile prioritare ale progresului istoric multilateral al țării, cerințele maturizării orînduirii noastre sociale —, să întreprindem totul pentru a ajunge din urmă, într-un timp relativ scurt, țările cele mai avansate din lume. O atare cerință exprimă însuși spiritul angajat, partinic și militant al activistului de partid față de destinele națiunii noastre socialiste, față de viitorul comunist al patriei. Totodată, ea exprimă însuși imperativele previziunii și conducerii științifice de către partid a societății, condiția realismului în politică.

În strategia făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii spre comunism, se pune un accent deosebit pe ideea și acțiunea de *perfecționare* a organizării societății, a raporturilor sociale de producție și a relațiilor dintre oameni. Perfecționarea este, în cadrul societății noastre socialiste, o *realitate, un proces* și totodată *un program de acțiune* cu obiective și mijloace de realizare precis conturate. Acest program a fost clar formulat în toate documentele de partid elaborate după Congresul al IX-lea. Studiul atent al acestor documente dezvăluie conținutul concret, multilateral și dinamic pe care partidul nostru îl atribuie dezvoltării și autoperfecționării conștiente a întregii noastre vieți sociale, tuturor elementelor sistemului nostru social angrenate în opera de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate. „Perfecționarea multilaterală a societății

[4] *Ibidem*, p. 69.
[5] *Ibidem*, p. 70.

noastre socialiste — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — cere atît o linie generală clară, cît și o intensă muncă organizatorică pentru traducerea ei în viață. De aceea, o importanță fundamentală are stabilirea celor mai corespunzătoare forme organizatorice și metode de lucru, care să țină seama de cerințele fiecărei etape prin care trece societatea noastră, de problemele arzătoare ridicate de viață" [6].

Privită într-o concepție științifică, *perfecționarea organizării economiei* — după crearea ei ca un complex economic unitar — devine un imperativ al evoluției continue a societății socialiste. Perfecționarea este considerată un proces continuu ale cărui elemente constitutive se concretizează treptat, etapă cu etapă, pentru a deveni cumulative și a constitui astfel linia ascendentă a progresului social, material și spiritual. Perfecționarea organizării vieții economice și a raporturilor sociale trebuie privită astfel în procesualitatea sa *calitativă*. Ea este cerută de posibilitatea și necesitatea asigurării unei dezvoltări cît mai rapide a forțelor de producție, concomitent cu o creștere a responsabilității celor ce muncesc față de dezvoltarea economică a țării.

Amplul program de perfecționare adoptat de Conferința Națională a partidului din decembrie 1977 înmănunchiază într-o concepție unitară și dinamică toate sectoarele vitale ale activităților și relațiilor social economice, politice, juridice, cultural-educative, avînd ca temei conexiunile obiective dintre ele. Pivotul esențial al progresului societății socialiste îl constituie avîntul economiei, dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, prin continuarea consecventă a industrializării, perfecționarea structurii pe ramuri a producției industriale, sporirea productivității muncii.

În domeniul strategiilor dezvoltării economice, rolul conducător al partidului, contribuțiile secretarului său general se concretizează într-un ansamblu original și armonios de orientări, care asigură permanent prioritățile obiectiv necesare în dezvoltarea țării noastre, cuprinse într-un mecanism decizional care articulează rolul planului național unic cu participarea mereu crescîndă a maselor de oameni ai muncii la stabilirea opțiunilor și aplicarea lor în viață.

Această viziune revoluționară este promovată ferm de secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în contextul aplicării hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului din decembrie 1977 privind *trecerea la o nouă calitate* în toate sferele vieții sociale. Cu un deosebit simț al realităților, intransigent față de lipsuri, secretarul general al partidului a arătat că dezvoltarea formelor democratice de conducere a activității economice au luat-o înaintea mecanismului economic și financiar, că a apărut o neconcordanță între cadrul organizatoric creat, între formele democratice de conducere și mecanismul economic și financiar, lucru care impune înlăturarea mecanismului învechit și înlocuirea lui „cu un mecanism nou, care să țină seama de cerințele progresului rapid al forțelor de producție, de formele conducerii moderne ale activității economico-financiare, de cadrul democratic al autogestionării și autoconducerii întreprinderilor" [7].

Pornind de la necesitatea obiectivă de a asigura ritmuri înalte de creștere economică, de a accentua rolul factorilor calitativi în toate domeniile de activitate, tovarășul Nicolae Ceaușescu a inițiat elaborarea complexului de măsuri, aprobat de Plenara C.C. al P.C.R. din 22—23 martie 1978, vizînd perfecționarea continuă a conducerii și planificării, introducerea unui nou mecanism economico-financiar, astfel încît acesta să corespundă mai bine cadrului organizatoric democratic al autoconducerii muncitorești, opțiunilor politice ale Partidului Comunist Român.

După cum se cunoaște, partidul nostru, în procesul de perfecționare a întregii vieți sociale, a acționat cu fermitate pentru instituirea unui *sistem atotcuprinzător de organe de conducere colective* în toate sectoarele de activitate, pentru creșterea rolului *adunărilor generale ale oamenilor muncii*. Prin măsurile stabilite s-a creat un cadru larg și democratic pentru participarea celor ce muncesc la conducerea tuturor proceselor economico-sociale, pentru ca fiecare colectiv de oameni ai muncii să îndeplinească sarcinile care îi revin în buna funcționare a unităților respective, în scopul sporirii eficienței economice.

Îmbinarea armonioasă a autonomiei fiecărei unități economice, prin lărgirea atribuțiilor și competențelor ce le revin, cu conducerea unitară a întregii vieți economice și sociale, pe baza centralismului democratic, asigură utilizarea cu maximum de eficiență a avantajelor orînduirii noastre socialiste, dezvoltarea democrației, a autoconducerii muncitorești. Cerințele trecerii la o nouă calitate a activității economice necesită în modul cel mai imperios introducerea unui nou mecanism economico-financiar.

În mod deosebit, a remarcat secretarul general al partidului la Plenara C. C. al P.C.R. din martie 1978, se pune problema de a spori rolul activității de planificare și al activității financiare în îndeplinirea programelor de dez-

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 293.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea generală a oamenilor muncii de la Întreprinderea de mașini grele București*, București, Edit. politică, 1978, p. 16—17.

voltare în ritmuri înalte a forțelor de producție, de a dezvolta răspunderea și inițiativa întreprinderilor și centralelor în planificarea proprie, înlăturînd fenomenele de centralism excesiv și a așeza pe o bază mai trainică autoconducerea muncitorească, de a asigura pîrghiile economice și financiare necesare acestora, în strînsă corelație cu planificarea unitară a economiei naționale.

Din această perspectivă originală și profund realistă, tovarășul Nicolae Ceaușescu a fundamentat într-o concepție unitară și atotcuprinzătoare un întreg sistem de măsuri care prevăd: necesitatea întăririi autogestiunii muncitorești pentru a pune de acord mecanismul economico-financiar cu cadrul organizatoric democratic creat, pentru a asigura unităților economice și organelor de conducere colectivă pîrghii și mijloace economico-financiare de exercitare efectivă a atribuțiilor și răspunderilor acordate prin lege; sporirea răspunderilor organizațiilor de partid și a consiliilor oamenilor muncii din întreprinderi pentru întocmirea planului propriu de dezvoltare economico-socială, ținînd seama de asigurarea cu comenzi atît din țară, cît și din străinătate, precum și de capacitățile de producție de care dispun; elaborarea de către fiecare întreprindere a bugetului de venituri și cheltuieli, care trebuie să fie instrumentul de bază al conducerii financiare, al analizei și controlului, al asigurării echilibrului financiar; introducerea ca indicator de bază a valorii producției nete și producției fizice, precum și perfecționarea celorlalți indicatori economico-financiari.

Introducerea noului mecanism economico-financiar, corespunzător etapei actuale a procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, reflectă preocuparea constantă a partidului nostru pentru îmbinarea armonioasă a celor două laturi ale centralismului democratic — conducerea planificată unitară a întregii economii cu autogestiunea economico-financiară.

Dar măsurile de perfecționare a activității din domeniul economiei sînt corelate și condiționate ele însele de *perfecționarea continuă a vieții sociale și politice, de numărul și de calitatea cadrelor calificate, de ridicarea gradului de conștiință și a spiritului de responsabilitate* al tuturor oamenilor muncii. Partidul nostru se afirmă tot mai puternic ca un promotor activ al noului, al spiritului revoluționar și în planul perfecționării relațiilor sociale, a democrației socialiste, a legislației, precum și a întregii vieți spirituale. Creșterea rolului conducător al partidului se interferează aici cu elaborarea și aplicarea unui ansamblu de măsuri care vizează lărgirea rolului și atribuțiilor consiliilor oamenilor muncii, participarea plenară a clasei muncitoare, a celor ce muncesc nemijlocit în producție în toate organismele de conducere colectivă. Din cei 103 000 membri ai consiliilor oamenilor muncii, peste 50 000 sînt muncitori, dintre care 87,4% lucrează nemijlocit în producție. În acest context se înscrie crearea și funcționarea consiliilor de control muncitoresc și a comisiilor pe probleme din întreprinderi, în care ponderea hotărîtoare a membrilor o au cei care provin din rîndul muncitorilor.

Conferința Națională a partidului nostru a cerut ca un număr mare de muncitori care lucrează nemijlocit în producție să facă parte din consiliile de conducere ale instituțiilor cultural-educative, ale publicațiilor și al radio-televiziunii. Participarea directă și nemijlocită a clasei muncitoare în activitatea statului se va resimți într-un mod profund și în activitatea sistemului juridic. Reorganizarea sistemului nostru juridic se concretizează și în înființarea consiliilor de judecată muncitorească, formate din judecători populari aleși din rîndul oamenilor muncii și participarea acestora, alături de judecătorii de profesie, în toate instanțele de judecată, inclusiv la tribunalul suprem.

Așadar, justa corelare și interferență a factorilor și pîrghiilor economice cu cele politice, culturale, organizatorice, științifice, ideologice, psihosociologice, în exercitarea de către partid a rolului de conducător politic, condiționează direct perfecționarea activităților economice, creînd condiții tot mai favorabile perfecționării activităților din celelalte compartimente ale vieții sociale. De importanță vitală este, de aceea, ca în cadrul procesului vast și complex de perfecționare a întregului organism social să se urmărească cu grijă consecințele pe care măsurile de îmbunătățire a formelor organizatorice și de activitate într-un sector le au pentru sectoare apropiate sau mai îndepărtate, împreună cu care formează întregul sistem social global.

Conținutul și sensul întregului proces, amplu și de durată, de perfecționare a sistemului economic și social au în atenție transformări de ordin calitativ în cadrul structurilor organizatorice și instituționale, în raporturile dintre ele, astfel încît să se obțină în toate verigile vieții economice un maximum de randament social pe baza unei maxime dirijări conștiente de către partid a tuturor activităților.

Complexitatea deosebită a sarcinilor ce revin partidului nostru în calitate de forță politică conducătoare în etapa actuală presupune ca, odată cu procesul de perfecționare și dezvoltare a societății, partidul însuși să se dezvolte și să se perfecționeze ca un organism a cărui maturitate și capacitate organizatorică se amplifică și se adîncește continuu. Promotor al concepției de continuă perfecționare și înnoire a structurilor din societate, partidul își perfecționează el însuși activitatea, formele și

metodele de muncă, viața internă. Una din *direcțiile mari* ale acestui proces o constituie *integrarea tot mai organică a partidului în viața societății*. Subliniind creșterea continuă a rolului partidului în sistemul conducerii vieții economice și sociale, Programul P.C.R. precizează : „În condițiile perfecționării continue a relațiilor de producție, a organizării, conducerii și planificării științifice a activității sociale, cînd partidul nu trebuie să acționeze prin metode de comandă, ca un organism situat deasupra societății, fiecare comunist, fiecare activist de partid trebuie să se integreze organic în viața economico-socială, să participe nemijlocit în colectivul în care lucrează, la soluționarea concretă a problemelor construcției socialiste" [8].

Aprofundarea și adîncirea rolului conducător al organelor și organizațiilor de partid în toate compartimentele vieții sociale, cum releva de la tribuna celui de-al XII-lea Congres tovarășul Nicolae Ceaușescu, sînt strîns legate de competența cu care se exercită rolul de dirijare și îndrumare a activității politice, economice și sociale, de pricepe-rea cadrelor cu munci de răspundere, a tuturor activiștilor de a pătrunde în esența fenomenelor și a descifra semnificația lor pentru a putea lua la timp măsurile necesare în vederea sprijinirii noului, a tuturor aspectelor și laturilor pozitive și lichidării, în fază incipientă, a neajunsurilor și insuficiențelor.

În dezvoltarea capacității de conducere și de mobilizare a maselor, un rol esențial îl au organizațiile de partid din fiecare întreprindere, instituție, colectiv de muncă ; ele asigură soluționarea corespunzătoare a tuturor problemelor ce se ridică în activitatea pentru aplicarea politicii partidului în toate sferele vieții sociale din România.

Cu un spirit revoluționar profund, cu o înaltă capacitate de interpretare a dialecticii revoluționare și cu un înalt simț al realităților și al perspectivei, secretarul general al partidului a conceput și direcționat evoluția rolului conducător al partidului și ca un proces de împletire tot mai strînsă a activității sale cu activitatea statului și a celorlalte organisme sociale. În acest sens, partidul manifestă o grijă deosebită pentru concentrarea celor mai experimentați activiști în funcții de răspundere în organele de partid și de stat. Această măsură a dus la creșterea rolului conducător al partidului în viața socială, a sporit operativitatea și spiritul de răspundere în munca de conducere, a întărit legăturile organelor partidului și statului cu masele largi de oameni ai muncii, a permis cunoașterea concretă și directă a problemelor construcției de stat și a creat condiții organizatorice mai propice pentru a se dirija în mod unitar eforturile comuniștilor spre elaborarea de soluții eficiente.

Pe aceeași linie se înscrie constituirea unor organisme și structuri organizatorice care îndeplinesc în același timp funcții de partid și de stat cum sînt : Consiliul Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale, Consiliul Central de Control Muncitoresc al Activității Economice și Sociale, Consiliul Organizării Economico-Sociale, Comitetul pentru Problemele Consiliilor Populare etc. Acestea sînt forumuri democratice, larg reprezentative, ce se bazează în primul rînd pe participarea obștească a membrilor de partid, ca și a celorlalți oameni ai muncii.

O expresie a procesului de împletire a activității de partid și de stat, și a îmbinării tot mai strînse a muncii politice cu cea economică, a afirmării tot mai puternice a clasei muncitoare ca clasă conducătoare în societatea noastră o constituie și măsura ca secretarii organizațiilor de partid din unitățile economice să fie președinți ai consiliilor oamenilor muncii. Aceasta a determinat reconsiderarea metodelor de exercitare a controlului asupra activității conducerii administrative și, implicit, accentuarea procesului de împletire a activității politice cu cea economico-socială.

Întreaga experiență a partidului nostru pledează pentru statornicirea, la toate nivelurile, a metodei dialogului cu masele, a atragerii acestora la elaborarea și aplicarea hotărîrilor folosindu-se în acest scop toate formele puse la dispoziție de sistemul democrației socialiste : adunările populare ale diferitelor categorii de oameni ai muncii, întîlnirile cu deputații, cu lucrătorii din industrie, agricultură, cu tineretul, femeile etc.

Conducerea partidului se preocupă ca asemenea metode să aibă un caracter curent în sistemul de lucru al organelor și organizațiilor de partid, al organelor de stat și economice, ele stimulînd spiritul de inițiativă și creativitatea maselor. Valoarea principală a acestei metode constă în aceea că aplicarea ei contribuie considerabil la lărgirea democrației interne de partid, a democrației socialiste în general, la democratizarea metodelor de conducere atît pe linie de partid, cît și de stat.

Integrarea tot mai accentuată a partidului în viața socială este indisolubil legată de mutațiile înnoitoare intervenite în conștiința celor ce muncesc, de procesul tot mai intens, tot mai larg de ridicare a nivelului politico-ideologic al maselor și de lărgire a orizontului lor cultural, de dezvoltare a responsabilității socialie și civice a oamenilor muncii. Este o realitate a zilelor noastre că tot mai mulți muncitori, țărani, intelectuali reușesc, datorită preocupării și muncii lor asidue, să se

[8]. *Programul Partidului Comunist Român*, p. 115—116.

apropie tot mai mult de calitățile și cerințele ce trebuie să le întrunească membrii de partid, să se ridice la nivelul conștiinței și responsabilității sociale a comuniștilor, ceea ce ușurează considerabil întreaga activitate pentru împrospătarea și întărirea rîndurilor partidului cu cei mai înaintați membri ai societății noastre aflată în plin proces de maturizare și dezvoltare socialistă.

„Fiecare comunist — arată tovarășul Nicolae Ceușescu în *Raportul* său la Congres — trebuie să reprezinte un înalt exemplu de devotament și dăruire revoluționară în lupta și munca pentru construcția socialismului, punînd pe primul plan interesele generale ale societății, ale poporului, cauza partidului, a propășirii patriei"[9].

Complexul proces de afirmare a rolului conducător al partidului în toate sferele vieții sociale va îmbrăca în viitor noi și variate forme de manifestare, contribuind astfel la perfecționarea și creșterea eficienței întregii activități de conducere politică de către partid a vastului proces de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

Perioada aceasta — cînd partidul, întregul nostru popor întîmpină cu rezultate remarcabile în toate domeniile cel de-al XII-lea Congres — pune cu putere în lumină rolul conducător al partidului în stabilirea unor noi și mobilizatoare obiective istorice, care răspund în mod adecvat cerințelor dezvoltării economice, transformărilor rapide ce se petrec în întreaga viață socială a țării, în lumea contemporană. Ampla activitate premergătoare marelui eveniment politic, desfășurată de partid în vederea elaborării științifice a direcțiilor prioritare de dezvoltare a României în etapa următoare — cristalizat în studii, analize, proiecte de documente, măsuri fundamentate cu participarea a numeroși specialiști, a mii și mii de oameni ai muncii din toate categoriile sociale, a celor care lucrează nemijlocit în sfera producției materiale — demonstrează uriașa forță politică și organizatorică a partidului, capacitatea sa de a programa țeluri ce corespund în cel mai înalt grad condițiilor și posibilităților actuale ale economiei naționale, aspirațiilor și năzuințelor celor mai fierbinți ale maselor largi ale poporului.

Potrivit acestor orientări, România va cunoaște și în viitorul cincinal ritmuri rapide de dezvolatre, pe baza introducerii masive în producție a celor mai noi cuceriri ale științei, ale tehnologiilor moderne, pe baza valorificării superioare a resurselor și rezervelor de materii prime interne, prin utilizarea unor noi surse de energie și prin economisirea la maximum a acesteia ș.a.

O deosebită importanță acordă partidul nostru muncii politico-ideologice și cultural-educative, procesului de perfecționare a activității de formare a omului nou, la baza cărora se află concepția despre lume și viață a clasei muncitoare — materialismul dialectic și istoric —, Programul P.C.R., carta teoretică, ideologică și politică a comuniștilor români, expresia aplicării creatoare a socialismului științific în România. Așa cum subliniază documentele partidului nostru, cerința esențială ce se pune în fața propagandei, a întregii activități politico-educative și ideologice o constituie legătura lor tot mai strînsă cu viața, cu problemele practicii social-economice, cu realitățile interne și internaționale, sporirea nivelului lor calitativ, a eficienței, a forței de convingere, formative, militante, combative.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 74.

# IMPLICAȚIILE MORALE ALE AUTOCONDUCERII ȘI AUTOGESTIUNII

DE

CONSTANTIN STROE

Autoconducerea și autogestiunea sînt noțiuni ce desemnează procese sociale extrem de complexe, cu o încărcătură socială foarte bogată, ele intersectînd toate domeniile vieții sociale. Ținînd seama tocmai de sfera lor largă de cuprindere și de bogăția conținutului, considerăm că *autoconducerea* și *autogestiunea nu sînt procese pur economice sau numai politice* și, deci, asupra lor ar trebui să se aplece nu doar științele economice și cele politice; *ele se cer dezbătute*, după opinia noastră, *din perspectiva tuturor științelor sociale* — de la

cele economice și pînă la cele ale dreptului și moralei. În acest sens, ne propunem, în continuare, degajarea valențelor și semnificațiilor morale ale acestor două fenomene (procese) sociale.

Morala este domeniul vieții sociale cel mai aproape de manifestările existențiale, social-economice ale oamenilor. Orice mutație intervenită în sînul acestora fiind înregistrată la nivelul conștiinței și conduitei morale. Cu alte cuvinte, terenul concret al producției materiale are implicații ce se răsfrîn ; direct asupra domeniului moralei. E de așteptat ca inovarea formelor de relații sociale, a activității productive pe care o presupun autogestiunea și autoconducerea să ducă la schimbări destul de importante în profilul moral-spiritual, în conștiința și conduita indivizilor, să impulsioneze procesul de formare a moralei noi, comuniste, ca „morală a producătorilor asociați" (Engels). Pornind de aici, este evident că punerea și rezolvarea problemelor moralei trebuie să se facă într-un mod nou, potrivit cu cerințele și direcțiile de dezvoltare economico-socială din această nouă etapă. Finalitatea unei astfel de abordări vizează ridicarea nivelului de comportare morală la înălțimea sarcinilor complexe și de mare răspundere înscrise în documentele recente ale partidului nostru.

Căci necesitățile obiective maturizate ale etapei pe care o străbatem cer (impun) subiecților umani căutarea (și găsirea) de forme de participare corespunzătoare pentru realizarea în fapt a acestor sarcini complexe. Astfel de forme sînt și autoconducerea și autogestiunea muncitorească. Ele au fost adoptate *acum* nu întîmplător și conjunctural, ci datorită faptului că s-au înregistrat acumulări suficiente ce le-au impus ca expresii ale unui proces necesar izvorît din realitățile socialiste. Pe scurt, autoconducerea și autogestiunea muncitorească sînt conforme cu posibilitățile maturizate ale socialismului din țara noastră în etapa actuală.

În domeniul moralei, o primă implicație a autoconducerii și autogestiunii asupra muncii (ca valoare morală) constă în faptul că *oamenii își iau în stăpînire munca proprie ca muncă pentru sine*, nu muncă pentru alții. Se realizează în fapt posibilitatea autogestionării propriei energii fizice și intelectuale (nervoase). Aceasta face ca producătorul să desfășoare activitatea lui vitală — munca — în mod conștient, să gîndească și să trăiască conștient propria sa activitate. Are loc „transformarea muncii în autoactivitate" (Marx). Odată cu această transformare se schimbă și caracterul muncii, ea devenind tot mai socială. Prin aceasta se creează premisele ca individualitatea umană să coincidă prin ceea ce este ea, respectiv prin ceea ce face, cu modul de a produce al comunității și al epocii sale.

Se ajunge astfel la situația de coincidență între activitatea productivă a omului — munca sa — și „conținutul său real de viață"[1], din care se constituie condiția umană în societatea socialistă.

În această ordine de idei, o altă implicație (semnificație) morală a autogestiunii și autoconducerii constă în *asumarea efectivă a răspunderii colectivelor de oameni ai muncii față de buna gospodărire a acelei porțiuni din avuția națională încredințată lor.*

Consecința directă (nemijlocită) a acestei situații este *formarea atitudinii comuniste* față de avutul obștesc. Pentru că așa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în Cuvîntarea la Plenara C.C. al P.C.R. din 23 martie 1978, „Principiul autoconducerii și autogestiunii economico-financiare trebuie să conducă la mai buna gospodărire a mijloacelor de producție, a părții din proprietatea comună dată în administrarea fiecărei unități, a fiecărui colectiv de oameni ai muncii"[2]. Omul se simte direct implicat, nu numai din afară ; decizia nu mai vine exclusiv „de sus", ci este luată „de jos", adică de către cei care o aduc și la îndeplinire în mod efectiv. De pildă, dacă pînă acum unii făceau propuneri spre a le rezolva alții, de acum, în tot mai mare măsură, cei care fac propuneri sînt stimulați să participe la finalizarea propunerilor făcute. Ca urmare a implicării crescînde a fiecăruia, încep să dispară din limbaj expresii care desemnau pînă nu de mult atitudini de indiferentism moral, de tipul „nu mă interesează", „nu mă privește", „nu pot, nu depinde de mine, rezolvați voi" etc.

Opus atitudinilor imorale, egoiste și individualiste apare un comportament moral nou bazat pe convingerea că totul (în unitatea economico-socială, dar și la scara întregii societăți) depinde, dacă nu de mine, *și* de mine, că „totul este al nostru și ne interesează pe toți". Astfel, crescîndu-i gradul de solicitare din partea altora (a societății), dar și a lui însuși, existența individului devine și se definește de acum ca *existență participantă*. Practica participării multilaterale echivalează cu lărgirea orizontului existenței umane.

Preocuparea de fiecare zi a oamenilor muncii (a colectivelor de muncă) pentru calitatea muncii lor, pentru conținutul și rezultatele ei face să crească noua atitudine față de muncă, să sporească spiritul de răspundere și implicit să se creeze un climat de intoleranță față de manifestări morale negative (chiul, slaba calitate a produsului etc.). Autocondu-

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1968, p. 68.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. din 23 martie 1978*, București, Edit. politică, 1978, p. 8.

cerea și autogestiunea muncitorească au din acest punct de vedere semnificația unor autentice școli de aplicație în care nu numai se învață să se gîndească economic și politic, dar se și făurește educația morală a tuturor în spiritul noilor raporturi cu munca și cu produsul propriei munci.

Întemeierea unei societăți pe principiul muncii libere nu este numai o problemă de economie politică, nici chiar numai una de morală, ci și una de construcție, de astă dată, pe cît posibil, deliberată a umanului. Așa cum remarca o autoare, promovarea principiului autoconducerii în viața noastră socială constituie implicit o modalitate de umanizare a agentului, potențează procesul de umanizare a omului, de formare și afirmare a valențelor sale rațional-creative și valorizatoare [3].

În această perspectivă, autoconducerea și autogestiunea duc la conștientizarea a ceea ce numea Marx emanciparea muncitorilor prin ei înșiși. Ele solicită organizarea activității de fiecare zi a oamenilor, astfel încît să fie stimulate și cultivate acele convingeri și deprinderi morale de care societatea noastră are cea mai mare nevoie. Antrenînd modificări în toate componentele fundamentale ale sistemului social global, autoconducerea și autogestiunea muncitorească fac ca omul să nu mai apară ca un dat exterior în raport cu societatea, ci el să fie tocmai rezultatul societății, mai precis al unui anumit tip de organizare socială. *Desăvîrșirea omului are loc prin desăvîrșirea organizării sociale.* Aceasta aduce în prim-planul teoriei morale raportul dintre scop-mijloc. În societatea socialistă există o deplină concordanță (unitate) între scop și mijloc, în sensul că mijloacele se integrează în scop ca element constitutiv al acestuia, dar și invers; întrucît mijloacele conțin trăsăturile scopului și sînt de aceeași natură cu scopul, înseamnă că scopul însuși într-o formă anume se află conținut în mijloacele sale. Făcînd o mișcare de translație din planul teoriei în cel al practicii morale, evidențiem aceeași unitate: scopul, fiind umanist — înnobilarea spirituală a omului pe baza unei dezvoltări materiale fără precedent a societății, și mijloacele vor fi de aceeași natură umanistă (schimbul de experiență, într-ajutorarea, perfecționarea continuă a propriei activități etc.).

Omul devine scop a ceea ce se realizează în societate. Dar în același timp el este și mijloc subsumat acestui scop, în sensul că el este propriul său mijloc de realizare, de formare și autodepășire, de afirmare ca scop al întregii activități sociale.

Situația de coincidență între scop și mijloace în societatea socialistă își află sorgintea în faptul că scopul pe care oamenii muncii și-l fixează și mijloacele pe care tot ei le aleg — avînd conștiința scopului — sînt atinse tocmai datorită acțiunii lor colective, libere, descătușată de orice constrîngere exterioară. Eficiența întregii activități sociale este în funcție de munca colectivelor de oameni ai muncii, de felul în care înțelege fiecare să-și organizeze viața și munca. Cu alte cuvinte, autoconducerea și autogestiunea dau un conținut social nou raportului în care fiecare se găsește cu ceilalți semeni, în sensul că viața și destinul individului sînt preluate în grija colectivității. Se trece de la vechiul „e al meu și fac ce vreau cu el" la „e al nostru și ne interesează pe toți ce facem cu el". Abia astfel devine istoricește posibilă, în relațiile dintre oameni, practicarea *colectivismului* ca *expresie a omeniei socialiste.* Căci acum, în condițiile autoconducerii și autogestiunii, individul se regăsește în comuniune cu ceilalți, cu întregul social; cu alte cuvinte, el își află destinația și realizarea în integrarea și participarea sa la viața plenară a celorlalți, colectivitatea celorlalți devenind colectivitatea sa și invers. „Firea omului este astfel alcătuită — nota Marx —, încît el nu poate ajunge la desăvîrșire decît muncind pentru desăvîrșirea semenilor săi, pentru binele lor. Omul care muncește numai pentru sine poate ajunge un savant celebru, un mare înțelept, un excelent poet, dar niciodată un om desăvîrșit, un om cu adevărat mare". Într-o atare situație sporește ponderea termenului *asociere*, ca desemnînd forța motrice, energia socială necesară și capabilă să înfăptuiască transformările sociale în curs. În felul acesta, participarea, dezlegată de orice altă condiționare exterioară vrerii lui, nestînjenită de semeni în cadrul autogestiunii și autoconducerii, ca forme directe, nemijlocite și eficiente ale democrației, face din fiecare individ o personalitate angajată, responsabilă și creatoare.

În acest context se cere a fi evidențiată ideea de excepțională însemnătate conținută în Raportul secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la cel de-al XII-lea Congres, conform căreia „dezvoltarea continuă a democrației socialiste, întărirea autoconducerii muncitorești și autogestiunii economice vor deschide un cîmp tot mai larg de manifestare a inițiativei oamenilor muncii, a capacităților creatoare ale întregului popor, de afirmare plenară a personalității umane, a afirmării principiilor comuniste în toate domeniile" [4].

---

[3] Aneta Nuțu Busuioc, *Autoconducerea — modalitate de optimizare a activității social-umane*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1978, p. 535.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 55 — 56.

Prin autogestiune și autoconducere sînt create condițiile pentru desfășurarea deplină a însușirilor creatoare ale omului (individului), dîndu-se astfel curs liber angajării lui plenare în modelarea (plămădirea) mediului său social, cît și propriei sale modelări funcție de acesta. Cu alte cuvinte, autogestiunea și autoconducerea creează condițiile pentru creșterea disponibilității umane la angajare în promovarea și dezvoltarea — atît pe plan material, obiectiv, cît și spiritual, subiectiv — a mlădițelor viitorului comunist. Fiind *verigi prime ale comunismului*, autogestiunea și autoconducerea tind să instaureze o realitate socială nouă care să aibă drept corolar o realitate umană nouă, originală: omul omnilateral dezvoltat și libera lui dezvoltare individuală. Căci ele sînt incompatibile cu ,,osificarea'', cu imobilismul, presupunînd înainte de toate eliminarea vechilor practici și învingerea inerției, a rutinei și spiritului conservator, lăsînd spațiu larg de inițiativă oamenilor muncii. Fiind structuri deschizătoare de drum spre comunism, autogestiunea și autoconducerea sînt temeiuri pentru producerea instrumentelor ce dau posibilitatea înlăturării elementelor vechii morale și promovării elementelor moralei noi, pentru afirmarea comunistului ca deschizător de drum al noului timp al istoriei. În acest sens, putem vorbi de o lucrare a prezentului asupra viitorului, de cristalizarea acelui ansamblu de însușiri spirituale și politico-morale fără de care societatea producătorilor liberi și egali — societatea comunistă — nu poate fi înfăptuită.

Pentru Marx însuși era clar că societatea comunistă devine istorîceşte posibilă nu numai pentru că belșugul de produse devine o realitate, dar și pentru faptul că apar capacități umane noi. Comunismul are la bază dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție, dar numai pentru că această dezvoltare produce la rîndul ei un nou mod de a ființa al omului. După cum sînt relațiile omului, după cum se dezvoltă ele, tot astfel se dezvoltă și omul. Din perpectiva realităților etapei pe care o parcurgem, cînd mijloacele de producție înseși devin omnilaterale, cînd forțele de producție devin, de asemenea, omnilaterale, omul devine și el omnilateral. Marx vedea această omnilateralitate a individului în funcție de ceea ce numea el ,,autoadministrarea producătorilor''. Iar cînd Marx vorbește despre necesitatea dezvoltării omnilaterale a indivizilor, ca condiție *sine qua non* a societății socialiste și comuniste, el nu emite un simplu deziderat pios, el nu spune : ,,ce bine și frumos ar fi să fie așa'', ci demonstrează că aceasta este o condiție necesară. Deci nu este vorba, aici, numai de de o chestiune pur filozofică despre diverse modalități de a gîndi despre om, ci de o problemă capitală pentru dezvoltarea societății socialiste.

Așa se explică de ce, dincolo de marea lor însemnătate economică, măsurile adoptate de Plenara C.C. al P.C.R. din martie 1978 au și o altă semnificație; prin ele se ,,dezabstractizează'' activitatea de producție, fiind adusă la condiția de producție concretă, vie, ce are în vedere satisfacerea nevoilor reale ale oamenilor. Și aceasta este una din semnificațiile umaniste ale autogestiunii și autoconducerii muncitorești. Ea rezultă mai ales din esența autogestiunii care constă în producerea cu mijloacele încredințate spre administrare de societate *cît mai mult, cît mai bine* și *cît mai eficient*. Aici, sensul umanist al eficienței economico-sociale este pus în evidență tocmai prin prisma scopului suprem al societății socialiste — omul și satisfacerea deplină a nevoilor lui materiale și spirituale.

Întrucît presupun lărgirea și aprofundarea *dimensiunilor sociale* ale activității umane, autoconducerea și autogestiunea duc la creșterea libertății și responsabilității indivizilor.

Libertatea se amplifică și ca sferă, în lărgime deci, dar și în ceea ce privește conținutul ei, în adîncime. În condițiile autoconducerii muncitorești au loc modificări (mutații) și în ceea ce privește formele de realizare a libertății. Astfel, ea se realizează ca libertate a producătorilor asociați de a-și organiza propria activitate, de a-și autogestiona propriul timp de muncă, dar și timpul în afara muncii (timpul liber); ca libertate a producătorilor de a sta liberi în fața propriului lor produs (de a controla *cît, cum* și *ce* se produce); ca libertate a producătorilor de a-și însuși rezultatele muncii lor și a-și făuri viața așa cum și-o doresc. ,,Socialismul îl construim cu oamenii și pentru oameni — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu —, și ei sînt deci, cei ce hotărăsc asupra felului cum trebuie să fie înfăptuit, asupra felului cum trebuie să arate socialismul pe care îl realizăm''[5].

Afirmarea libertății, în ipostazele menționate, poate avea loc numai în condițiile unui climat larg democratic menit să ofere fiecăruia împrejurările și stimulenții activității în care să-și dezvolte întreaga personalitate fără nici o altă limită în afara capacității și eforturilor sale pentru autorealizare.

Autoconducerea și autogestiunea pun tot mai pregnant în evidență faptul că societatea socialistă este produsul activității conștiente a oamenilor muncii, liberi, egali, responsabili. De aceea, asociată libertății, responsabilitatea este și ea o dimensiune existențială a omului societății noastre; ea rezultă din imperativele autoconducerii și autogestiunii ce impun pregătirea tuturor pentru a face față actului deciziei. ,,Toate acestea — așa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarășul

[5] Nicolae Ceaușescu. *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R., 23 martie 1978*, p. 15.

Nicolae Ceaușescu — pun în fața Consiliilor oamenilor muncii, a adunărilor generale, sarcini de importanță deosebită, cer creșterea răspunderii și inițiativei tuturor colectivelor de oameni ai muncii, a maselor largi populare"[6].

Pentru că este un adevăr de necontestat: ca masele de oameni ai muncii să fie la înălțimea misiunii ce le revine, a deciziilor și sarcinilor cele au de îndeplinit, trebuie ca ele să fie formate din indivizi cu un înalt nivel de conștiință și cultură, capabili să acționeze în cunoștință de cauză, cu alte cuvinte să fie formate din personalități multilateral dezvoltate. De aceea, problema ridicării indivizilor în proporții de masă la treapta de personalitate este tot atît de fundamentală ca și aceea a dezvoltării tehnico-materiale a societății.

Pornind tocmai de la faptul că bogăția societății noastre constă în valoarea membrilor săi, de la faptul că de calitatea acestora depinde și calitatea deciziilor și acțiunilor maselor populare partidul nostru a întreprins și întreprinde numeroase măsuri în vederea educării și ridicării nivelului lor de conștiință și cultură, lărgirii orizontului lor de cunoaștere.

„Propaganda, învățămîntul de partid, munca politico-educativă trebuie să acționeze perseverent pentru ridicarea conștiinței socialiste și creșterea combativității și răspunderii revoluționare a membrilor partidului, a maselor largi ale celor ce muncesc (...) O sarcină de primă importanță o constituie formarea concepției științifice despre materie, univers și societate a comuniștilor, a maselor largi de oameni ai muncii" [7].

Autoconducerea muncitorească, așa cum a fost concepută de partidul nostru, desemnează stadiul atins de societatea noastră în care se acționează pe căi din ce în ce mai fructuoase pentru dezvoltarea individului ca personalitate complexă.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cu cadrele de conducere din industrie, construcții, transporturi și agricultură*, în „Scînteia" nr. 11366, 8 martie 1979.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, p. 84, 85.

# DE LA NORMĂ MORALĂ LA CARACTER ȘI COMPORTAMENT MORAL

DE

ION MORARU

## 1. INTRODUCERE

Ne propunem să analizăm și să punem în evidență etapele și condițiile interiorizării normelor morale, a transformării lor în trăsătură de caracter, ca expresie psihomorală a persoanei și în comportament moral, ca modalitate practică, acțională a persoanei și colectivităților. În acest context de probleme, ne propunem să elaborăm *un model structural al interiorizării normelor morale* și, pornind de la acest model, să schițăm principalele probleme ale unor strategii educaționale de formare a caracterului și comportamentului moral.

Pe lîngă importanța lor teoretică, aceste probleme au un rol nemijlocit practic, de mare importanță social-educativă și morală.

Unghiul de abordare este inter- și multidisciplinar. În investigarea lor sînt chemate să-și aducă contribuția atît filozofia, cît și psihologia, etica, axiologia, logica deontică, praxiologia, politologia, pedagogia etc.

*Problematizarea temei.* În legătură cu asimilarea și interiorizarea normelor morale se pot naște o multitudine de întrebări, dintre care semnalăm aici doar următoarele: ce este norma morală? În ce raporturi se află norma morală cu persoana sau colectivitatea? Care este reacția unei persoane sau a unei colectivități față de un sistem de norme? Persoana și colectivitatea asimilează la fel orice normă morală? Sistemul de norme este exterior persoanei și colectivităților? Care sînt mecanismele psihice ale transformării normei morale în trăsătură de caracter și în compartament moral? De ce anumite norme sînt asimilate de individ sau de colectivitate cu ușurință, iar altele mai greu sau de loc? Care sînt cerințele, condițiile, factorii, mijloacele instructiv-educative pentru asimilarea eficientă a unui sistem de norme? Cînd anume putem considera că o normă sau un sistem de norme a fost efectiv asimilat de către individ sau colec-

tivitate? Ce relație există între norma morală, caracterul persoanei și comportamentul ei moral?

Desigur, nu este în intenția și nici în putința autorului de a răspunde la toate aceste întrebări, ci numai la unele dintre ele.

*Definirea conceptelor de normă morală și comportament moral.* La întrebarea ce este norma în genere, ce este un sistem de norme, se poate răspunde, din perspectiva logicii deontice și a praxiologiei, că sistemul de norme poate fi definit drept un ansamblu de propoziții prescriptive exprimate, în principal, în termeni de obligații, interdicții și permisiuni [1]. Dacă ținem seama de faptul că, la originile sale, logica deontică se conjugă strîns cu praxeologia, prima definiție își lărgește sfera. Astfel, găsim consemnată ideea potrivit căreia conținutul sistemului de norme se referă la acțiuni [2].

Din perspectiva materialismului dialectic și istoric, „normele sînt rezultatul reflecției critice asupra diferitelor specii de activitate umană, un instrument de ocrotire și promovare a valorilor materiale și spirituale la care aderă o comunitate social-umană, o clasă sau un grup social de acțiune" [3].

Deci, se poate spune că *un sistem de norme* este *un ansamblu de prescripții asupra acțiunilor* exprimate în principal în termeni de obligații, interdicții și permisiuni, *avînd un pronunțat caracter social-istoric și de clasă*. Această definiție este foarte generală, vizînd orice fel de norme, inclusiv normele morale. O definiție a sistemului de norme morale este un caz particular al definiției generale. Credem că se poate afirma, fără un risc prea mare de a greși, că *un sistem de norme morale este un ansamblu de prescripții*, exprimate în principal în termeni de obligații, interdicții și permisiuni, *privitoare la acțiuni morale* (acțiuni ce se circumscriu în aria binelui și răului, în coordonate social-istorice date și în conformitate cu interesele economice și social-politice ale grupurilor și claselor sociale).

Comportamentul moral al unei persoane sau al unor colectivități vizează sistemul de acțiuni al acelei persoane sau colectivități, privit din perspectiva unui sistem de norme morale. Într-o lume deontic perfectă, comportamentul moral al unei persoane (sau colectivități) trebuie să satisfacă toate obligațiile, interdicțiile și permisiunile unui sistem de norme morale. Sau, altfel zis, *numim comportament moral ansamblul de acțiuni al unei persoane (sau colectivități) care satisface integral sistemul de prescripții (obligatoriu, permis, interzis), cu privire la ceea ce este bine sau rău.* Între sistemul de prescripții morale și sistemul de acțiuni morale, din această perspectivă, se creează o relație de corespondență biunivocă.

*Relația dintre norma morală, caracterul persoanei și comportamentul ei moral.* Caracterul este definit, de obicei, drept rezultantă psihomorală, instanță normativă și orientativ-acțională a persoanei [4]. Accentul, în definirea caracterului, cade, după opinia noastră, pe două elemente: cel *moral* și cel *acțional*.

La nivel psihologic, caracterul este de fapt structura psihică care realizează joncțiunea dintre norma morală și comportamentul moral. Putem concepe caracterul persoanei ca fiind bivalent: valența inițială este formată din norma morală, iar cea finală din comportamentul moral. Din acest unghi de vedere, caracterul ne apare drept structura psihică a persoanei la nivelul căreia norma morală se convertește în comportament moral. Caracterul constituie nucleul persoanei la nivelul și prin intermediul căruia prescripțiile normative se transformă în energii acționale, iar acțiunile persoanei se raportează, prin *feedback*, la prescripțiile normative. La nivelul caracterului sînt codificate normele morale și transformate în elemente funcționale, comportamental-acționale, motivate valoric. Astfel, trăsătura de caracter este un compositum moral-acțional, relativ stabilizat și definitoriu pentru persoană. De la norma morală la caracterul și comportamentul moral este un drum relativ lung, străbătut de o serie de etape care se cer puse în evidență.

## 2. METAMORFOZELE NORMEI MORALE

*Un model structural al interiorizării normei morale.* După opinia noastră, principalele elemente ale unui asemenea model structural sînt următoarele:

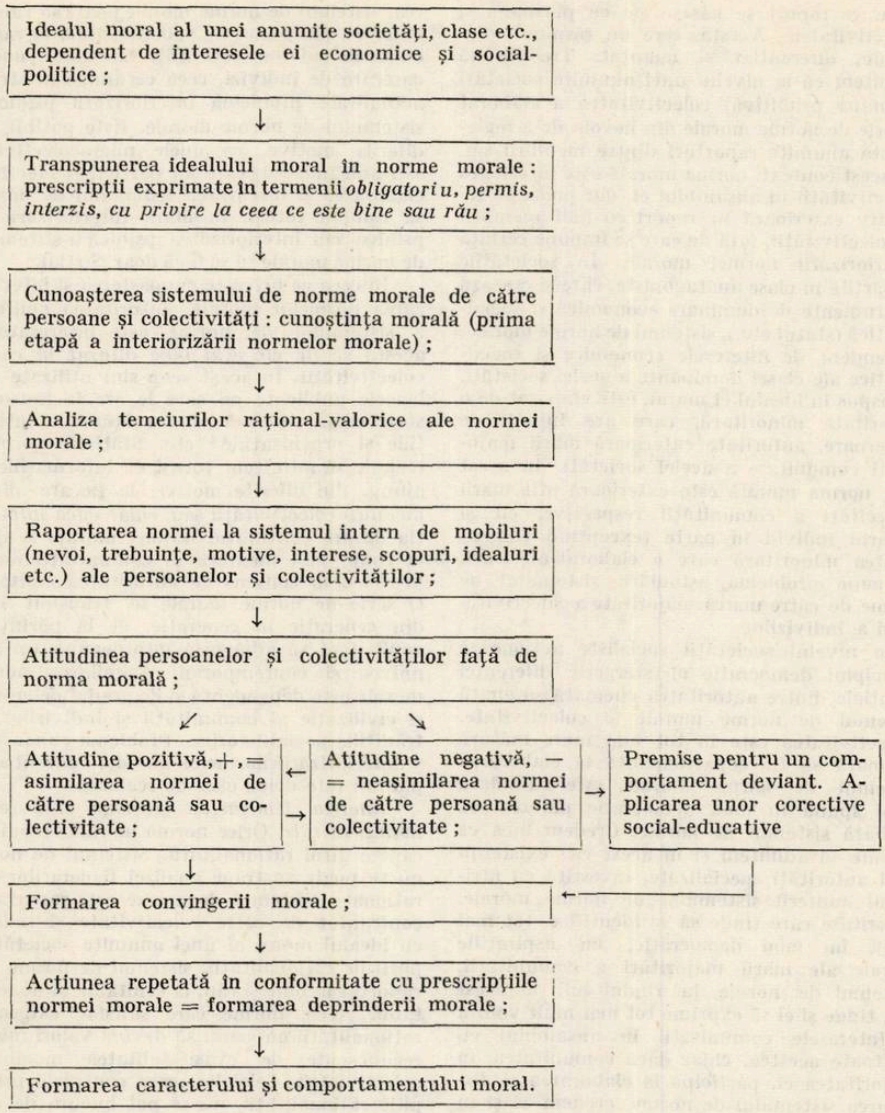
---

[1] G.H. von Whright, *Logica discursului practic*, în *Norme, valori, acțiune* (selecția textelor, traducere și studiu introductiv: Sorin Vieru, Drăgan Stoianovici), București, Edit. politică, 1979, p. 27.

[2] Idem, *Logica deontică și teoria generală a acțiunii*, în *vol. cit.*, p. 139—140.

[3] Cornel Popa, *Întemeierea științifică a normelor*, în „Revista de filozofie", nr. 6/1978, p. 757.

[4] Vezi P. Popescu-Neveanu, *Caracter*, în *Dicționar de psihologie*, București, Edit. Albatros, 1978, p. 99—102.




*Idealul moral al unei anumite societăţi.* Credem că elementul de la care trebuie să pornim în configurarea modelului îl constituie idealul moral al unei anumite societăţi (clase), dependent de interesele ei economice şi social-politice, sau idealul moral al omenirii, pentru acele norme perene ce sînt comune tuturor societăţilor omeneşti. Idealul moral al unei anumite societăţi constituie sursa sistemului de norme şi elementul principal care imprimă un anumit conţinut normei morale şi sistemului de norme.

*Transpunerea idealului moral în norme morale.* O etapă imediat următoare o constituie transpunerea idealului moral în norme morale sub forma unor prescripţii, exprimate în termeni de *obligatoriu, permis, interzis, cu privire la ceea ce este bine şi rău,* din punctul de vedere al unei anumite societăţi (clase), în conformitate cu idealul ei moral, dependent de interesele ei economice şi social-politice.

*Cunoaşterea sistemului de norme. Începutul interiorizării normelor morale.* Se pune întrebarea cine anume elaborează normele morale

și în ce raport se găsesc ele cu persoana și colectivitatea. Acesta cere un răspuns diacronic, diferențiat și nuanțat. Trebuie să admitem că la nivelul unei anumite societăți (comuna primitivă) colectivitatea a elaborat o serie de norme morale din nevoia de a reglementa anumite raporturi dintre membrii săi. În acest context, norma morală este interioară colectivității în ansamblul ei, dar poate să fie relativ exterioară în raport cu unii membrii ai colectivității, față de care se impune cerința interiorizării normei morale. În societățile împărțite în clase anatagoniste, care-și creează instrumente de dominare economică și social-politică (statul etc.), sistemul de norme morale, dependent de interesele economice și social-politice ale clasei dominante a acelei societăți, transpus în idealul ei moral, este elaborat de o autoritate minoritară, care are funcții de guvernare, autoritate exterioară marii majorități comunitare a acelei societăți. În acest caz, norma morală este exterioară atît marii majorități a comunității respective, cît și fiecărui individ în parte (exceptînd colectivitatea minoritară care a elaborat-o). Deci, se pune problema asimilării sistemului de norme de către marea majoritate a colectivității și a indivizilor.

La nivelul societății socialiste acționează principiul democratic al ștergerii diferențelor esențiale dintre autoritatea chemată să emită sistemul de norme morale și colectivitate. Colectivitatea este în tot mai mare măsură chemată să fie coparticipantă la elaborarea sistemul de norme morale, este stimulată să-și spună în mod democratic părerea, să dezbată sistemul de norme. Credem încă că trebuie să admitem și în acest caz existența unei autorități specializate, investită cu atributul emiterii sistemului de norme morale, autoritate care tinde să se identifice tot mai mult, în mod democratic, cu aspirațiile morale ale marii majorități a comunității. Sistemul de norme la rîndul lui, în acest caz, tinde și el să exprime tot mai mult voința și interesele comunității în ansamblul ei. Cu toate acestea, chiar dacă comunitatea, în majoritatea ei, participă la elaborarea și discutarea sistemului de norme, credem că și în acest caz se pune problema interiorizării psihice a normelor morale. Din faptul că obștea participă democratic la elaborarea și discutarea normelor morale nu decurge că ea, în mod automat, și-a interiorizat psihic sistemul de norme morale. Ar fi o teză nefastă sub raport instructiv-educativ, după care, în mod facil, normele s-ar interioriza de la sine, în acest caz, sau ar fi gata interiorizate. Este drept că, în această situație, există premise economice și social-politice obiective și subiective ca sistemul de norme morale să se interiorizeze mai ușor și mai repede, fiind, în mare măsură, elaboratul colectivității însăși. Cu toate acestea, sistemul de norme morale poate să rămînă exterior, din punct de vedere psihic, în raport cu unele microcolectivități sau cu un număr oarecare de indivizi, ceea ce aduce în strictă actualitate problema interiorizării psihice a sistemului de norme morale. Este posibil, din diferite motive, ca unele microcolectivități sau unii indivizi, care au participat efectiv la elaborarea și discutarea sistemului de norme, să rămînă totuși, în afara interiorizării lor psihice sau interiorizarea psihică a sistemului de norme morale să se facă doar parțial.

În ceea ce privește cunoașterea și interiorizarea normelor morale, autoritatea emitentă a sistemului de norme este interesată ca acesta să fie cît mai bine difuzat în cadrul colectivității. În acest scop sînt utilizate mijloacele publicate pe care le are la îndemînă societatea, sistemul de învățămînt, instituțiile și organizațiile[5] etc. Statistic vorbind, trebuie să admitem totuși că informațiile nu ajung, din diferite motive, la fiecare dintre membrii colectivității sau, chiar dacă informația despre conținutul normei morale a ajuns la timp, unii membrii ai comunității nu au înțeles-o în consens cu autoritatea emitentă. O serie de norme morale se transmit oral, din generație în generație, de la părinți la copii, fără să aibă însă întotdeauna un sens univoc și contemporan. Asimilarea normei morale este dependentă și de gradul de cultură și civilizație al comunității și indivizilor, de tradițiile social-istorice. Problema cunoașterii și interiorizării normelor morale, aparent simplă, nu este deloc ușor de realizat.

*Analiza temeiurilor rațional-valorice ale normei morale.* Orice normă morală trebuie să capete girul rationalității. Sistemul de norme nu se poate sustrage analizei temeiurilor sale raționale. Sistemul de norme este raportat și confruntat de către colectivitate și indivizi cu idealul moral al unei anumite societăți și pozițiile raționalității, sistemul de norme este raportat la bine și rău, la echitabil și nonechitabil. Acele norme care satisfac exigențele raționalității au șansa să devină valori morale recunoscute de cvasitotalitatea membrilor colectivității. Celelalte, care contrazic principiile raționalității, nu se pot bucura de consensul comunității. Acestea din urmă vor fi respinse ca nonvalori, chiar dacă, o anumită perioadă de timp, ele se mai pot menține în virtutea și în numele autorității emitente. Rațiunea individuală și colectivă funcționează ca un filtru care cerne și discerne valorile morale de nonvalori.

---

[5] Despre rolul organizației în interiorizarea normelor, vezi Ioana Smirnov, *Norme și valori în activitatea organizațională*, în vol. *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii*, coord. I. Tudosescu, M. Florea, C. Popa, București, Edit. Academiei, 1978, p. 53—65.

*Raportarea normei la sistemul intern de mobiluri.* Criteriile raţionalităţii, absolut necesare, nu sînt şi suficiente prin ele însele în a valida deplin, din punct de vedere psihologic, un sistem de norme morale. Raţiunea funcţionează într-o unitate indisociabilă cu motivaţia. Aceste două instanţe sînt complementare în validarea normelor morale dar, în acelaşi timp, ele formează o unitate contradictorie. Pot să existe norme morale care satisfac criteriile raţionalităţii, dar nu le satisfac pe cele ale motivaţiei, fapt pentru care ele pot să fie respinse de individ sau colectivitate. Este de la sine înţeles că un sistem de norme morale care contrazice flagrant nevoile, trebuinţele vitale, motivele, interesele, scopurile, idealurile indivizilor şi colectivităţilor, nu are nici un fel de şanse în a fi admis şi recunoscut, chiar dacă satisface unele cerinţe raţionale. Uneori în anumite contexte, nevoile, trebuinţele, interesele pot să aibă o pondere mai mare în acceptarea sau respingerea unui sistem de norme decît principiile. Acestea din urmă rămîn suspendate în sfera abstractului, în timp ce nevoile, trebuinţele, interesele etc. sînt de domeniul realităţii concrete şi imediate, devin acute, cerîndu-şi în mod imperios necesar satisfacerea. Observarea atentă a psihologiei colectivităţilor, în istorie şi în contemporaneitate, confirmă acest punct de vedere.

Pe de altă parte, pot să existe norme morale care satisfac cerinţele motivaţiei, dar nu concordă cu imperativele raţiunii. În acest caz, raţiunea este aceea care îşi va opune vetoul normei sau sistemului de norme. Aşadar, raţiunea şi motivaţia se pot găsi într-o poziţie antitetică faţă de un sistem de norme. Între raţiune şi motivaţie pot să existe stări tensionale şi conflictuale în raport cu normele morale. Ele se cenzurează reciproc, se completează reciproc, îşi dau consensul sau se contrazic. Trebuie să admitem că numai acele norme morale care satisfac cerinţele ambelor instanţe pot să fie admise de către colectivitate drept valori morale cu funcţie prescriptivă. Validarea raţională şi motivaţională este de natură să-i confere normei morale autoritate şi prestigiu, trăinicie şi consistenţă, eficienţă şi respect etc. care-i dau normei morale cel puţin o parte din încărcătura ei valorică spre a deveni normă-valoare.

*Atitudinea persoanei şi a colectivităţilor faţă de norma morală.* Dacă sistemul de norme satisface cerinţele raţiunii şi ale motivaţiei, individul şi colectivitatea vor avea faţă de el o atitudine pozitivă, de acceptare. În acest caz, sistemul de norme va fi asimilat de către persoană şi colectivitate. În caz contrar, sistemul de norme morale va genera o atitudine negativă, de respingere de către individ şi colectivitate. Atitudinea persoanei şi colectivităţilor faţă de un sistem de norme este dependentă şi de proporţia dintre obligaţii, permisiuni şi interdicţii existentă în acel sistem de norme. Este de la sine înţeles că un sistem de norme morale, în care obligaţiile şi interdicţiile tind către maximum, iar permisiunile sînt reduse la minimum, nu poate determina o atitudine pozitivă faţă de el din partea indivizilor şi colectivităţilor, ci, dimpotrivă, una negativă.

Atitudinea negativă faţă de un sistem de norme morale împreună cu alţi factori ce ţin de mediu, educaţie, structura persoanei, etc. vor creea premisele pentru un comportament deviant la anumiţi indivizi. Prin influenţa sistemului social-educaţional, unele din aceste persoane au toate şansele să revină la un comportament normal, să se integreze în colectivitate şi să respecte normele socialmente instituite.

Aşadar, atitudinea este un compositum raţional-motivaţional, intelectual, afectiv şi volitiv, cu funcţie valoric-orientativă şi energetică-stimulativă în comportamentul persoanei şi colectivităţilor faţă de un sistem de norme. Atitudinea este de fapt o rezultantă a instanţei raţionale şi motivaţionale. Ea conţine cîte ceva din structura şi funcţiile ambelor elemente componente.

*Formarea convingerii morale.* Validarea raţională şi motivaţională a sistemului de norme împreună cu atitudinea pozitivă faţă de el creează premisele pentru formarea convingerii morale. Aceasta este o instanţă psihică de profunzime, la nivelul persoanei (colectivităţii) şi de o mare forţă interioară care determină individul, şi colectivitatea, prin impuls interior, să acţioneze în conformitate cu prescripţiile sistemului de norme. Se poate spune că cu cît convingerea morală este mai puternică, mai profundă şi mai bine consolidată, cu atît impulsul exterior, al opiniei publice, asupra individului şi colectivităţii, pentru respectarea normei morale, este mai mic şi, invers, cu cît convingerea morală este mai puţin formată, cu atît impulsul exterior, al opiniei publice, asupra persoanei şi colectivităţilor este şi trebuie să fie mai mare, pentru ca ele să respecte prescripţiile unui sistem de norme. Convingerea se constituie drept un imperativ moral interior, cu o mare forţă orientativ-valorică şi comportamentală care propulsează permanent individul şi colectivitatea să acţioneze în consens cu prescripţiile unui anumit sistem de norme.

*Formarea deprinderii morale.* Acţiunea îndelung repetată a persoanei şi colectivităţilor în conformitate cu prescripţiile normei morale duce la formarea deprinderii morale, ca element psihic relativ automatizat, intrat în reflex. Deprinderea morală se realizează cu o cheltuială mică de efort psihofiziologic, nu presupune o permanentă supraveghere ra-

ţională, realizîndu-se relativ autonom. Deprinderea morală corect formată şi bine consolidată este durabilă în timp şi prezintă garanţia repetării în condiţii date. Dar formarea corectă a deprinderii morale, încă din ontogeneza timpurie, se cere atent supravegheată, dirijată, corectată, întărită prin stimulente morale şi materiale de către factorii educaţionali şi opinia publică.

*Formarea caracterului şi comportamentului moral.* Deprinderea morală bine formată, devenită perenă, se transformă, la nivelul persoanei, în trăsătură de caracter. Acesta este rezultatul firesc al etapelor anterioare, presupunînd, în formă suprimată, întemeiere raţională şi motivaţională, atitudine pozitivă şi o fundamentare în aria convingerilor şi deprinderilor faţă de un sistem de norme. O trăsătură de caracter presupune, de fapt, un ansamblu de deprinderi morale, integrate şi subordonate sistemic în raport cu funcţiile acestei trăsături. La rîndul lor, ansamblul trăsăturilor de caracter, integrate şi subordonate sistemic, formează caracterul persoanei, ca element psihomoral relativ stabilizat, cu funcţie valoric- acţională. Caracterul formează nucleul moral şi comportamental al persoanei, la nivelul căruia actul capătă o fundamentare morală, iar dimensiunea morală trece, prin exteriorizare, în activitate comportamentală.

*Legătura dialectică a etapelor.* Este necesar să subliniem faptul că aceste etape sînt legate indisolubil între ele. Cu excepţia primei etape, care nici ea nu începe de la zero, presupunînd, la rîndul ei, o serie de alte elemente, oricare dintre etapele următoare include în sine, în formă suprimată, etapa anterioară şi rezultatele ei. Astfel, între elementele modelului se creează o relaţie algoritmică. Etapa următoare integrează şi subordonează într-o manieră sistemică rezultatele etapei anterioare, le restructurează şi le supune unui proces de metamorfozare. Etapele, în succesiunea lor, presupun acumulări cantitative şi transformări calitative, progrese parţiale şi deschideri spre etapele următoare. Este de la sine înţeles că insuficienţele sau deficienţele dintr-o anumită etapă a modelului se repercutează negativ asupra etapelor următoare. Ţinînd seama de de acest lucru, este de la sine înţeles faptul că formarea caracterului şi comportamentului moral presupune elaborarea corectă şi consolidarea trainică a tuturor etapelor anterioare, fără excepţie, în succesiunea lor algoritmică, în relaţiile lor multiple, complexe şi profunde, în toate complicaţiile şi articulaţiile lor. Aceste etape marchează elemente de progres în formarea personalităţii umane, trepte succesive de ascensiune în planul constituirii profilului ei psihomoral.

## 3. ELABORAREA UNOR STRATEGII EDUCAŢIONALE DE FORMARE A CARACTERULUI ŞI COMPORTAMENTULUI MORAL

*Perfecţionarea morală — imperativ prioritar al societăţii socialiste multilateral dezvoltate.* Printre obiectivele sale majore şi prioritare, societatea socialistă multilateral dezvoltată îşi înscrie şi perfecţionarea morală a indivizilor şi colectivităţilor pe baza principiilor şi normelor eticii şi echităţii socialiste. Dezvoltarea impetuoasă a tuturor domeniilor vieţii materiale şi spirituale implică cu necesitate şi perfecţionarea relaţiilor morale dintre indivizi, dintre ei şi colectivitate, dintre diferitele microcolectivităţi etc. După cum se ştie, în societatea comunistă statul va dispărea [6], ceea ce va atrage după sine dispariţia normelor juridice şi substituirea lor cu norme morale. Este foarte probabil că multe dintre normele juridice îşi vor pierde obiectul ca urmare a transformărilor din viaţa materială, social-economică şi politică a societăţii, încetînd să mai existe, iar o parte dintre ele îşi vor modifica conţinutul şi se vor transforma în norme morale însuşite liber şi conştient de către colectivitate, a căror corectă respectare va fi supravegheată atent de către opinia publică. Dispariţia statului şi a normelor juridice va trebui suplinită de o organizaţie comunitară proprie societăţii comuniste, bazată pe norme morale promovate şi controlate de opinia publică. Această etapă superioară, a instaurării moralităţii ca singura şi suprema modalitate de reglementare a raporturilor dintre oameni, dintre ei şi colectivitate, trebuie pregătită încă de pe acum.

*Caracterul şi comportamentul moral — ţel final al activităţii instructiv-educative.* Este necesar să se înţeleagă cu deplină claritate şi convingere faptul că scopul final al activităţii instructiv-educative, în sens larg, al formării conştiinţei morale nu se poate reduce doar la informarea indivizilor şi colectivităţii asupra normelor şi principiilor morale, ci presupune, în primul rînd, *formarea de caractere şi comportamente morale.* Trebuie să recunoaştem că noi am pus în mai mare măsură accentul pe cunoaşterea normelor morale de către indivizi şi colectivitate. O asemenea activitate este absolut necesară, dar cu totul insuficientă. Dacă ne vom raporta la structura modelului de interiorizare a normelor morale, vom constata că activitatea de cunoaştere a normelor morale se situează la începutul modelului. Ea este, de fapt, prima etapă a interiorizării

[6] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 118.

normei morale, după care urmează o serie de etape ce ţin de o mai mare profunzime, etape care au fost în bună măsură scăpate din vedere în activitatea instructiv-educativă.

Conştiinţa morală nu se formează doar la nivelul cunoaşterii normelor morale, cum am fi tentaţi să credem la o analiză superficială. Autentica conştiinţă morală poate fi considerată pe deplin constituită doar la nivelul formării caracterului şi comportamentului moral. Conştiinţa morală începe a se constitui odată cu activitatea de cunoaştere a normelor morale şi continuă, fără încetare, pînă la nivelul *acţiunii morale conştiente*. La nivelul conştiinţei morale, cunoaşterea şi acţiunea formează o unitate indisociabilă. Cunoaşterea normei morale se finalizează în acţiunea morală conştientă. Conştiinţa morală se verifică nu atît la nivelul cunoaşterii normelor morale, cît mai ales şi în primul rînd la nivelul comportamentului moral.

*Deziderate practice de transpunere a modelului interiorizării normelor morale în programe instructiv-educative.* În realizarea acestui obiectiv intervine de fapt şi de drept pedagogia. Este de la sine înţeles că educaţia morală trebuie să înceapă în ontogeneza timpurie. Modelul interiorizării normelor morale se cere raportat şi adaptat în raport cu diferitele vîrste, cu particularităţile psihofiziologice ale copilului. Se cere elaborată o strategie diferenţiată, educaţional-morală a copilului şi a adultului. Acest model necesită experimente psihopedagogice şi cercetări didactico-metodice. Credem însă că elaborarea unor programe instructiv-educative care să ţină în mai mare măsură seama de nevoile educaţiei morale, de interiorizarea normelor, de formarea caracterului şi comportamentului moral în proporţie de masă este un deziderat practic deosebit de actual.

*Conlucrarea tuturor factorilor educativi la formarea caracterului şi comportamentului moral.* La realizarea acestui obiectiv instructiv-educativ deosebit de important este necesar să participe, la modul conjugat şi convergent, toţi factorii educativi ai societăţii noastre. Formarea caracterului şi comportamentului moral începe în familie. Ea poartă o mare răspundere socială faţă de educaţia corectă a caracterului şi comportamentului moral al copiilor. Formarea caracterului şi comportamentului moral se continuă cu învăţămîntul preşcolar şi apoi, pe trepte tot mai înalte cu învăţămîntul de cultură generală, liceal şi universitar. Şcoala, dispunînd de cadre cu înaltă calificare, bine pregătite psihopedagogic şi politico-ideologic, trebuie să fundamenteze din punct de vedere ştiinţific condiţiile, modalităţile, factorii, mijloacele, procedeele şi metodele de formare eficientă a caracterului şi comportamentului moral. Desigur, această activitate complexă şi de lungă durată nu se încheie cu şcoala. Ea continuă, în diferite forme şi după aceea.

Organizaţiile de partid, de tineret, de sindicat, comisiile de femei, cartea, presa, radioul, televiziunea, propaganda prin diferitele sale forme şi modalităţi, opinia publică, din care facem parte fiecare dintre noi, se cer mai mult implicate, în cunoştinţă de cauză, în formarea corectă şi completă a caracterului şi comportamentului moral, nu doar la modul tezist şi de campanie, ci la modul practic, eficient, permanent. Opinia publică este chemată să sancţioneze prompt şi sever abaterile de la prescripţiile normelor morale, să se ocupe mai mult atît de cunoaşterea normelor morale de către indivizi şi colectivitate, cît mai ales de formarea unei atitudini corecte, pozitive şi înaintate faţă de normele morale, de cultivare a convingerilor morale, a deprinderii morale, a caracterului şi comportamentului moral ca scop final al activităţii instructiv-educative.

La Pensée

(Franţa)

Nr. 203/1979

Din sumar: MICHAEL NERLICH, Asaltînd realul: de la Kant la d'Holbach în opera lui Aragon; PIERRE RAYMOND, Materialism istoric sau materialism teoretic; ROLAND DESNÉ, A fost Voltaire antisemit?; FORTUNÉ DI RUZZA, Cu privire la modelele echilibrului economic general. Unele probleme; ROGER GODEMENT, La originile modelului ştiinţific american (II).

# Critica marxista

(Italia)

## Nr. 3/1979

Din sumar: GIUSEPPE PRESTIPINO, Valorile etico-politice și metoda lui Galvano della Volpe; MARIA TURCHETTO, Reproducția capitalului și „nivelele" analizei la Marx; GIUSEPPE DUSO, Subiecții în Statul lui Hegel; MARCELLO MONTANARI, Știința puterii și sistemul partidelor: cu privire la Foucault și „noii filozofi"; CARLO M. SANTORO, Europa și S.U.A.: cooperare sau conflict; BIANCA MARIA SCARCIA AMORETTI, Cultura politică a Islamului; GIORGIO VERCELLIN, Note despre revoluția iraniană.

## Nr. 4/1979

Din sumar: ALDO TORTORELLA, Criza și modificarea structurii. Premise pentru un studiu al „noilor subiecți"; GIUSEPPE CHIARANTE, Papa din Wojtyla: biserica de după Conciliu; MARCO POLITI, Catolicismul în America latină; ALCESTE SANTINI, „Ostpolitica" Vaticanului după călătoria în Polonia a papei Ioan Paul al II-lea; BIAGIO DE GIOVANNI, Labriola și metoda „critică"; ALFONSO M. IACOWO, Timpul „politicii" este timpul „pentru politică". Diviziunea muncii și motivația instrumentală; CLAUDIA PETRACCONE, Problema populației în epoca acumulării primitive a capitalului; LUCILLA RUBERTI, Basme, psihanaliză, feminism. Imagini simbolice în basmul „popular".

## Nr. 5/1979

Din sumar: GIUSEPPE CHIRANTE, Cauzele și declinul „centralității" creștin-democrate; EUGENIO SOMAINI, Criza stîngii și renașterea neoconservatoare în Europa. Dinamici distributive și mediații politice; MARIO BOLOGNANI, Probleme și obiective ale unei programări în cercetarea științifică; GIOVAN BATTISTA ZORZOLI, Limitele resurselor și noua dezvoltare economică; CARLO BERNARDINI, Autonomia, responsabilitatea și finalitatea cercetării; Trei întrebări despre cercetare în Universitate. Răspund: GIAN MARCO CAZINGA, NORA FEDERICI, GIOVANNI GIUDICE, TOMÁS MALDONATO, GIORGIO TECCE, SALVATORE VECA, GIULIANO CONTE, Marx: de la analiza mărfii la teoria crizei; MARINA BIANCHI, Condiția feminină în criza „statului prosperității"; N. TERTULIAN (România), Note despre ultimul Lukács (citind corespondența sa inedită).

DEZBATERE:

# *COORDONATE ALE CERCETĂRII FILOZOFICE ÎN LUMINA PROGRAMULUI-DIRECTIVĂ DE CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ PENTRU URMĂTOARELE DOUĂ DECENII*

## PHILOSOPHIA MILITANS

DE

ION TUDOSESCU

Filozofia — atunci cînd a înflorit pe terenul raţionalismului şi umanismului şi şi-a durat edificiul sub directa înrîurire a comandamentelor epocii — a făcut totdeauna operă de pionierat. Prin vocaţia ei sistemică şi prospectoare antrenează cugetul uman spre mereu noi orizonturi, travaliul ei specific fiind deschizător de drumuri celorlalte tipuri de discurs şi întemeind năzuinţa spre obiectivare practică. De aceea, cutezanţa şi perseverenţa îi sînt permanent atribute intime, tot atît de manifeste ca şi spiritul critic şi înclinaţia spre totalitate, criteriul ei fundamental de eficienţă fiind servirea omului în ipostază de demiurg şi valoare supremă în sistemul de valori al civilizaţiei căreia îi aparţine ca chintesenţă spirituală şi îi serveşte ca fundament axiologic.

Cele mai înalte cote, pînă în prezent, în procesul de finalizare socială şi umană a reflecţiei şi construcţiei filozofice le-a atins filozofia marxistă. Pentru că materialismul dialectic şi istoric se instituie nemijlocit şi conştient din raţiuni practice şi teoretice, îşi orientează osatura şi orizonturile axiologice în direcţia realizării maxime a condiţiei umane, a edificării unei societăţi umane şi pentru om. În contextul unui asemenea tip de raţionalitate, materialismul dialectic şi istoric este concepţia despre lume şi viaţă a clasei muncitoare în epoca noastră, baza teoretică şi temeiul ideologic al politicii Partidului Comunist Român de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism.

★

Acordînd filozofiei atributul de disciplină teoretică nemijlocit corelată cu nevoile practicii şi statutul de ştiinţă în sistemul cunoaşterii ştiinţifice şi tehnologice contemporane, *Programul-Directivă de cercetare ştiinţifică, dezvoltare tehnologică şi de introducere a progresului tehnic în perioada 1981—1990 şi direcţiile principale pînă în anul 2000* acordă un loc important cercetării filozofice în domeniul ştiinţelor sociale şi politice.

Dintre direcţiile mai importante ale gîndirii filozofice româneşti contemporane stipulate de *Programul-Directivă* subliniem nevoia de intensificare a activităţii de cercetare în următoarele domenii :

1 — *materialitatea lumii* în contextul celor mai importante cuceriri ale ştiinţei contemporane — pe temeiul căreia se pot propune puncte de vedere înnoitoare privind problematica ontologică a materialismului dialectic în lupta actuală de idei în filozofie şi, implicit, sugestii în rezolvarea unor probleme controversate în epistemologia şi metodologia cunoaşterii ştiinţifice contemporane ;

2 — *dialectica vieţii sociale* în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintării României spre comunism — pe această bază putînd fi surprinse aspectele actuale ale determinismului social, interacţiunea factorilor subiectivi şi obiectivi în dezvoltarea societăţii contemporane, particularităţile acţiunii factorilor organizaţionali şi ideologici în evoluţia societăţii româneşti

Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 697—706, Bucureşti ,1979

în etapa actuală, în legătură cu toate aceste căutări prilejuindu-se îmbogăţiri de substanţă problematicii de ansamblu a materialismului istoric ;

3 — *umanismul şi realizarea condiţiei umane* în cadrul proceselor revoluţionare contemporane — în strînsă legătură cu activitatea de formare a omului nou în ţara noastră, de edificare a unui mod nou de viaţă, socialist, de schimbare revoluţionară a calităţii vieţii în concordanţă cu principiile de etică şi echitate socialistă, cu orizonturile spirituale generate de edificarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii, de consolidarea concepţiei lor ştiinţifice despre lume şi viaţă ;

4 — influenţarea procesului de făurire a conştiinţei socialiste solicită o cercetare mai atentă a *mecanismului şi particularităţilor procesului de dezalienare în socialism*, nu numai religioasă, morală şi ideologică, ci şi economică, politică şi juridică (avînd în vedere manifestarea unor fenomene de înstrăinare specifice societăţii socialiste în primele sale etape) — cerinţă imperios reclamată de nevoia de perfecţionare a metodologiei acţiunilor educaţionale în vederea sporirii simţitoare a gradului de participare activă a oamenilor la transformarea naturii şi societăţii, la edificarea socialismului şi comunismului ;

5 — *evoluţia actuală a discursului filozofic*, locul şi rolul gîndirii marxiste în ansamblul gîndirii filozofice şi social-politice contemporane — în contextul acestor cercetări ale liniilor de ansamblu ale progresului filozofic fiind necesară *combaterea fermă a curentelor şi orientărilor ideologice retrograde*, îndeosebi a concepţiilor idealiste iraţionaliste şi mistice, a diferitelor variante ale „noii drepte" sau a altor interpretări diversioniste din cîmpul filozofic care, în climatul politic şi ideologic din occident, se fac ecoul celor mai reacţionare forţe sociale.

Se observă, în acest sens, o anume recrudescenţă a concepţiilor subiectiviste şi nihiliste. Pe fondul unor fenomene tot mai pronunţate de criză economică, energetică şi ecologică, se înmulţesc încercările de mistificare ideologică (folosindu-se cele mai diverse metode : de la răstălmăcirea şi respingerea neargumentată a unor interpretări marxiste şi raţionaliste contemporane, pînă la preconizarea unor principii axiologice voluntariste care practică din nou cultul individului izolat şi chiar al *supermanului* sau al violenţei).

Deschiderea şi dialogul materialismului dialectic şi istoric cu orientările fundamentale din filozofia nemarxistă contemporană, contactele şi spiritul de controversă principială pe care partidul nostru le promovează consecvent în domeniul criticii filozofice, nu trebuie deci să conducă la scăderea combativităţii concepţiei noastre revoluţionare despre lume şi viaţă, fiind necesară o atitudine militantă şi de fermitate ideologică faţă de orientările ideologice străine şi ostile idealurilor socialismului şi comunismului. În această direcţie se cer orientate şi intensificate cercetările noastre nu numai din domeniile istoriei filozofiei, gîndirii social-politice şi culturii contemporane, ci şi din toate celelalte discipline şi domenii ale discursului filozofic marxist românesc care se apleacă asupra fenomenului ideologic din epoca noastră.

★

Un adevăr de necontestat privind raporturile dintre diferite linii ale progresului, care se impune tot mai mult în epoca actuală, este acela că progresul de ansamblu al societăţii se impune numai ca rezultat al realizării unor etape de progres în diverse domenii ale sistemului acţiunilor sociale. În această privinţă, o particularitate a progresului în epoca contemporană o constituie ponderea crescîndă a dezvoltării ştiinţei şi tehnicii în determinarea liniilor generale ale progresului. După cum subliniază în această privinţă tovarăşul Nicolae Ceauşescu, în Cuvîntarea sa la ultima Consfătuire de lucru cu activul central de partid şi de stat, cercetările ştiinţifice trebuie să anticipeze cu cel puţin cinci ani momentul aplicării lor în producţie, ceea ce presupune situarea lor nu numai la nivelul stadiului atins pe plan internaţional, ci şi devansarea în anumite domenii a cotelor acestui nivel prin căutări şi inovaţii proprii. Rezultă importanţa care trebuie acordată cercetărilor fundamentale şi domeniilor de vîrf ale ştiinţei şi tehnologiei în strategia actuală a progresului ştiinţific. Numai în contextul unei atari strategii, ştiinţa se poate înscrie printre factorii activi ai propulsării viitorului, capătă valoare operaţională şi prospectivă în raport cu cerinţele materiale şi spirituale ale actualei generaţii.

Dacă raportăm relaţia dintre ştiinţă şi societate la domeniul cercetării filozofice, avînd în vedere tendinţele actuale de pozitivare a discursului filozofic, rezultă că şi în filozofie trebuie să capete o mai mare pondere cercetările fundamentale şi cele cu caracter prospectiv — în care autoangajarea se corelează cu propunerea de soluţii operaţionale pentru strategiile acţionale la nivel macrosocial. Filozoful va trebui să devină necesar în activitatea de pregătire a variantelor decizionale ale procesului de conducere socială la fel cum au devenit necesari, în strategiile actuale, economistul, sociologul şi politologul. Aceasta cu atît mai mult cu cît filozofia oferă cadrul estimărilor la nivelul factorilor psihologici şi teleologici ai acţiunii sociale mai competent decît oricare altă ştiinţă socială şi umană. Aportul filozofiei se poate manifesta activ atît în pregătirea variantelor acţionale la nivelul macrosistemului social cît şi în orientarea

programelor și metodelor de activitate educațională, de edificare morală și culturală.

În lumina direcțiilor de cercetare în domeniul științelor sociale și filozofiei, preconizate de *Programul-Directivă*, considerăm a fi deosebit de oportună, în cadrul Institutului de filozofie, continuarea cercetărilor și eforturilor de elaborare a unor lucrări sistematice și tratate (istoria filozofiei universale, istoria filozofiei românești, estetică, epistemologie) și a unor lucrări de sinteză (dintre acestea se află în lucru, începînd cu anul 1980, lucrări de anvergură cum sînt: *Dialectica materialistă în perspectiva științei contemprane, Sensurile și funcțiile culturii în socialism, Modul de viață socialist și activitatea P.C.R. de făurire a unei calități socialiste a vieții în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului, Dinamica fenomenului religios contemporan și aspectele activității de educare materialist-științifică a maselor în etapa actuală în țara noastră, Direcții noi în logica contemporană și modalități de aplicare a logicii la cercetările din domeniul științelor sociale.* Vor intra, de asemenea, în preocupările noastre de cercetare în anii următori: problema dialogului ideologiilor în epoca actuală; aspectele mai noi ale determinismului vieții sociale, relațiile dintre mase și personalități în creația istorică contemporană, manifestarea specifică a acestor relații în procesul edificării socialismului și comunismului; dialectica construcției societății comuniste, procesul de făurire a omului total al societății comuniste.

În toate aceste domenii de cercetare vom avea permanent în atenție construcția filozofică românească actuală, activitatea creatoare a tovarășului Nicolae Ceaușescu în domeniul dezvoltării materialismului dialectic și istoric, a tuturor domeniilor gîndirii sociale și politice marxiste contemporane. În aceeași măsură vom insista asupra dialogului și luptei de idei în filozofia contemporană, urmărind în fiecare etapă mutațiile care se vor produce în structura peisajului filozofic, în strînsă legătură cu tendințele evolutive ale actualelor procese revoluționare.

Considerăm că o direcție importantă de lucru va fi, în perspectiva anilor următori, reelaborarea unor lucrări de sinteză — de pe pozițiile actuale ale materialismului dialectic și istoric — în toate disciplinele filozofice, atît cele de tradiție (ontologie, epistemologie și metodologia științei, teoria culturii, filozofia istoriei, estetică, etică etc.), cît și cele mai noi (antropologie filozofică, praxiologie și teoria acțiunii umane, axiologie etc.). Sînt necesare elaborări sistematice și în cadrul unor domenii interdisciplinare, de contact între științele sociale și filozofice (cum sînt teoria organizării sociale, teoria conducerii științifice a societății, teoria generală a normelor, viitorologia). Toate aceste lucrări, cu finalitate directă nu numai pentru progresul cunoașterii, ci și pentru orientarea învățămîntului filozofic și de științe sociale, pentru activitatea ideologică și munca de propagandă, vor trebui să cuprindă sistematic cuceririle actuale ale gîndirii marxiste și să integreze selectiv dialectic achizițiile mai noi oferite de diverse curente nemarxiste de gîndire filozofică și socială, preocupate (fie și parțial) de rezolvarea problemelor majore ale contemporaneității, de edificarea unor tehnologii eficiente de gîndire, cunoaștere și acțiune în efortul actual al omului de stăpînire a universului natural și social.

★

Prefacerile revoluționare pe care le trăim, tendințele devenirii propriei noastre societăți socialiste fac absolut necesară conceperea travaliului filozofic nu numai ca un efort de exegeză, de cunoaștere a tezaurului filozofic acumulat pînă în prezent, de explicare sau justificare a raționalității unor strategii acționale contemporane (de tip socialist) sau de critică a neraționalității sau iraționalității altora (de tip capitalist, neocolonialist și imperialist), ci și, îndeosebi, ca o activitate demiurgică, de generalizare și creație, de construire a unui edificiu filozofic nou (pe terenul liniamentelor fundamentale trasate pînă în prezent de cugetarea filozofică științifică și revoluționară), pe măsura nevoilor teoretico-filozofice și ideologice ale societății contemporane. Avem nevoie mai mult decît oricînd — într-o epocă cu ritmuri foarte înalte de progres — de *construcție* filozofică, de spirit *creator*, străin de orice dogmatism.

De aceea, oricît de pătrunzătoare ar fi comentariul de text și disocierea analitică la nivel explicativ, sau judecata logică și selecția valorică în demersul critic, filozofia nu-și realizează pe deplin rosturile prezenței ei în gîndirea contemporană de cît dacă — reținînd ideea de bază din indicațiile tovarășului Nicolae Ceaușescu în legătură cu rolul științelor sociale în dezvoltarea economică și socială a societății socialiste în etapa actuală — efectuează și operă de creație autentică și de anticipare științifică lucidă și responsabilă a viitorului. Pe temeiul deschiderilor spre nou pe care le incumbă astăzi reflecția filozofică, se poate formula, asemănător, și concluzia că, fără a-și manifesta din plin spiritul de inovație și de receptivitate la nou, nu se poate legitima nu numai nevoia actuală de filozofie, ci și oportunitatea prezenței active *de facto* și nu numai *de jure*, a filozofului în diviziunea profesională a muncii în societatea socialistă. *Philosophia militans* cere, deci, în socialism, militanți activi în domeniul *creației* filozofice.

# DOCUMENTELE CONGRESULUI AL XII-lea AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN – CADRU STIMULATOR ȘI PROGRAMATIC PENTRU DEZVOLTAREA CERCETĂRII ETICE ȘI REALIZAREA MULTILATERALĂ A EDUCAȚIEI MORALE

DE

VASILE POPESCU

Publicarea documentelor apropiatului Congres al XII-lea al partidului oferă dezbaterii publice, în spiritul autenticului și profundului democratism ce caracterizează întreaga viață socială a României socialiste, un material de imensă însemnătate pentru determinarea și orientarea direcțiilor de dezvoltare a economiei, științei, culturii, a întregii structuri sociale în anii care urmează. Prin valoarea lor teoretică și practică inestimabilă, documentele Congresului al XII-lea al partidului se înscriu ca luminoase puncte de reper și de clarificare a perspectivelor pe drumul continuu ascendent propriu orînduirii noastre. Prefigurînd științific viitorul strălucit al țării și sarcinile care revin colectivelor de oameni ai muncii din toate domeniile de activitate pentru punerea în fapt a acestor orientări fundamentale, documentele Congresului al XII-lea al partidului contribuie decisiv la întărirea unității întregului popor în lupta pentru înfăptuirea idealurilor comunismului, pentru dezvoltarea nestingherită a personalității omului nou. Prin întregul lor conținut creator, aceste documente constituie o expresie vie a gîndirii inovatoare a partidului, a excepționalelor contribuții ale secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea teoriei socialismului științific și a conducerii societății, fiind un exemplu și un îmbold pentru ansamblul cercetării românești contemporane.

Cercetarea etică găsește în cele trei documente date publicității un amplu material de reflecție și dezbatere, un cadru orientativ fundamental al propriei sale dezvoltări, un model metodologic generalizator, o stimulare-obligație în vederea aprofundării teoretice și a creșterii eficienței practice. Astfel, proiectul de *Directive ale Congresului al XII-lea al P.C.R. cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în cincinalul 1981—1985 și orientările de perspectivă pînă în 1990* asigurînd, prin întregul său conținut, înfăptuirea neabătută a Programului partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, oferă cercetării etice multiple elemente concrete pentru înțelegerea *evoluției structurii sociale* în viitorii ani. Trecerea României în rîndul țărilor cu dezvoltare economică medie din punctul de vedere al venitului național pe locuitor și accelerarea procesului apropierii de nivelul statelor avansate se vor realiza, după cum se arată în proiectul de Directive, în strînsă interacțiune cu însemnate îmbogățiri și transformări structurale, care implică, în mod necesar, și *regîndirea rolului și sarcinilor laturii etice a vieții sociale*. Faptul că, așa cum se arată în proiectul de Directive, o asemenea dezvoltare multilaterală a patriei permite crearea „unui nivel înalt de civilizație materială și spirituală a întregului popor", promovează principiile socialiste de muncă și repartiție, care asigură în mod real „aplicarea neabătută a echității și eticii socialiste" relevă *gîndirii teoretice cadrul social-obiectiv* în care va acționa noua normativitate morală și se vor plămădi noile conținuturi ale valorilor etice fundamentale, în însuși procesul aplicării lor practice. Totodată, așa cum se arată mai departe în proiect, „schimbările în structura socială vor duce la creșterea și mai accentuată a rolului clasei muncitoare în întreaga viață socială, la o și mai mare apropiere între clasele și categoriile sociale, întărirea coeziunii lor, reducerea deosebirilor esențiale dintre munca fizică și intelectuală, dintre munca din agricultură și industrie, dintre sat și oraș, la omogenizarea crescîndă a societății". Fără a aprofunda — o asemenea abordare necesită un spațiu, firește, mai larg—, vom observa doar că *modificările preconizate în structura socială* vor implica direct *transformări calitative ale subiectului moral, eliminarea parțială a unor izvoare ale conflictelor etice, modificarea relativă a opțiunilor morale, micșorarea tensiunilor existente încă în procesul integrării morale, eficiența sporită a activităților educative*, de afirmare practică a principiilor și normelor eticii și echității socialiste. Dealtfel, conducîndu-ne după teza expusă de către tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, potrivit căreia formarea omului nou și afirmarea deplină a conștiinței sale comuniste nu este o treabă de un cincinal sau chiar de cîteva cincinale, ci o problemă de „mare amploare și de lungă perspectivă", legată indisolubil de dezvoltarea generală a întregii structuri economico-sociale a României, proiectul de Directive ne aduce elemente suplimentare pentru determinarea tendințelor unei asemenea dezvoltări generale.

În sfîrșit, drept corolar al modificărilor și îmbogățirilor ce se preconizează la nivelul individualității umane, subliniem din proiectul de Directive o idee de importanță fundamentală privind direcționarea vieții morale practice : „dezvoltarea continuă a democrației socialiste, întărirea autoconducerii muncitorești și a autogestiunii economice vor deschide un *larg cîmp de manifestare a inițiativei* oamenilor muncii, a *capacităților creatoare* ale întregului popor, de *afirmare plenară a personalității umane*." (subl. ns.). În fapt, dezvoltarea spiritului de inițiativă și afirmarea capacităților creatoare ale indivizilor — elemente determinante ale unei *reale emancipări umane* — sînt implicate direct în toate paragrafele și capitolele proiectului de Directive : dezvoltarea multilaterală a personalității este, totodată, rezultat și factor activ al înfăptuirii progresului economico-social.

Cel de-al doilea document la care ne referim — proiectul *Programului-directivă de cercetare și dezvoltare în domeniul energiei pe perioada 1981—1990 și orientările principale pînă în anul 2000* — deși, aparent, este mai îndepărtat de problematica etică, se relevă a fi, în realitate, indisolubil unit cu multe dintre aspectele ce intră în cîmpul propriu al moralității. Într-adevăr, independența României din punct de vedere al combustibilului și energiei nu poate fi obținută fără mobilizarea integrală a potențelor și capacităților creatoare — nu numai științifice, ci și morale — ale tuturor oamenilor muncii. Așa cum se subliniază în proiectul Programului-directivă, organizațiile de partid, printr-o intensă muncă politico-educativă, „trebuie să înrădăcineze adînc în conștiința fiecărui om al muncii, a fiecărui cetățean, convingerea că economisirea și buna gospodărire a resurselor energetice sînt o problemă de importanță vitală pentru asigurarea mersului înainte al patriei noastre, o cauză generală a întregului popor". Or, este ușor de observat că o asemenea acțiune impune afirmarea deplină în activitatea și conștiința fiecărui individ a unor *valori și sentimente specifice tradiției morale a poporului român*, valori pe care socialismul le îmbogățește și cărora le asigură cîmpul necesar dezvoltării nestingherite : spiritul de chibzuință, spiritul de economie, lupta împotriva risipei, raționalitatea consumului, grija pentru viitorul generațiilor ulterioare, spiritul colectiv și altele. Or, aceasta înseamnă că, pe de o parte, educația morală și întregul sistem al integrării morale trebuie să „privilegieze" acțiunile în scopul însușirii unor asemenea valori, iar cercetarea etică să înscrie, între obiectivele ei, studii empirice și teoretice consacrate aceleiași problematici.

În sfîrșit, cercetarea etică propriu-zisă este direct implicată prin sarcinile care îi revin din proiectul *Programului-directivă de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic în perioada 1981—1990 și direcțiile principale pînă în anul 2000*. Eticienii găsesc în proiectul Programului-directivă de cercetare, în paragrafele consacrate științelor sociale și politice, un ansamblu problematic complex, care, fără îndoială, va solicita la maximum capacitatea noastră teoretică, dar care, de asemenea, deschide disciplinei științifice și filozofice a moralei nenumărate orizonturi de îmbogățire și dezvoltare. Direcția principală a cercetărilor etice din anii viitori trebuie să fie, se arată în proiectul Programului-directivă, abordarea problemelor fundamentale ale moralei proprii societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, abordare ce se va întemeia — la fel ca în cazul tuturor celorlalte discipline sociale — pe analiza „interdependențelor dintre factorii economici, sociali, politici și ideologici, dintre bază și suprastructură, a transformărilor revoluționare care au loc în structura și fizionomia întregii societăți". Aceasta implică o mai largă deschidere spre concret, spre viața reală multilaterală în care acționează și își pune amprenta însul moral, spre ceea ce este general, necesar și determinant în nenumăratele situații de viață particulare. Deși cercetarea etică românească a încercat și pînă acum să privească moralitatea nu separat și autonom, ci în contextul structurilor economico-sociale, sarcina noastră principală constă într-o îmbogățire calitativă a acestei orientări, prin introducerea în toate modelele explicative a factorilor care exprimă dinamismul și transformările revoluționare, nu numai a celor care au dus la o situație morală dată — aceasta s-a mai făcut, deși, poate, nu întotdeauna la un nivel analitic corespunzător —, ci și, mai ales, a celor care prefigurează dezvoltările morale viitoare ; analiza moralității prezentului trebuie să fie, așadar, corelativă întotdeauna cu abordarea perspectivelor etice reale, determinate științific, a tendințelor ce deja încep modelarea, în numele viitorului, a cotidianului etic.

Pe de altă parte, în cercetările noastre, trebuie să se reflecte definitoriu — cel mai bine, credem, prin studii interdisciplinare și multidisciplinare — locul și rolul moralei în procesul omogenizării sociale, al formării societății unitare a tuturor oamenilor muncii, deci, implicit, în condițiile ștergerii treptate a deosebirilor dintre diferitele sisteme de valori și norme proprii claselor și păturilor sociale și afirmării din ce în ce mai puternice a moralei cuprinzătoare a comunismului, prefigurată în Codul eticii și echității socialiste. În acest sens, lucrările noastre trebuie să analizeze atît modalitățile de depășire a vechilor contradicții-conflicte pe plan moral (între oraș și sat, între munca fizică și cea intelectuală etc.), cît și posibilitățile formării unora noi, cu reper-

cusiuni asupra caracterului integrat al personalității morale.

Dezvoltarea teoriei etice trebuie să fie însoțită, așa cum se subliniază în documentele Congresului al XII-lea, de întărirea caracterului combativ, de o acțiune fermă „împotriva diferitelor curente și ideologii retrograde, idealiste, mistice", de situarea permanentă „pe poziții active de propagare și afirmare a principiilor științifice ale materialismului dialectic și istoric." Această sarcină implică, după părerea noastră, și accentuarea elaborării unei meta-etici științifice, precum și a unei sociopsihologii a moralei, eliberată în întregime de avatarurile empirismului, formalismului și enunțurilor banale.

Firește, aceste cîteva reflecții personale nu exprimă nici pe departe bogăția de idei existentă în documentele care vor fi supuse dezbaterii Congresului al XII-lea al partidului, după ce, acum, ele fac obiectul discuției întregului popor. Înainte de toate, aceste documente trebuie să stea la baza unei regîndiri creatoare a planurilor noastre de perspectivă, atît a institutelor integrate, cît și — la acest punct intervine cel mai mult responsabilitatea proprie — a orientărilor tematice personale. În sfîrșit, alături de toți ceilalți lucrători din domeniul științelor sociale, eticienii se simt profund angajați în realizarea sarcinilor complexe și dificile, dar deosebit de stimulative, pe care Congresul al XII-lea al partidului le pune în fața noastră.

# ANGAJAREA ESTETICII

DE

GRIGORE SMEU

Faptul că a fost elaborat, cu maximă rigoare, un program-directivă de cercetare științifică cu o atît de lungă bătaie în față, e dătător de seamă pentru capacitatea *proiectivă* a gîndirii partidului, permanent preocupată să elimine improvizațiile, diletantismul, decizia fără orizont, din edificarea multilaterală a societății noastre la parametrii unei civilizații cu adevărat moderne. Într-o lume unde exigențele vieții au dobîndit un ritm și o complexitate ce refuză mortificarea spiritului, lipsa de calcul, știința devine un instrument de realizare a *calității* acestor exigențe. Trecerea la o nouă calitate în toate domeniile implică și instituirea unei noi *rigurozități* a capacităților constructoare de civilizație, ceea ce nu mai poate fi obținut fără angajarea realist-multilaterală a științei. Prin propria-i natură, realizarea calității într-un domeniu sau altul e o dimensiune a dinamicității progresului. Iar astăzi, resorturile intime ale progresului nu se mai pot desfășura în deplină consonanță cu ele însele, fără să implice exactitatea proprie științei, capacitatea acesteia de a proiecta cu maximum de realism și eficiență.

Într-un astfel de context, cînd programul cercetării științifice de perspectivă devine unul din proiectele fundamentale ale societății noastre — proiect ce va fi supus spre aprobare Congresului al XII-lea al partidului — sporește considerabil responsabilitatea oamenilor de știință, a cercetătorilor, a tuturor lucrătorilor din acest domeniu. Angajarea în emulația cercetării științifice nu mai e doar un act individual, fără consecințe pentru ceilalți, ci unul cu serioase implicații de natură *socială*. Această situație presupune a medita cu maximum de luciditate asupra propriilor noastre proiecte, ca cercetători, distingînd ceea ce e esențial și renunțînd la aspectele minore, ineficace, fără orizont.

Domeniul teoriei estetice — cel în care lucrez — e, mai ales la nivelul actual al cercetării, prin excelență pluridisciplinar. O astfel de afirmație se impune nu doar pentru a ne alinia unuia din sensurile fundamentale ale dezvoltării științelor contemporane, ci mai ales pentru că estetica a ajuns la acel stadiu al evoluției sale, cînd propriile-i structuri interne pot progresa doar printr-o corelare intimă cu meditația filozofică în sensul cel mai generos al cuvîntului, cu teoria și istoria literaturii și artei, cu sociologia, cu lingvistica și semiotica, cu teoria informației și matema-

tica, cu design-ul etc. Dacă estetica poate fi considerată și în perspectiva viitorului o disciplină cu profil filozofic, acest statut își modifică considerabil aria tradițională : abstracția în sine, acea logică a deducerii conceptelor exclusiv din concepte, lasă tot mai decis loc unei meditații suple în sensul corelărilor multiple și active cu eficacitatea științelor contemporane, cu aria vastă a fenomenelor culturale angajate în complexe procese de *umanizare* a vieții.

În această perspectivă a dezvoltării teoriei estetice, un amplu colectiv de esteticieni, critici și istorici literari și de artă, arhitecți etc., s-a angajat — în cadrul planului prioritar de cercetare — să elaboreze un *Tratat de estetică*, lucrare de sinteză menită să ofere, deopotrivă specialiștilor și publicului larg, un instrument de lucru privind orientarea și studiul teoriei estetice în lumea contemporană, gîndirea românească în această privință. Firește, lucrarea e obligată să acorde atenția cuvenită tuturor proceselor artistice și structurilor artei într-o lume în care s-au conturat infinite relații ale operelor de artă cu societatea, cu năzuințele umane. Dacă formarea omului nou este unul din deziderate fundamentale, deopotrivă în orientarea dezvoltării științelor sociale și a creației artistice, estetica poate aduce un plus de demonstrație și eficacitate în această privință în următorul sens : de vreme ce obiectul specific al artei îl constituie raportarea multiplă a realității la om, o perspectivă contemporană a gîndirii estetice e obligată să pună în relief întreaga gamă de relații umane actuale, din punctul de vedere al imaginației și fanteziei artistice. Dar la nivelul civilizației moderne, esteticul și-a extins aria cu mult dincolo de aspectele artisticului, devenind o exigență și o coordonată consubstanțială a vieții în sensul larg al cuvîntului. Astfel că teoria estetică modernă nu se mai poate limita la analiza fenomenelor strict artistice, în sensul tradițional al cuvîntului. Sperăm ca *Tratatul de estetică* — ce se află într-o fază avansată de elaborare — să demonstreze că astăzi esteticul, fără să piardă din specificul autonomiei sale, înseamnă — cu mult mai mult decît în epocile trecute — *conexiune* a proceselor de umanizare a omului, corelare de domenii ale spiritualității, ale valorilor.

Paralel cu lucrarea de sinteză amintită, un colectiv încă mai larg de autori s-a angajat în elaborarea unei *Istorii a gîndirii estetice românești*, al cărei proiect — foarte cuprinzător — a fost deja elaborat, trecîndu-se la redactarea propriu-zisă a problematicii prevăzute. Această lucrare se înscrie în mereu actualul program de valorificare multilaterală a culturii progresiste românești.

Dacă aceste două lucrări de sinteză, aflate în lucru, sperăm să reprezinte un pas mai departe în dezvoltarea actuală a teoriei estetice românești, rămîn încă deziderate de realizat. În ultimul deceniu emulația proceselor culturale din țara noastră a acumulat numeroase aspecte și probleme privind realizarea educației estetice, mișcarea artistică de masă — impulsionată mai cu seamă de festivalul național „Cîntarea României" — dar esteticienii au analizat încă sporadic astfel de fenomene și credem că e timpul să ne reactualizăm preocupările într-o mai mare măsură și în această direcție. În comparație cu stadiul cercetării estetice la nivel mondial, sîntem — s-o spunem fără rezerve — încă în urmă în elaborarea unor lucrări privind aria esteticului vieții cotidiene. Ne lipsesc în ultimii ani, dezbaterile aprofundate în această privință, se operează la un mod diletant cu concepte privind „estetica ambientală", „estetica industrială", „designul" etc. În lumina noilor exigențe ale programului cercetării științifice, se cuvine ca noi, esteticienii, să ne lărgim aria preocupărilor. Nu cumva există o oarecare „trufie" — ce începe să devină anacronică — a cantonării teoriei estetice *doar* în analiza artei propriu-zise ?

Dacă elaborarea unor lucrări de sinteză a căror problematică crește în importanță prin integrarea pluridisciplinară a forțelor și preocupărilor, constituie un progres în proiectele noastre de cercetare, aceasta este departe de a fi totul în ce privește *realizarea* ca atare a dezideratelor. Experiența ultimilor ani, interval în care s-a pus un accent deosebit în cadrul planurilor prioritare de cercetare pe lucrările colective, cu numeroși autori, a demonstrat că, pe *același plan* cu valoarea ideilor și opiniilor formulate în specialitatea respectivă, se află însemnătatea *morală* a angajării individuale într-un proces de lucru *colectiv*. Orice neglijare a responsabilității fiecăruia, în ce privește partea sa de lucru într-o elaborare științifică de sinteză colectivă, întîrzie și tulbură munca tuturor, afectează ritmul de lucru, fărîmițează echilibrul ansamblului, apărînd, pînă la urmă, riscul ca proiectele să rămînă doar declarații orgolioase. Să nu ezităm, deci, a recunoaște că noua perspectivă a *integrării* colective a forțelor în cercetarea științifică, implică și o nouă *morală* a modului de angajare în acest proces.

# ISTORIA GÎNDIRII ȘI ACTUALITATEA

DE

ALEXANDRU BOBOC

*Programul-Directivă de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic în perioada 1981—1990 și direcțiile principale pînă în anul 2000* pune în lumină afirmarea științei în societatea noastră, sporirea rolului și a importanței activității de cercetare și legarea ei tot mai strînsă de cerințele complexe ale progresului economico-social al țării.

În condițiile în care, așa cum se subliniază în *Programul-Directivă*, „întreaga activitate științifică trebuie să se bazeze și să fie călăuzită permanent de concepția materialist-dialectică și istorică a partidului nostru privind studierea și cunoașterea legilor obiective, a fenomenelor din natură și societate, să promoveze o gîndire profund novatoare, îndrăzneață, cu adevărat revoluționară", crește rolul și totodată răspunderea cercetării în domeniul științelor sociale, al filozofiei în speță. De fapt, promovarea largă a cercetărilor pluridisciplinare în primul cincinal al afirmării plenare a revoluției tehnico-științifice în țara noastră face tot mai necesară o împletire permanentă a specializării stricte cu o amplă operă de generalizare și evaluare, care nu se poate împlini fără situarea pe pozițiile materialismului dialectic și istoric, ale concepției revoluționare despre lume.

Creșterea rolului filozofiei în viața socială, în procesul complex al progresului istorico-cultural și uman, al educației comuniste multilaterale, necesitățile însușirii temeinice a materialismului dialectic și istoric determină, în primul rînd, un efort susținut de clarificare și dezvoltare la diferitele nivele și în domenii-cheie ale teoriei, în sistemul disciplinelor filozofice.

Aceasta nu se poate realiza însă fără studii temeinice asupra proceselor și fenomenelor specifice epocii contemporane, fără angajarea tot mai hotărîtă a cercetării filozofice în viața ideologică și socială, fără participarea nemijlocită la opera de făurire a omului nou și a noii culturi socialiste.

Condiția unor bune rezultate, a unei înțelegeri superioare a sensului creației umane și a unei angajări responsabile în fiecare domeniu de activitate o constituie (și nu în ultimă instanță numai!) cunoașterea aprofundată a rezultatelor principale ale cercetării în acest domeniu și, evident, o pregătire de specialitate care să nu se reducă la asamblarea de cunoștințe, ci să implice posibilitatea discernămîntului și a evaluării, a situării oricărui spor (de claritate, aprofundare, creativitate!) în contextul a ceea ce au gîndit înaintașii și cei din vremea lui. De aci și importanța — în domeniul nostru de activitate — a asimilării tradiției și a actului critic în filozofie, importanța istoriei gîndirii. Căci, așa cum spunea Hegel, „posesiunea unei raționalități conștiente de sine, care ne aparține nouă, lumii actuale, nu a luat naștere în chip nemijlocit, răsărind și crescînd numai din pămîntul prezentului, ci trăsătura esențială a acestei averi este aceea de a fi o moștenire, mai exact: un rezultat al muncii, și anume al muncii tuturor generațiilor trecute ale genului omenesc".

Desigur, cercetarea filozofică și istorico-filozofică, necesitatea pregătirii și specializării în acest domeniu al activității umane a constituit și continuă să constituie o necesitate. Pentru etapa ce urmează, însă, îndeosebi pe fondul elaborării unor planuri de perspectivă, în lumina *Programului-Directivă* și a sarcinilor ce revin frontului nostru filozofic, nu putem să nu reflectăm cu o sporită atenție și asupra calității împlinirilor de pînă acum și asupra a ceea ce este încă de făcut.

Adîncirea procesului complex de autonomizare a valorilor și domeniilor creației teoretico-filozofice — fenomen caracteristic, credem, etapei actuale — ar necesita regîndirea unor discipline filozofice al căror studiu se mișcă încă în matca abordărilor globale, sintetice fără a fi fost precedate de analize de fond, de elaborarea aparatului logic și lingvistic necesar unei expuneri a lor sistematice, în fond justificării statutului lor specific în sistemul disciplinelor filozofice. Am viza aci, în primul rînd, ontologia, teoria cunoașterii, teoria categoriilor, teoria valorilor, filozofia istoriei, filozofia culturii și filozofia acțiunii.

De aceea, așteptăm cu interes, de pildă, elaborarea unei ontologii „pînă sus", cum spunea Engels cîndva despre materialism, și în celelalte dintre domeniile amintite, elaborări care să oglindească și să utilileze noile rezultate ale analizei limbajului și ale reconstrucției în logică, metodologie și filozofia științei. Aceasta ar ține, credem, atît de cercetarea fundamentală, cît și de studii cu valoare aplicativă, necesare formării gustului pentru valoare și procesului complex de evaluare și integrare a realizărilor valorice în înlănțuirea noii istorii a creațiilor culturii.

În același context, evidențierea dimensiunii istorice a științei, filozofiei și celorlalte forme ale culturii — un vast teren al confruntărilor de idei în epoca noastră — face necesare și utile mult așteptatele tratate pe domenii teoretice fundamentale și studii elaborate sub semnul interdisciplinarității și al comparativismului. O tematică vastă, deci, care s-ar cere precedată de dezbateri teoretice în „Revista de filozofie", în culegeri de studii, în sesiuni științifice etc.

Ca istoric al filozofiei — un gînd despre disciplina consacrată prin excelență valorificării și integrării trecutului gîndirii în patrimoniul teoretic actual.

Realizările noastre în acest domeniu, în primul rînd primele volume ale tratatului de *Istoria filozofiei românești* și studiile de istorie a filozofiei universale (inclusiv contemporane) constituie, desigur, un început despre care ar fi bine să mai discutăm din cînd în cînd.

Sînt însă multe încă de făcut și, de aceea, trebuie să folosim aici tot efectivul de specialiști și, mai ales, să ne gîndim și la pregătirea de noi specialiști ! Altfel va fi greu să realizăm sarcina noastră principală colectivă : tratatul de *Istorie a filozofiei universale*. Cu toate realizările de pînă acum, despre care s-au formulat uneori (e adevărat, destul de rar și global !) judecăți de care nu ne putem apăra decît printr-un „faute de mieux", constituie, totuși, expresia unei angajări și o promisiune .... Un început veritabil va fi marcat abia atunci cînd, dincolo de lucrările de autor ale fiecăruia, va apare primul volum al *Istoriei filozofiei universale moderne și contemporane !*

# DEZVOLTAREA CERCETĂRII ȘTIINȚIFICE ROMÂNEȘTI ȘI REFLECȚIA FILOZOFICĂ ȘI LOGICO-METODOLOGICĂ

DE

CORNEL POPA

Cercetarea științifică este o componentă privilegiată a diviziunii sociale a muncii chemată nu numai să inoveze continuu mijloacele de muncă, tehnologiile, baza de materii prime și sursele de energie, dar și să prospecteze și să proiecteze profilul civilizației de mîine. Pentru a planifica este nevoie să descrii cu un grad convenabil de exactitate caracteristici și trăsături ale societății de mîine, să le evaluezi din perspectiva idealurilor și valorilor la care aderi, a resurselor și abilităților de care dispui, a costurilor și avantajelor pe care le prezintă. S-ar putea spune că planificarea are în societatea socialistă dimensiuni epistemice, axiologice, teleologico-normative și praxiologice. Pe acest temei, în metodologia elaborării planurilor de dezvoltare economică și socială se prevede, ca primă etapă conturarea liniilor de dezvoltare ale cercetării științifice.

Parcurgerea *Programului-Directivă* de cercetare științifică lasă să se străvadă legătura indisolubilă dintre obiectivele și sarcinile cercetării științifice și sarcinile dezvoltării economiei naționale, perspectiva unitară, sistemică asupra dezvoltării sociale, rolul prospectiv și anticipator al investigației științifice, precum și condiționarea dezvoltării acesteia de progresul și performanțele diferitelor ramuri industriale. Nu există ramură a economiei naționale — de la geologie și industria extractivă pînă la industria ușoară, transporturi și agricultură, nu există latură sau dimensiune a vieții social-umane — de la ocrotirea sănătății pînă la conducerea vieții sociale și cultură — care să nu fie aptă de a beneficia de rezultatele investigației științifice. Or, tocmai această unitate organică dintre dezvoltarea economică și socială a țării și imperativele cercetării sînt puse în lumină de cele 25 de direcții majore ale cercetării științifice. Fără a i se contesta virtuțile abstracției, independența relativă și fantezia creatoare, cercetării științifice i se cere o *receptare temeinică a comenzii sociale*, elasticitate și înmlădiere la conturul realului, finalitate și eficiență socială. Cercetarea științifică este chemată să *devanseze* activitatea economică, să prospecteze tendințele de dezvoltare și să ofere soluții adecvate problemelor care se pun în dezvoltarea ramurilor economice și a vieții sociale. Știința este o forță demiurgică ce intervine în procesul identificării unor noi materii prime și surse de energie, în crearea de noi mijloace de producție și proiectarea de noi tehnologii, în obținerea de noi soiuri de plante și în ameliorarea celor existente, în raționalizarea metodelor de muncă și de conducere, în conservarea și difuzarea valorilor cultural-artistice etc.

Nu dorim să facem mai mult în rîndurile de față elogiul științei. Este de mult un loc

comun enunțarea virtuților ei creative în raport cu profesiunile industriale și viața cotidiană a omului modern. În cele ce urmează dorim să menționăm cîteva teme logico-metodologice și epistemologice, care ar putea îmbogăți aria cercetărilor noastre filozofice, sugerate de lectura *Programului-Directivă de cercetare științifică*. Multe dintre aceste teme nu vor fi, desigur, cu desăvîrșire noi, ci doar teme care, în etapa actuală, pe baza experienței acumulate, pot fi tratate într-o lumină nouă. Așa, de exemplu, credem că viziunea evidențiată de Programul-Directivă permite o mai profundă analiză a tezei materialist-dialectice despre unitatea dintre teorie și practică, pe baza cercetării, dintr-o perspectivă praxiologică, a ciclului cercetare-proiectare-producție. Care este statutul epistemologic al activității de proiectare? În ce măsură aceasta se întemeiază pe cunoașterea științifică a momentului, pe empirie și dexteritate și în ce măsură intervine în activitatea de proiectare anticiparea și conduita teleologică? Care sînt caracteristicile semiotice ale activității de proiectare? (Așa, de exemplu, nu este greu de observat intervenția semnelor iconografice ca și a celor simbolice în activitatea de proiectare).

În paragraful 23 din Programul-Directivă sînt formulate un număr de teme prioritare pentru științele sociale și politice legate de etapa actuală de dezvoltare a societății noastre socialiste. În această ordine de idei dorim să subliniem necesitatea unei *perspective sistemice* unitare în investigarea dezvoltării societății noastre, care să pună în lumină interdependențele dintre infrastructura tehnologică, relațiile economice, structurile instituționale și formele de conducere, dezvoltarea democrației socialiste, înflorirea personalității, orizontul cultural științific, particularitățile activității ideologice etc. Aceeași perspectivă sistemică o vedem utilă în conceperea unor cicluri cu un grad sporit de raționalitate ale procesului de producție, utilizare, recuperare și refolosire, care să prevină degradarea mediului ecologic și să satisfacă într-o măsură mai mare trebuințele umane.

Preocupările sporite pentru finalitatea cercetării științifice, ca și a altor tipuri de activități umane, fac oportună abordarea, în etapa actuală, din perspectivă praxiologică și logico-metodologică, a conceptelor de *raționalitate* și de *eficiență*. Cînd și pe ce temei afirmăm că o anumită acțiune sau conduită umană are un caracter rațional? Ce raport există între legile obiective ale naturii și ale societății și conceptul de raționalitate și, mai ales, ce raport există între sistemele de valori, prescripțiile normative și conduita rațională? În ce măsură este condiționată raționalitatea unei conduite de nivelul și calitatea informației deținute de agent, de abilitatea și competența operațională a acestuia? Conceptul de eficiență — concept central în evaluarea actuală a oricărei activități umane — trebuie și el abordat dintr-o perspectivă filozofică și logico-metodologică cuprinzătoare, punîndu-i-se în evidență legăturile sale intime cu ideea de *scop* și conduită teleologică, cu funcția de *previziune* și anticipare pe care o încumbă munca umană, cu bilanțul dintre consumul și producția de noi valori. În analiza profundă a acestui concept, trebuie să participe alături de economist și inginerul, sociologul și logicianul și, desigur, nu mai puțin filozoful sau politologul interesați în cercetarea acțiunilor umane.

Studierea Programului-Directivă ne convinge, o dată mai mult, de necesitatea abordării de către cercetarea noastră filozofică a contextului și dimensiunii sociale a activității de cercetare științifică, a aspectelor ei economice, sociologice și psihologice, a structurilor ei instituționale și a aspectelor etice ale producerii și valorificării sociale a rezultatelor cercetării științifice.

În acest context, devine de maximă importanță înțelegerea sistemului de interdependențe și condiționări pe care le întreține cercetarea științifică cu diferite subsisteme, laturi și componente ale sistemului social global, identificarea și analiza factorilor care determină performanța științifică, creativitatea. S-ar părea că pînă acum filozofii s-au ocupat cu prioritate de demersul și înlănțuirea ideilor și mai puțin de îmbinarea ideilor cu faptele, de extraconexiunile științei. Este timpul să identificăm și să analizăm cu mijloace specifice adecvate traiectoriile și demersurile dintre planul ideilor și cel al activităților de proiectare, construcției de prototipuri, producție de masă, reevaluare critică, din nou idee novatoare, proiect etc.

În acest context se impun studii și cercetări interdisciplinare pe tema statutului social și epistemologic al științelor tehnice, întărirea cooperării dintre filozofi, sociologi, psihologi, logicieni și cercetătorii din științele fizice, chimice și tehnico-inginerești.

Am menționat mai sus doar cîteva teme posibile de cercetare sugerate de lectura atentă a recentelor documente. Nu ne-am propus în rîndurile de față să analizăm în toată semnificația lor o serie de teme majore menționate direct în documente ca obiective ale cercetării din domeniul științelor sociale — și care în marea lor majoritate fac parte din planurile și programele de cercetare științifică ale diferitelor colective. Considerăm însă că chiar și cele cîteva observații consemnate mai sus sînt de natură să ilustreze vastitatea problematicii logico-metodologice și filozofice sugerate de documentele Congresului al XII-lea al P.C.R.

# CRONICA IDEILOR

## TEOLOGIILE CONTEMPORANE ŞI FILOZOFIA

DE

OCTAVIAN CHEŢAN

Teologiile creştine contemporane sînt confruntate în epoca noastră cu o profundă criză de autoritate şi audienţă; şi aceasta nu numai înăuntrul culturilor naţionale — unde locul lor a devenit treptat tot mai periferic —, dar şi printre credincioşii lor. Vechiul lor prestigiu aparţine în mare măsură trecutului.

Statutul ideologiei religioase — şi mai cu seamă al teologiei oficiale, ca principală expresie sistematizată a acestei ideologii — a devenit o chestiune îndelung şi aprins dezbătută în cadrul facultăţilor de teologie mai ales în Occident, dar şi cu prilejul reuniunilor internaţionale ale teologilor, la congrese ale bisericilor creştine, în paginile publicaţiilor cu profil religios. Aceste dezbateri prilejuiesc afirmarea unor poziţii variate, de la cele făţiş apologetice, pînă la cele care susţin deschis „moartea teologiei". Se propun reforme ale programelor de învăţămînt în seminarele şi institutele teologice, se cere accesul neîngrădit ale ştiinţelor, mai ales al celor umane, în formarea viitorilor teologi, un mai mare respect faţă de cunoaşterea obiectivă a realităţii înconjurătoare. Dacă teologia a încercat mereu situarea credinţei în diferitele universuri de inteligibilitate întîlnite de-a lungul secolelor, problema care se pune cu acuitate astăzi pentru supravieţuirea ei — aşa cum remarcă unii teologi lucizi — este de a înfrunta în primul rînd curentele de gîndire moderne, afirmate sub semnul ştiinţei şi al acţiunii politice[1]. În ce modalităţi are loc astăzi această confruntare? Care sînt argumentele avansate de teologiile creştine contemporane? Ce aspecte noi ale relaţiilor teologiei cu filozofia se evidenţiază în ultimii ani?

Mai ales în rîndurile teologilor protestanţi cîştigă teren teza *caracterului relativ al teologiei*, a dependenţei ei de mediul social-cultural şi politic în care se află plasată. Astfel, teologul lutheran J. Moltmann, unul dintre reprezentanţii aşa-numitei *teologii a speranţei*, scrie într-unul din articolele sale care au făcut vîlvă (*Les taches actuelles de la théologie chrétienne*, apărut în „Buletin du Departement de Théologie de l'Alliance Reformée Mondiale", vol. XII, 4, 1972), următoarele: „Un teolog este o fiinţă ciudată: el trebuie să vorbească despre un Dumnezeu pentru toţi oamenii, din toate timpurile şi din toate locurile, fără nici o excepţie. Totuşi, el nu este decît un om, adică are capacităţi, aptitudini şi vederi restrînse, datorită limitelor condiţionate de propria sa cultură şi tradiţie (...). Cum eu nu sînt un înger, ci un simplu muritor, *optica mea este în mod forţat limitată şi condiţionată*. Ea este aceea a unui alb european, aparţinînd clasei mijlocii, care trăieşte în secolul al XX-lea şi determinată de experienţele sale personale şi de limitele proprii condiţiei sale particulare. Ideile mele nu au deci decît o valoare parţială şi nu pot decît stimula alţi teologi, alte culturi şi alte biserici de a privi, pornind de la propriul lor punct de vedere, în aceeaşi direcţie" [2].

Neputinţa teologiei contemporane de-a înfrunta ştiinţele moderne ale naturii şi societăţii şi curentele de gîndire întemeiate pe ele şi de a aduce argumente plauzibile, pentru omul acestui sfîrşit de veac, cu privire la existenţa divinităţii supreme este recunoscută de numeroşi teologi de mare prestigiu.

---

[1] Louis Boisset, *La théologie en procès, face à la critique marxiste*, Ed. de Centurion, 1974, p. 12.

[2] *Apud* Klauspeter Blaser, *L'Evangile de la communication. Aspects des conditions culturelles de la théologie*, în „Revue de théologie et de philosophie", IV, 1974 (subl. ns. — *O. Ch.*).

Rev. filoz., **XXVI**, 6, p. 707—730, Bucureşti, 1979

Un Karl Barth, de pildă, declară fără echivoc : „Ca teologi, trebuie să vorbim despre Dumnezeu. Dar noi sîntem oameni și din acest motiv nu putem vorbi despre Dumnezeu. Trebuie să ne cunoaștem, fiecare, *datoria* noastră și *neputința* noastră. Aceasta este toată frămîntarea noastră. Restul nu este decît joc de copii" [3]. Situația teologiei este tot mai dificilă. Ea are de făcut față procesului vast de secularizare a lumii moderne și ascendenței atitudinii ateiste în spiritualitatea contemporană. „Trăim ziua a doua a victoriilor ateismelor — declara recent un teoretician al religiei —, în sensul că nici o reflecție creștină despre Dumnezeu, despre credința în Dumnezeu nu poate intra în dezbaterea filozofică și ideologică din zilele noastre fără a ține seama de această victorie. La urma urmei — adăuga el — trebuie să recunoaștem că există suficiente motive, adesea legitime, pentru a-l refuza pe Dumnezeu sau ceea ce ne imaginăm a fi Dumnezeu" [4].

Relativizarea teologiei a dus la consolidarea orientărilor numite *contextualiste*. Reprezentanții lor consideră *contextualizarea teologiei* drept mijlocul unic de a face față unei lumi care scapă tot mai mult controlului religiei. După H. Cox (*The Secular City*), atomizarea lumii, structurile sale istorice asupra cărora insistă științele, studiul comparat al religiilor, toate fac ca evidențele generale, culturale și credibilitățile să se prăbușească. Așa cum remarcă teologul J. P. Gabus (*Situation actuelle de la Dogmatique protestante*, în „Point théologique", 5/1973), „o cultură în criză, o credință religioasă în criză sînt obligate să-și recunoască limitele lor și să renunțe la pretenția de a forma sisteme explicative, de a se constitui ca viziuni exhaustive asupra lumii" [5]. Contextualizarea presupune trecerea de la enunțuri esențialiste la enunțuri existențialiste și operaționale, de la speculații despre ființa lui Dumnezeu, la analiza teologică a acțiunii istorice, de la universal la particular, de la unitate la pluralitate, de la absolut la relativ.

Temeiul neotestamentar al contextualizării teologiei este descoperit în *Întîia epistolă către corinteni* a lui Pavel, unde propovăduitorul „noii credințe" (pe atunci) scria : „Căci, deși sînt liber față de toți, m-am făcut rob tuturor, ca să dobîndesc pe cei mai mulți. Cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobîndesc pe iudei. Cu cei de sub Lege ca unul de sub Lege (...). Cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără Lege (...) ca să dobîndesc pe cei ce nu au Legea" (IX, 19 — 22). Sînt implicate aici nu numai și nu în primul rînd o strategie și o metodă a conversiunii, ci mai ales faptul că teologia nu poate evita condițiile culturale diferite și că aceste condiții diferite determină apariția unor teologii diferite.

*Volens-nolens*, teologii creștini s-au văzut confruntați, în ultimii ani, cu formarea și răspîndirea unor teologii specifice : africane, latino-americane, neagră. A apărut un foarte mare număr de biserici și secte africane creștine independente, autonome. O analiză făcută în urmă cu 10 ani număra peste 600 de biserici și secte creștine în Africa. Multe dintre ele au apărut încă înainte de obținerea independenței statelor africane respective, dar ele reprezintă, toate, o *reacție africană* împotriva bisericilor creștine de tip occidental, pe care le-au introdus sau au luptat veacuri în șir să le introducă misionarii europeni. Aceste comunități religioase, distincte și independente fiecare, adoptă modele culturale tradiționale, modifică ierarhiile cunoscute, raporturile dintre credincioși și cler, simbolurile religioase, practicile de cult. Cele mai multe provin din biserici la început protestante, altele din biserici catolice, dar își propun să rămînă în cadrul creștinismului.

Asemenea *spiritismului brazilian* — născut tot dintr-o contopire *sui generis* a cultelor africane cu practici de cult creștine, dar care s-a desprins de creștinism —, aceste *mișcări religioase africane* sînt considerate de sociologi ca forme și mecanisme de adaptare psihosociale, fie pentru mase mari de oameni strămutate în orașe (în cazul Braziliei), fie pentru populații care trec brusc la forme noi, moderne de viață, din stadii vechi tribale (în cazul Africii). În orice caz, răspund unor structuri segmentare ale unor societăți globale [6].

Cele mai multe din aceste foarte numeroase biserici creștine africane nu și-au elaborat încă o dogmatică proprie, ci doar practici de cult specifice, dar fenomenul este urmărit cu atenție și îngrijorare de teologii occidentali [7] care consideră, pe bună dreptate, adoptarea noilor practici religioase ca o *primă fază* în formarea unei viitoare *teologii creștine africane*. Această primă fază s-ar caracteriza, în primul rînd, prin *indigenizarea* dogmelor creștine, adică prin abordarea lor în termenii culturii tradiționale : ea ar urma să intre apoi într-un proces de *contextualizare*, adică de adaptare la fenomenele și procesele noi care pătrund de-acum și în această parte a lumii :

[3] Karl Barth, *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1966, p. 149.

[4] Peter Kemp, *L'Éthique au lendemain des victoires des athéismes*, în „Revue de théologie et de philosophie", III, 1979, p. 105.

[5] *Apud* Klauspeter Blaser, *op. cit.*

[6] Roger Bastide, *Une secte dahoméenne a Porto-Novo : le yehovism*, în *Mélanges d'histoire des religion offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, P. U.F., 1974, p. 585—589.

[7] Vezi Klauspeter Blaser, *op. cit.*

este vorba de secularizare, urbanizare, industrializare, dezvoltarea învăţămîntului ş.a.

Situaţiile de acest gen, care, în forme diverse, se regăsesc pe diverse meridiane ale lumii, pun în faţa teologilor problema *perenităţii* dogmelor creştine, a *statutului lor ideologic şi social*. Există oare, se întreabă aceşti teologi, *o legătură de nedepăşit între dogmatica creştină şi o anumită filozofie?* Poate oare exista catolicismul în afara tomismului? Sau protestantismul în afara neokantianismului sau a existenţialismului? Ce opţiuni filozofice putem distinge în religia ortodoxă? Sau, aşa cum constată un teolog german: „Problema centrală pentru viitor este aceasta: teologia creştină trebuie în mod necesar să fie strîns legată de aristotelism sau se poate dezvolta în acelaşi mod cu ajutorul vedismului sau al unei filozofii bantu?" [8]. Care este raportul dintre teologia creştină şi ideologie? Are ea o ideologie proprie sau este tributară modelor filozofice?

Răspunsul aproape unanim al teologilor creştini — inspirat de încercarea de a abstrage religia fluxului istoriei — este acela că teologia creştină *nu are o ideologie proprie*, şi nici o filozofie a sa, distinctă, că ea nu implică o concepţie specifică asupra existenţei naturale, sociale şi umane. Dogmele ei ar fi adevăruri totale, veşnice, aflate deasupra istoriei cutreierată de apariţia şi dispariţia diferitelor ideologii. Creştinismul, pretind reprezentanţii săi conservatori, nu ar fi tributar nici unor curente filozofice, în sensul influenţării dogmaticii sale de aceste curente de gîndire.

Poziţia extrem conservatoare şi dogmatică nu ezită să declare deschis existenţa unei rupturi radicale între teologie şi filozofie, cu precizarea însă că ultima ar fi o disciplină „originală", care nu are şi nu vrea să aibă un obiect, pentru a rămîne un *summum* de probleme, în timp ce teologia ar fi mai „apropiată" de ştiinţe, deoarece metoda de investigare i-ar fi impusă de natura obiectului ei. Care este însă obiectul teologiei care sugerează asemenea reflecţii? Acelaşi ca şi acum două mii de ani: revelaţia. Este pragul de nedepăşit pentru orice teologie, indiferent în ce sens e interpretată „revelaţia" de apologeţii ei („existenţial", „epistemologic" etc.). Iar metoda se înscrie între exegeza alegorică şi cea istorică şi critică, dar cu respectarea strictă a dogmei, cu evitarea oricărei problematizări. Teologul Roger Mehl, de pildă, subliniază clar că „propriu teologiei nu este de a pune sau a reînnoi probleme, cît a arăta cum Dumnezeu a răspuns deja din plin la toate întrebările pe care noi le putem pune, că răspunsul precede întrebarea, că întrebarea este înglobată într-un răspuns deja dat" [9]. De aici, necesitatea pentru teologie de a întreprinde o „critică a întrebărilor", deoarece însăşi teza unicităţii răspunsului „deja dat" implică teza că nu toate întrebările sînt reale, că există şi întrebări lipsite de autenticitate. Altfel spus, toate problemele, toate întrebările care pun în dificultate teologia, care evidenţiază insuficienţele sale dogmatice, sînt declarate false, neavenite.

Teologia ortodoxă, ca şi celelalte teologii creştine, susţine acelaşi punct de vedere. În *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, de pildă, apărută în 1943, dar larg elogiată şi în prezent în cercurile teologice (un comentator recent o considera „o carte cardinală în întreaga literatură ortodoxă a epocii" [10]), autorul ei, Dumitru Stăniloae, scria: în Iisus Hristos „avem răspunsul la toate problemele care se pun rînd pe rînd, din interes teoretic sau din aprigă luptă cu greutăţile vieţii, spiritului omenesc. El este pururea actual şi anticipează continuu actualitatea. Soluţiile la care începe, de pildă, să se oprească, după căutări şi experienţe chinuitoare, omenirea de azi, i-au fost indicate de mult, în formă nedezvoltată în taina persoanei şi a operei lui Iisus Hristos" [11]. Termenul prim în relaţiile cu lumea rămîne dogma („o axă neschimbătoare în continua schimbare a vieţii [12]) şi actul credinţei („în ultimă analiză se poate zice despre lumea cunoscută: cred că există, iar despre lumea credinţei: ştiu că există" [13]). Trăirea credinţei este considerată fundamentul ultim al religiei, ştiinţa este complet desconsiderată, iar alături de ea şi filozofia care, în viziunea ortodoxă, „nu pune pe om în legătură cu o realitate exterioară, cum face creştinismul" [14], ci cu idei „înjghebate de mintea unui om" [15], idei care în raport cu revelaţia ar fi simple aparenţe, unica realitate aparţinînd divinităţii transcedente. Atitudinea este net iraţională. Ştiinţa, capacitatea omului de a acţiona nu au valoare înaintea acestei teologii: „Mîntuirea — scrie acelaşi teolog — nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a şti sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă şi a şti şi a face" [16]. Întreaga carte respinge ca dăunătoare pentru

---

[8] *Ibidem.*

[9] Roger Mehl, *La théologie est-elle tributaire des modes philosophiques?*, în „Les Études philosophiques", nr. 2/1969.

[10] Vezi „Ortodoxia", nr. 4/1978.

[11] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 5.

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem*, p. 10.

[14] *Ibidem*, p. 185.

[15] *Ibidem.*

[16] *Ibidem*, p. 186.

„veșnicia" dogmaticii creștine ideea că teologia ar fi un sistem de idei sau o doctrină. Ea ar avea, în mod esențial, un *conținut*, un ansamblu de dogme, dezvăluit oamenilor de divinitate printr-o „experiență unică". Doar propovăduirea acestui conținut, *forma* predicii creștine poate îmbrăca chipuri diverse, pe măsura particularităților unei sau altei epoci, a unor sau altor curente de gîndire dominante.

În acest sens a fost orientat și îndemnul papei Ioan al XXIII-lea, în fața Conciliului Vatican II (1962—1965), cînd a cerut clericilor catolicismului *modernizarea expresiei dogmatice*, fără a aduce însă vreo atingere substanței dogmei.

Dar teologii înșiși au remarcat — odată cu dezvoltarea unor discipline moderne, ca semiotica și lingvistica structurală — că o asemenea abordare și asemenea sarcini puse în fața lor implică o dilemă, mereu mai gravă : dogma, *conținutul religiei* creștine nu poate rămîne neinfluențat de *modul* în care este propovăduit. Altfel spus, un semnificant nu poate varia nestingherit fără a influența însuși semnificatul. Un limbaj se constituie întotdeauna în strîns contact cu o situație culturală, social-ideologică, și nu este — nu poate să fie — doar un vehicul neutru al acestei situații ; el nu poate fi schimbat după bunul plac al subiectului emițător. Fiecare limbaj, și cu precădere limbajele filozofice și social politice aduc atît mijloace noi de abordare a problemelor, cît și perspective și soluții noi.

*Din acest punct de vedere, situația în* prezent este deosebit de dificilă pentru teologie. Timp de secole, cum remarcă R. Mehl, teologia creștină nu a fost nevoită să depună un efort prea mare pentru a găsi în cultură limbajul care îi convenea, deoarece cultura însăși era impregnată de creștinism [17]. Astăzi însă, odată cu secularizarea accentuată a vieții sociale și culturale, bisericile și doctrinele lor au devenit fenomene sociale marginale, care nu mai obligă la permanenta raportare la ele, ci dimpotrivă, ele însele se văd silite să depună eforturi pentru a se integra, cu tot mai mari dificultăți, ansamblului social secularizat, creator de cultură.

Soluția optimă, conchid unii teologi, ar fi reeditarea atitudinii tomismului față de aristotelismul care amenințase, odată cu redescoperirea sa, creștinismul veacului al XIII-lea. În acele împrejurări, vechi de peste 700 de ani, cînd o filozofie a lumii antice, aristotelismul, cucerise cele mai strălucite minți, punînd sub semnul întrebării credința creștină, Toma din Aquino a realizat o îmbinare originală, sub semnul respectării dogmei, a aristotelismului, adversar, cu credința creștină, neutralizînd — cel puțin în acel moment istoric — filozofia lui Aristotel. O sinteză de același gen, dar cu o filozofie modernă, sub oblăduirea dogmelor creștine, ar fi de așteptat și astăzi, potrivit speranțelor acestor ideologi.

Cei care nutresc aceste speranțe omit însă un lucru esențial, și anume, faptul că însăși structura aristotelismului îngăduia o dezvoltare a dualismului său funciar în direcția postulării unei „forme" superioare, pure, lesne identificabilă de adepții religiei cu o divinitate supremă. Or, în prezent, concepțiile filozofice moderne nu oferă temeiuri pentru un contact de asemenea anvergură cu creștinismul.

De aceea, pentru *teologia catolică* reazemul principal continuă să fie tomismul, în forme mai noi sau mai vechi. Imediat după cel de-al doilea război mondial, papa Pius al XII-lea susținea cu fermitate, în enciclica *Humani generis*, că tomismul a fost și trebuie să rămînă sistemul conceptual cel mai adecvat pentru exprimarea doctrinei creștine, pentru menținerea statutului teologiei catolice. El se înscria, astfel, în continuarea inițiativei papei Leon al XIII-lea care, în 1879, în enciclica *Aeterni Patris*, proclamase sistemul tomist ca filozofie oficială a Vaticanului.

La rîndul său, Conciliul Vatican II, răspunzînd îndemnurilor papei de a adapta fundamentele credinței necesităților lumii actuale, a prilejuit aprige confruntări — care se prelungesc și astăzi — între cei care, aflați în minoritate, pun la îndoială eficacitatea recurgerii pe mai departe la tomism ca filozofie oficială a catoliscismului și cei care pledează pentru diferite variante de tomism. Între aceștia din urmă se remarcă mai ales neotomiștii, dar și cei care cer dezvoltarea cu prioritate a unui tomism existențialist, după modelul ilustrat de J. Maritain.

Dezbaterile — cum remarcă reprezentanții religiei catolice — prilejuiesc confruntarea tot mai evidentă a *două generații* de ideologi-teoreticieni : *unii, aflați în pragul cedării* locului principal deținut decenii în șir (de prin 1930) și care se caracterizează prin *fidelitate față de tomism*, considerat pe mai departe ca punct de plecare absolut, de neocolit pentru orice manifestare a gîndirii religioase catolice ; aceștia acceptă *existențialismul pe planul credinței personale*, dar cer menținerea discursului teologic despre „realitățile temporale" în cadrele înguste ale distincției dintre *natural* și *supranatural;* pentru *cealaltă generație*, a cărei afirmare a început prin anii '60, tomismul nu mai constituie decît un martor privilegiat al tradiției patristice.Reprezentanții acestei noi generații dezvoltă mai ales un *antropocentrism teologic*, adică se străduiesc

[17] Roger Mehl, *op. cit.*

să plaseze omul în centrul preocupărilor teologiei şi să depăşească existenţialismul ca problematică a crezului individual prin căutarea unei „teologii politice" (tendinţă în care se resimte influenţa protestantismului). „Umbra lui Ernst Bloch planează asupra acestei generaţii — constată un teolog —, aşa cum cea a lui M. Heidegger plana asupra celei precedente" [18]. În încercarea de angajare pe căi noi a teologiei catolice, „noii" teologi caută elemente de răspuns care să aducă creştinismul în albia marilor probleme puse de gînditori a căror operă are un mare răsunet în cultura contemporană. Scrierile lui Hegel, Marx, Kierkegaard, Heidegger sau Sartre — majoritatea dintre ei, cum remarcă un comentator catolic, anticreştini — obligă teologia catolică să pună în termeni noi „problema eternă" a creştinismului : „nu este vorba de adaptarea creştinismului la noi filozofii — scrie acelaşi autor—, ci de faptul că trebuie ţinut seama de experienţele spirituale din care s-au născut aceste filozofii pentru a integra aceste experienţe într-o viziune creştină asupra lumii, care se străduieşte să fie întotdeauna mai plenară" [19].

Se cuvine menţionat, însă, faptul că disensiunile şi frămîntările din cadrul catolicismului contemporan se consumă în mare măsură în certuri interne, cu minime deschideri spre frămîntările lumii contemporane, care rămîn mai ales în grija ierarhiei superioare şi nu a angajării doctrinare. În această direcţie, protestantismul este în avans, dar depăşirea vechii problematici este subordonată, şi aici, interdicţiei de a pune în discuţie dogmele credinţei.

Teologia *protestantă* a veacului trecut a fost dominată de filozofia lui Im. Kant care, în demersurile sale critice, a rezervat credinţei un loc considerat de el „legitim". În felul acesta, filozofia kantiană a deschis calea uneia din tendinţele cele mai active ale teologiei creştine contemporane — fie ea catolică, protestantă sau ortodoxă—, şi anume centrarea ei pe *hristologie*, adică pe o apologie a miticului personaj considerat drept fondator al religiei creştine.

Teologul protestant Karl Barth, autorul unei celebre *Dogmatici*, avea ca punct de plecare principiul că în privinţa posibilităţilor de cunoaştere ale omului, Kant ar fi de nedepăşit. Adoptînd teza kantiană a imposibilităţii cunoaşterii de către raţiunea umană a absolutului, teologia creştină, şi în primul rînd cea protestantă, s-a orientat spre axarea doctrinei creştine pe ceea ce numesc ei „evenimentul lui Hristos" şi să treacă pe un plan secund, subordonat celui hristic, speculaţiile despre esenţa divinităţii supreme sau despre aşa-zisa împărăţie a cerurilor.

*Hristocentrismul* teologiei contemporane le apare ideologilor religiei ca o pavăză împotriva transformării teologiei în speculaţie sau în „ideologie conjuncturală", împotriva confundării ei cu un sistem de dogme oarecare. În versiunea lor, hristocentrismul ar da rigoare teologiei şi ar înălţa-o deasupra „modelor" filozofice. De aceea, deopotrivă, teologii catolici, protestanţi şi ortodocşi susţin că obiectul dintotdeauna al teologiei — în ciuda unor practici „nepotrivite" — l-ar constitui *nu* sacrul, ca fenomen general, *nu* raporturile omului cu divinitatea sa supremă, *ci* „evenimentul Hristos", prezentat de ei ca un eveniment unic şi tulburător, care ar fi apărut în istorie, cum spune apostolul Pavel, ca un scandal pentru evrei şi ca o nebunie pentru greci, şi care nu poate fi subsumat nici unei categorii pe care ar oferi-o o fenomenologie a lumii religioase. Din această perspectivă, creştinismul este prezentat ca o relatare prin martori direcţi a unei experienţe unice şi irepetabile : existenţa întrupată în istorie a divinităţii.

Ceea ce surprinde cel mai mult pe cercetătorul laic al fenomenului religios contemporan nu sînt aceste declaraţii şi nici acest gen de autoapreciere ; pretenţia teologilor creştini de a relata un eveniment istoric unic însoţeşte întreaga istorie a religiei creştine ; întregul *Nou Testament* se erijează într-o înfăţişare a vieţii, patimilor, morţii şi învierii unei divinităţi întrupate. Surprinzător rămîne *saltul* brusc şi total, de aici, de plin „eveniment istoric irepetabil" în speculaţie metafizică, religioasă. Relatarea presupusului eveniment este făcută strict după canoanele străvechi mistice. Nu numai că teologii nu întreprind şi nu stimulează cercetările în direcţia deslusirii istoriei primare a creştinismului, pentru a lumina cu argumentele investigaţiilor de specialitate presupusa autenticitate a relatărilor apostolilor şi a evangheliilor, dar, dimpotrivă, ei ajung să afirme că problema reconstituirii vieţii lui Hristos sau a doctrinei creştine iniţiale, a genezei ei sînt false probleme care trebuie declarate ca atare şi evitate, deoarece se situează alături şi în afara *intenţiei* evanghelice. Aceste „intenţii" ar viza ca punct final o *teologie kerygmatică*, menită să facă trecerea de la o teologie speculativă, greu asimilabilă de *homo tehnicus* al secolului al XX-lea, la o *teologie a predicării mesajului* pe care îl implică evenimentul hristic.

Acest eveniment presupus istoric, presupus a se fi aflat la originea creştinismului,

---

[18] Joseph Comblin, *La théologie catholique* în *Bilan de la théologie du XX siècle*, tome I, Casterman, Tournai-Paris, 1970, p. 488.

[19] Roger Aubert, *La théologie catholique*, în *Bilan de la ...*, *lucr. cit.*, p. 462.

nu îngăduie — susțin teologii — punerea lui sub semnul unei probleme de rezolvat. El reprezintă, în viziunea lor, o întîlnire a primilor creștini cu absolutul, cu divinitatea supremă și are statutul unei revelații ; or, o revelație nu poate fi decît împărtășită și nu cercetată ; ea dispare sub lupa cercetătorului. Fideismul unor asemenea poziții este absolut. Se revine, pe căi ocolite, la aceleași dogme tradiționale, în absența cărora edificiul religiei creștine s-ar prăbuși.

Această poziție este proprie, cum menționam, și ortodoxiei. Dumitru Stăniloae — considerat de teologi drept „reprezentantul cel mai fidel al ortodoxiei românești" [20] —, în lucrarea sa despre *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, nu face nici măcar o singură referire la autenticitatea sau lipsa de autenticitate a povestirilor neotestamentare privitoare la viața lui Iisus sau la posibila lor întemeiere istorică. Unica sa preocupare este de a propovădui mesajul dogmei hristice, ponderea absolută în discursul său teologic revine *divinității* lui Hristos. Chiar și apostolii, se justifică el, „au fost puși în starea de propovăduitori ai lui Hristos numai după înălțarea lui la cer, adică numai după împlinirea tuturor actelor care revelau dumnezeirea lui, producînd în suflete această certitudine" [21]. Cît despre „restaurarea omului", ea este înțeleasă strict în sensul „împlinirii" lui prin credința creștină. Speculațiile sale teologice — pentru că, în pofida intențiilor teologiilor contemporane, hristocentrismul rămîne în cadrele unei metafizici abstracte — se consumă în jurul afirmării „predispoziției funciare spre credință" a omului și a discuției, de pildă, cu Karl Barth asupra „temeiurilor" acestei pretinse „înclinații spre credință" : dacă K. Barth susține că „în om nu se află nici un rest din chipul dumnezeiesc de care să se încopcieze darul credinței și că, prin urmare, cel ce crede în om cuvîntului dumnezeiesc este exclusiv Dumnezeu însuși — Duhul sfînt așezat în om crede Cuvîntului, deci totul este o acțiune intertrinitară", după D. Stăniloae „înclinația spre credință este o parte din chipul umbrit al lui Dumnezeu rămas în om" și care „nu poate fi smulsă din om decît odată cu omenitatea lui" [22].

Influența lui Kant s-a conjugat curînd cu aceea a *idealismului hegelian*. Ea s-a exercitat la început îndeosebi asupra teologiei protestante, dar s-a extins apoi și asupra celorlalte direcții de gîndire teologică contemporană. Rezultatele ei pot fi lesne observabile mai ales în intensificarea preocupărilor *eshatologice*, adică privitoare la iluzoriul destin al omului după moarte și la sfîrșitul terifiant al lumii. În viziunea idealist-hegeliană, creștinismul apărea ca o împlinire a căutărilor religioase ale omenirii, ca o religie absolută. Filozofia lui Hegel a impulsionat o teologie a istoriei în cadrul căreia milenarismul sau mesianismul catastrofic — forme mai vechi ale eshatologiei creștine — au fost reluate dintr-o perspectivă idealist-dialectică și contrapuse ateismului iluminist. În prezent, speculațiile eshatologice domină nu numai sectele *neoprotestante* — așa cum o privire grăbită asupra fenomenului religios contemporan ne-a obișnuit să considerăm — ci chiar și cele mai „radicale" direcții ale teologiilor „genetivului" : teologiile politicii, speranței, revoluției, a dezvoltării, a viitorului etc. etc.

Impulsionată de filozofia lui Hegel, eshatologia — în formele ei contemporane — se desfășoară tot mai mult sub semnul *existențialismului*. În aria ei problematică se întrepătrund hristocentrismul cu antropocentrismul teologic, ambele sub semnul încheierii ireversibile a istoriei, adică a sfîrșitului lumii în chipul ei actual, a învierii generale a morților și a schimbării trupurilor celor de pe pămînt, a judecății veșnice ș.a.m.d. Această umbră copleșitoare a eshatologiei anulează, în fapt, eforturile teologiilor creștine de a se apropia de problematica actuală a omului și a umanității contemporane. Dacă numai perspectiva sfîrșitului apocaliptic al lumii dă sens vieții individului și dezvoltării formelor de comunitate socială atunci actele omului și marile acțiuni sociale rămîn de fapt de nedeslușit ca valoare în istoria actuală. Cum subliniază același teolog ortodox, Dumitru Stăniloae, de astă dată în *Teologia dogmatică ortodoxă*, „propriu-zis *numai la acea judecată* (de apoi — *n.ns.*, O. Ch.) *se va descoperi sensul istoriei omenești* (...) se va arăta spre ce a trebuit să tindă viața omenească pe pămînt și toate faptele din ea și în ce măsură a tins. Multe evenimente ale istoriei și multe fapte ale oamenilor din cursul ei vor rămîne pînă atunci acoperite de echivoc și mulți din cei ce au participat la ele sau au fost autori ai lor nu-și vor putea da pînă atunci seama deplin de au greșit sau nu, deci nu se vor putea bucura sau întrista deplin de ele" [23].

Aceeași rotire în limitele eshatologiei întîlnim și în cele mai „radicale" teologii politice, cum este cea a speranței, legată de scrierile lui J. Moltmann, sau cea politică a catolicului J. -B. Metz. Chiar dacă J. Moltmann ajunge să-și asume, în numele teologiei,

---

[20] Vezi „Ortodoxia", nr. 4/1978.
[21] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 13.
[22] *Ibidem.*
[23] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 356 (*subl. ns.* — O. Ch.).

cunoscuta teză a 11-a a lui Marx despre Feuerbach, acţiunea transformatoare promovată de el rămîne sub zodia sfîrşitului lumii şi a judecăţii de apoi. Teologul, scrie el, în *Théologie de l'espérance*, nu se poate mulţumi „să interpreteze altfel lumea, istoria şi condiţia umană : este vorba, pentru el, în aşteptarea transformării divine, să o transforme"[24]. La rîndul său J. -B. Metz, în *Pour une théologie du monde*, se declară promotorul unei credinţe care să antreneze dinamismul social, pretinde că biserica să devină o instituţie de critică socială, iar teologia „o teorie critică a praxisului călăuzită de credinţă", adică de speranţa eshatologică, de speranţa în Împărăţia lui Dumnezeu care cere oamenilor să nu-şi absolutizeze nici una din realizările lor terestre, nici chiar cele ecleziale [25]. Acestei „promisiuni eshatologice" îi revine, după J.-B. Metz, funcţia critică în lumea contemporană. În felul acesta, *deschiderea* teologiei spre problematica umană şi socială contemporană devine, de fapt, o încercare de *închidere* a acestei problematici în capitolul cel mai nebulos şi terifiant — pentru credincios — al teologiilor creştine.

„Această nouă înţelegere protestantă şi catolică a istoriei — observă pe bună dreptate teologul Dumitru Stăniloae — nu mai e prea străină nici de cea ortodoxă" [26], care, la rîndul ei, cere creştinilor „să participe la toate acţiunile de îmbunătăţire a relaţiilor dintre oameni, nu numai în cadru particular, ci pe planul general social ( ... ) să-şi dezvolte un simţ al răspunderii istorice (...) pentru că prin aceasta ajută întreaga omenire să înainteze spre perfecţiunea eshatologică"[27]. Consensul general, ecumenic — în limbajul teologiei—, asupra acestei chestiuni, dezvăluie, probabil, pe de o parte, pragul de nedepăşit pînă la care se poate ridica teologia creştină contemporană în efortul ei, real, de a se apropia de frămîntările lumii contemporane, iar pe de altă parte, caracterul abstract, mistic-speculativ al mesajului său social-uman şi politic, care, lipsit de cîrja eshatologică, s-ar poticni de la primii paşi, iar sprijinit în această cîrje, rămîne sub fascinaţia încheierii iminente şi apocaliptice a istoriei şi, evident, în marginea cursului ei real.

Existenţialismul domină astfel, prin eshatologie, aproape nestingherit teologia contemporană. Dacă într-o lucrare mai veche, *Ortodoxie şi românism*. Dumitru Stăniloae aducea elogii existenţialismului pentru faptul de a fi „descoperit superioritatea absolută a persoanei faţă de lucru, de natură, de realitatea impersonală (...) superioritatea raportului dintre persoane, dintre eu şi tu, în comparaţie cu raportul dintre persoană şi lucru" [28] şi pentru a fi înlesnit înţelegerea de către oameni a dogmei trinităţii şi a întrupării divinităţii („în lumina filozofiei existenţialiste, spiritul omenesc, atît de nedumerit pînă azi în faţa dogmei creştine despre Dumnezeu cel în trei persoane şi aşa de aplecat spre a concepe realitatea de bază a existenţei ca pe ceva impersonal, poate azi înţelege cu mult mai uşor această dogmă (...) În lumina acestei filozofii apare plină de adînc înţeles şi apropierea Fiului lui Dumnezeu de oameni în chip omenesc ... "[29]), în lucrarea sa mai recentă, *Teologia dogmatică ortodoxă*, existenţialismul domină hristocentrismul şi antropocentrismul său, ambele copleşite de eshatologie.

Înainte de a trece la punctarea unor momente de vîrf ale teologiei contemporane (ca audienţă publică şi ca prilej de îndelungate frămîntări şi ecouri în viaţa internă a bisericilor creştine), se cuvine menţionat că şi celelalte curente şi orientări ale gîndirii filozofice contemporane atrag atenţia teologilor dornici să-şi înnoiască cel puţin modul de exprimare a dogmelor pe care le slujesc. În comentariile lor, reprezentanţii protestantismului şi ai catolicismului dezvăluie nu odată influenţele fenomenologiei, ale personalismului, ale structuralismului şi chiar ale filozofiei analitice asupra discursului teologic. Empirismul logic, remarcă un observator [30], a sedus deja mulţi teologi anglo-saxoni şi scandinavi, iar filozofia lui Marx, singura filozofie consecvent ateistă a epocii moderne, a influenţat şi influenţează o serie de curente radicale, mai ales pe cele grupate sub semnul teologiilor „revoluţiei".

În general, putem afirma că atunci cînd teologiile contemporane încearcă — prin reprezentanţii lor — să-şi modernizeze forma de exprimare şi problematica, ele se îndreaptă mai cu seamă spre acele filozofii care privilegiază actul, istoria, cuvîntul, persoana. Mai vechile filozofii care se întemeiau pe o problematică a substanţei, a modurilor ei, a participării, nu mai trezesc decît interesul amatorilor de *teologie naturală*, un fel de metafizică mistică ruptă complet de problematica condiţiei umane.

Demersurile cele mai semnificative pentru gîndirea teologică contemporană se desfăşoară cum arătam, mai ales sub influenţa existen-

---

[24] *Apud* Louis Boisset, *op. cit.*, p. 129—130.

[25] *Ibidem*, p. 131—132.

[26] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 367.

[27] *Ibidem*, p. 368.

[28] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, Sibiu, 1939, p. 107—108.

[29] *Ibidem*, p. 109—110.

[30] Roger Mehl, *op. cit.*

țialismului, iar direcțiile urmate — simplificînd puțin lucrurile — sînt două: pe de o parte, asistăm la încercări de revitalizare a unui *curent mistic*, de reintroducere în circuitul discuțiilor, în structura lucrărilor de dogmatică a tradiției patristice și îndeosebi a scrierilor marilor *mistici creștini din primele* veacuri ale erei noastre sau din pragul mileniului nostru; pe de altă parte, se afirmă curente teologice legate de activitatea unor teoreticieni, mai ales protestanți, care se străduiesc să elaboreze *un creștinism „modernizat"*, în stare să rețină atenția contemporanilor și să înfrunte climatul spiritual modern.

Recursul la tradițiile creștine mistice întîmpină rezistențe chiar în mediile teologice. Promotorii acestor tradiții le prezintă ca principalul mijloc de luptă împotriva osificării credinței în sisteme de idolatrii și imagini, pentru favorizarea „voinței de creativitate", pentru scoaterea credincioșilor din impasul rutinei și al practicilor religioase formale și stimularea unei vieți religioase intense [31]. În Occident, de pildă, mai cu seamă în mediile catolice, preocupările în această direcție sînt legate în prezent de reactualizarea „teoriei cunoașterii mistice" a lui Grigorie de Nissa, apar numeroase ediții ale scrierilor sale comentate, i se consacră monografii în care este înfățișat ca unul din marii precursori ai teologiei mistice moderne [32].

Și în cadrul ortodoxiei, apelul la teologia mistică este sistematic promovat, și chiar dominant. Același teolog, Dumitru Stăniloae, așa cum precizează un comentator, „a fost nevoit să spună răspicat (...) că fără teologie mistică, fără spiritualitate, ortodoxia devine un creștinism-surogat, că fără Filocalie creștinismul răsăritean nu este decît o colecție de canoane și rituri bizantine" [33].

Volumele de *Filocalii* sau culegeri „din scrierile sfinților părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvîrși", specifice ortodoxiei, reunesc o literatură apologetică mistică, în care extazul religios și comuniunea cu divinitatea sînt opuse amesculului în cele lumești. Sînt scrierile religioase care pledează cel mai insistent pentru „intrarea în noi înșine", pentru a „ne alipi strîns de Împărăția cerurilor aflătoare în lăuntrul nostru", elogiază „viețuirea călugărească" numită „arta artelor" și „știința științelor" [34], deoarece duce la extazul mistic, la ruperea de lume și la dragostea de Dumnezeu; „numai din mintea care s-a uitat pe sine — scrie comentatorul acestor texte mistice vechi — sau din subiectul care s-a uitat pe sine, care a adormit față de toate celelalte și chiar față de sine, se poate naște dragostea" [35]. Este aspectul cel mai vetust și irațional al teologiei creștine contemporane.

A doua direcție menționată, cea orientată spre abandonarea tradițiilor mistice și spre modernizarea religiei creștine, se bucură de o mai largă răspîndire în mediile culturale contemporane. În Occident, ea a ajuns la cunoștința publicului larg, mai ales în ultimele decenii, prin filieră protestantă, pe calea unei literaturi de vulgarizare destul de bogată, elaborată de teologi-teoreticieni prestigioși. Modul în care sînt abordate problemele supraviețuirii creștinismului diferă radical de limbajul teologic obișnuit, dar preocuparea pentru menținerea integrității dogmelor creștine rămîne nealterată. „Dacă creștinismul vrea să supraviețuiască — scria de pildă un episcop anglican de Woolwich, dr. John A. T. Robinson — el trebuie să aibă un sens pentru « omul secular » de astăzi, și nu numai pentru un număr descrescînd de oameni religioși. Căci oamenii nu mai pot da crezare unui Dumnezeu înțeles ca o persoană supranaturală, așa cum ni l-a prezentat întotdeauna religia" [36]. Autorul acestor fraze incisive nu făcea însă decît să reia, pentru publicul cititor, tezele unor teologi protestanți care constatau o situație reală: „creștinismul convențional", cum îl denumesc ei, este la sfîrșitul carierei sale, împreună cu teologiile oficiale care îl însoțesc și îl mumifică. În locul lor au apărut, ca alternative posibile o puzderie de teologii particulare, unele de mare răsunet nu numai în mediile teologice. Dintre ele se detașează doctrinele avansate de Rudolf Bultmann, care a năzuit să promoveze un creștinism *eliberat de încărcătura sa mitologică*, de Paul Tillich, care dezvoltă un creștinism în aparență *lipsit de supranatural*, și de Dietrich Bonhoeffer, care susține necesitatea unui creștinism *în afara elementului religios*.

Avem de-a face cu trei doctrine, la prima vedere paradoxale, care propun, ca soluție pentru lumea modernă, o religie creștină lipsită, rînd pe rînd, de pilonii săi de bază: *mitologicul, supranaturalul* și componenta *religioasă*. Fiecare în parte, însă, rămîne în cele din urmă în cadrul dogmaticii creștine, obiectivul urmărit fiind captarea atenției publicului și redeșteptarea interesului pentru dogmatica creștină.

---

[31] Vezi Louis Bosset, *op. cit.*, p. 184.

[32] *Ibidem*, p. 188—189.

[33] Vezi, „Ortodoxia", nr. 4/1978.

[34] *Filocalia*, vol. VII, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae 1977, p. 12.

[35] *Ibidem*, p. 70.

[36] *Apud* Alain Woodrow, *Les nouvelles sectes*, Paris, 1977, p. 16; Vezi și J.A. T. Robinson, *Honest to God*, — cu peste un milion de exemplare vîndute în lume (în trad. fr. *Dieu sans Dieu*, Paris, 1964).

Rudolf Bultmann este inițiatorul și principalul reprezentat al *curentului demitologizării* creștinismului. În scrieri devenite clasice pentru teologia contemporană, el demonstrează că evangheliile sînt copleșite de mituri : de pildă, povestirile despre copilăria lui Iisus, despre botezul în apele Iordanului, despre intrarea în Ierusalim, povestirile patimilor, arătările lui Iisus cel înviat, înălțarea sa la ceruri — toate, spune el, sînt legende, mitologii lipsite de temei real sau al căror temei nu-l putem elucida. De asemenea, minunile atribuite lui Iisus sînt, toate, legende. Bultmann subliniază că omul contemporan refuză să mai fie prizonierul unei imagini mitologice asupra lumii, transmise prin tradiția creștină care încerca să înspăimînte oamenii cu poveștile despre rai și iad, despre intervențiile cutremurătoare ale divinității. El nu se sfiește să constate și să argumenteze că Iisus însuși s-a înșelat așteptînd un sfîrșit apropiat al lumii"[37]. Întreaga sa doctrină stă sub semnul declarat al influenței existențialismului heideggerian și restituirea intențiilor mitului creștin, deslușirea mesajului său (*kerygma*), care constituie obiectul central al operei sale, urmează demersurile heideggeriene din *Sein und Zeit*. Deși nu poate fi susținută de nici o analiză științifică, existența istorică a persoanei lui Iisus este acceptată ca un postulat de Bultmann, ca un adevăr fundamental indemonstrabil și nesupus metodei sale istorice, care, în formularea sa, cerea ca istoricul să nu cedeze niciodată „dorinței sale ca textul să confirme o opinie determinată (dogmatică)"[38]. Asemenea contradicții interne i-au permis autorului lor elaborarea unei opere teologice mult controversate, situată la intersecția — de fapt imposibilă — a teologiei cu rigoarea științei istoriei.

Paul Tillich, la rîndul lui, a încercat o reabilitare a creștinismului printr-o *reconciliere a credinței cu cultura modernă*. Format în spiritul marii tradiții idealiste germane, P. Tillich s-a îndreptat curînd spre opera lui Schelling și Kierkegaard, luînd partea celor care, în numele existenței protestau împotriva esențialismului lui Hegel[39]. Comentatorii operei sale au decelat și acumulări din Nietzsche, Marx și Freud, dar dominate de perspectiva heideggeriană. Paul Tillich pornește, în mod deliberat, nu de la Biblie, nu de la dogme — pe care pare a le abandona trecutului —, ci de la analiza filozofiei, a literaturii, poeziei, teatrului, picturii pentru a surprinde în substanța lor intimă ceea ce el numește „ultima preocupare a omului", adică sentimentul religios, trăirile religioase. Divinul nu trebuie căutat, pretinde Tillich, în afara lumii omului, alături sau deasupra ei. Ci implicat în tot ceea ce creează și realizează omul. În *teologia culturii*, dezvoltată de el, întreaga creație umană este redusă, de pe pozițiile unui fideism creștin, la relația cu divinul, ca limită ideală, dar și ca fundament al oricărei puteri de creație. O religie, deci, fără *supranatural*, fără o divinitate supremă concepută ca o ființă potențată la maximum, dar o religie care, de fapt, încearcă să transforme abuziv în manifestări ale religiosului întreaga cultură, toate creațiile omului. Povestirile vetero- și neotestamentare sînt considerate — ca și de Bultmann — drept niște mituri, dar nu se mai caută în ele un mesaj divin, ci simboluri, semne ale unor trăiri religioase[40].

Cel care a exercitat și continuă să exercite cea mai puternică influență asupra „noilor teologii" a fost Dietrich Bonhoeffer, de altfel cel mai radical dintre teologii formați sub influența existențialismului german[41]. Acest pastor lutheran german a fost, cum se știe, un adversar deschis și activ al nazismului. Arestat la vîrsta de 37 ani și trimis într-un lagăr de concentrare, a fost ucis, după o judecată sumară, în aprilie 1945, înainte doar cu trei săptămîni de dispariția definitivă a lui Hitler de pe scena istoriei. Ideile sale cele mai radicale sînt cuprinse în *Scrisorile* sale din închisoare. Observator atent al epocii sale, D. Bonhoeffer nu ezită să constate că omul modern se îndreaptă spre o epocă total nereligioasă. Dumnezeu bun la toate, Dumnezeu ca explicație a inexplicabilului nu mai există, spune el. Oamenii nu mai au nevoie de divinități și își trăiesc în voie și nestingheriți viața. Nostalgia religioasă a omului este o poveste naivă. Problema care se ridică acut pentru D. Bonhoeffer este de a prezenta, într-un mod nereligioas, unor oameni nereligioși, mesajul creștin. Lumea maturizîndu-se, devenind tot mai mult o lume secularizată, nu mai poate accepta, preciza el, decît cel mult un „*creștinism fără religie*".

Problemele ridicate de el — și la care nu a avut răgazul să propună soluții din cauza sfîrșitului său tragic — au fost preluate de teologiile „morții lui Dumnezeu" și de așanumitele „teologii politice". D. Bonhoeffer este ultimul mare reprezentant al generației de teologi sensibili la o antropologie religioasă individuală, de tip existențialist. Pasul următor aparține teologiilor interesate de o antropologie religioasă a comunităților umane, dar care, în majoritatea lor, eșuează în eshatologie.

---

[37] Rudolf Bultmann, *Jésus. Mithologie et démythologisation*, Paris, 1968.

[38] André Malet, *Rudolf Bultmann*, în *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, tome 2, p. 754.

[39] Fernand Chapey, *Paul Tillich*, în *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, tome 2, p. 893.

[40] *Ibidem*, p. 897—905.

[41] André Dumas, *Dietrich Bonhoffer*, în *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, tome 2, p. 719—735.

# TEME ANTIGNOSTICE ÎN ICONOGRAFIA MĂNĂSTIRILOR DIN MOLDOVA *

DE

JEAN MAGNE
(Franța)

Vizitînd, cu prilejul unei scurte șederi în România, celebrele mănăstiri din Moldova, am fost surprins să întîlnesc, pictate din secolul al XVI-lea, o serie de subiecte sau teme, mai mult sau mai puțin tradiționale sau proprii acestor mănăstiri, care mi-au apărut, în ultimă analiză, a fi de origine antignostică. În principal, este vorba de veșmintele paradiziace, de învoiala lui Adam cu diavolul, de vămile arhonților, de scara cerului, de judecata de pe urmă și de Iisus ca divinitate a Vechiului Testament [1].

## I. VEȘMINTELE PARADIZIACE

Textul *Facerii* (II, 25) este categoric: „Adam și femeia lui erau amîndoi goi și nu se rușinau". Or, pe zidurile bisericii de la Arbore (1541), ca și pe zidurile mănăstirilor de la Voroneț (1547) și Sucevița (1596), unde povestea raiului este înfățișată — ca pe vitraliile catedralelor noastre — într-o suită de mici tablouri, Adam și Eva, care au fost creați goi, apar îmbrăcați somptuos: Adam apare de două ori singur, înainte de facerea Evei — atunci cînd este așezat în rai și atunci cînd dă nume animalelor; Adam și Eva, împreună, apar de asemenea de două ori — trăind în rai, iar apoi mîncînd din fructul oprit la îndemnul șarpelui. Tabloul care urmează îi reprezintă însă goi, cu o încingătoare deasă de frunze în jurul mijlocului.

Este pentru *prima dată* cînd Adam și Eva sînt reprezentați în paradis cu veșminte pe ei. O imagine asemănătoare nu a mai fost întîlnită nicăieri. Adam singur cu veșminte, dînd nume animalelor, asemenea lui Orfeu fermecînd natura, a fost semnalat în trei mozaicuri siriene din secolul al V-lea [2] și în două miniaturi de psaltiri bizantine din secolul al XI-lea [3] Dar, dacă nu avem o tradiție iconografică în această privință, există în schimb o foarte bogată tradiție literară și teologică.

Pentru Efrem [4], Grigorie de Nissa, Hrisostom, Diadoc, Ambrozie, Augustin, în liturgieuses. *Contribution à l'étude de la peinture moldave* în *Mélanges* (I) 1927 (Bibliothèque de l'institut français de Hautes Études en Roumanie, Bucarest, 1928), p. 63—97.

* Comunicare susținută la ultimul Congres de patristică (Oxford, 3—8 sept. 1979), care a reunit o largă participare a cercetătorilor de diferite orientări între care se înscrie și cea rațională, laică reprezentată și de prof. J. Magne.

[1] Volumul, cu excelente ilustrații despre mănăstirile din Moldova, *Dulce Bucovină*, al lui Ion Miclea (București, 1976) este, astăzi, la îndemîna tuturor turiștilor. Editată în mai multe limbi, de vînzare la porțile mănăstirilor, cartea conține notițe istorice despre 18 mănăstiri și 508 fotografii sau reproduceri însoțite de cîte un scurt comentariu. Ghidurile turistice (*Guide bleu* etc.) conțin, de asemenea, indicații utile. Picturile au fost de-acum mult studiate, din toate punctele de vedere, în afara celui luat aici în considerare. În afara unor studii în limba română, mai puțin abordabile pentru mine, lucrările de referință sînt, mai ales: I. D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Moldavie et en Bucovine depuis les origines jusqu'au XIX^e siècle, Nouvelles recherches*, Paris, 1929, Paul Henry, *De l'originalité des peintures bucovienne*, în „Byzantion" I, 1924, p. 291—303; *Folklore et iconographie reli-*

[2] Maria Teresa, Pierre Canivet, *La mosaïque d'Adam dans l'église syrienne de Huerté (V-e siècle)*, în „Cahiers archéologiques", 24 (1975) p. 49—65. Vezi și Janine Balty, în „Jahrbuch des Österreich. Byzantinistik", 25 (1976), p. 229.

[3] Maria Teresa, Pierre Canivet, *op. cit.*, p. 62, nota 52, după o comunicare a d-rei S. Dufrenne.

[4] Nicolas Séd, *Les hymnes sur le paradis de saint Ephrem et les traditions juives*, în „Le Muséon" 81 (1968), p. 455 — 501. Vezi p. 474 și p. 477—478.

ghii[5] etc., pierderea veşmintelor paradiziace simbolizează pierderea inocenţei şi a nemuririi. Această interpretare simbolică se bazează pe o tradiţie legendară, atestată în apocrife, în Apocalipsa lui Moise, în Viaţa lui Adam şi Eva, în Peştera comorilor[6] şi mai ales în cele trei targum-uri, Neofiti, Onkelos şi pseudo-Jonatan, este drept, în măsură diferită. Dacă toate trei înlocuiesc îmbrăcămintea de piele, menţionată în *Facerea* III, 21 („Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam şi femeii lui îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat"), prin „veşminte ale slavei pentru ( a acoperi) pielea trupurilor lor", singur targum-ul lui pseudo-Ionatan a păstrat motivul : „pentru a înlocui veşmintele splendide de care au fost despuiaţi"[7]. Acelaşi pseudo-Ionatan spunea depre *Facerea* III, 7 : „Atunci ochii amîndurora s-au iluminat şi au cunoscut că erau goi, căci fuseseră dezbrăcaţi de veşmintele splendorii cu care fuseseră creaţi". Textul acestei fraze aminteşte în mod ciudat de unele texte gnostice : „Atunci lumina gnozei i-a iluminat" din scrierea *Despre originea lumii* (*CG*, II, 119, 12—13); „Interdicţia (creatorului) era îndreptată împotriva omului pentru ca el (...) să nu înţeleagă că era dezgolit de perfecţiunea sa" din *Apocrifonul lui Ioan* (*BG*, 8502, 57, 15—19). Acest ultim text ne spune că veşmintele splendorii sau ale slavei nu sînt decît transpunerea simbolică, în opoziţie cu nuditatea paradiziacă, a perfecţiunii care era proprie lui Adam în lumea de sus, înainte de căderea sa în lumea de jos şi a întemniţării sale în trupul de tină modelat de creatorul lumii materiale.

Această concepţie este foarte clar expusă în *Cîntul mărgăritarului* din *Faptele lui Toma* (118) : înainte de a cobori în Egipt, adică în această lume, tînărul prinţ oriental, care reprezintă *eul* profund al fiecăruia, este despuiat de veşmintele sale preţioase, cu promisiunea de a le îmbrăca din nou dacă luarea în stăpînire a mărgăritarului, adică a gnozei, păzită de balaurul cu flăcări pe nări, creatorul lumii, îi permite şi îi asigură revenirea după ce va fi despuiat de veşmîntul său de noroi[8].

Astfel, goliciunea lui Adam în paradisul creatorului a sugerat gnosticilor să simbolizeze prin veşmintele luminii sau ale slavei starea sa anterioară de perfecţiune în împărăţia cerurilor, unde stăpînul era Dumnezeu-Tatăl. Iudeii, pentru care creatorul, divintatea lor, este zeul suprem, răstoarnă exegeza gnostică, ea devenind astfel exegeză creştină; căderea în dizgraţie a omului nu mai provine din prăbuşirea sa din lumea de sus în corpul modelat din noroi de către creatorul imperfect (deficient), ci din nesupunerea sa faţă de divinitatea supremă creatoare; ea nu mai este de ordin ontologic, ci moral[9]; Adam şi Eva, ai căror ochi se deschid mîncînd din fructul arborelui, nu mai constată cu ruşine că sînt goi, ci devin goi; şi aceste veşminte, care, în contradicţie netă cu textul sînt considerate pierdute, nu pot decît să simbolizeze starea lor de inocenţă şi de pretinsă nemurire înainte de păcatul lor.

## II. ÎNVOIALA LUI ADAM CU DIAVOLUL

Seria de imagini, relatînd povestea raiului, se încheie la mănăstirile Humor (1535), la Moldoviţa (1537) şi la Voroneţ (1547) prin reprezentarea diavolului care îi cere lui Adam semnătura pe o învoială[10]. Este o ilustrare a unei legende bulgare şi româneşti, de origine — se spune — bogomilă[11], potrivit căreia, în momentul în care Adam, alungat din rai,

[5] De exemplu, preotul roman, îmbrăcînd etola spune: *„Redde mihi, Domine, stolam immortalitatis quam perdidi in praevaricatione primi parentis"* („Redă-mi, Doamne, veşmîntul nemuririi pe care l-au pierdut prin încălcarea legii primii părinţii") *(Missale romanum)*.

[6] Le-am extras din lista atestărilor care precede art. lui Brian Murdoch, *The Garments of Paradise. A note on the Wiener Genesis and the Anegenge*, din „Euphorion", 61 (1967), pp.375—382.

[7] Neofiti şi Onkelos apar, aici, împotriva opiniei comune, dar aşa precum şi M.A. Caquot mi-a declarat că este înclinat să creadă, ca pseudo-Ionatan-i cenzuraţi. Aceste veşminte ale slavei de înlocuit se vor transmite prin dreptul întîiului născut: Rebeca i le va fura lui Isac, pentru a-l îmbrăca pe Iacov (ps.-Io. la *Facerea* XXVII, 15), şi Iacov i le va da lui Iosif (Neofiti la *Facerea* XLVIII, 22).

[8] Vezi articolul meu *Le Chant de la perle à la lumière des écrits de Nag-Hammadi*, în „Cahiers du Cercle Ernest-Renan" 100 (1977), p. 25—36. De asemenea, într-o formă revăzută şi adăugită *„Cîntul Mărgăritarului" în lumina scrierilor de la Nag Hammadi*, în „Revista de filozofie", nr. 4/1979.

[9] Pentru a justifica venirea unui salvator cu o misiune alta decît eliberarea politică a Israelului, trebuia ca în Adam, în mod cu totul de neînţeles, toţi oamenii să fi păcătuit *(Epist. către romani*, V, 12). Dar „cum aş fi putut face asta, de vreme ce nu eram născut? îi răspunde lupului mielul bunului La Fontaine *(Fables* X). Păcatul originar, după cardinalul Billot („Les Etudes" 20 ian. 1920), este absolut revoltător! Ajunge să înţelegi de unde provine.

[10] Descrierea tabloului de la Voroneţ şi reproducerea liniară, în P. Henry, *Mélanges* (1927), p. 25—36.

[11] Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, Paris, 1976, p. 208—209 şi 309—313.

vrea, după porunca lui Dumnezeu, să cultive pămîntul, diavolul i se opune declarînd că raiul este al lui Dumnezeu, dar pămîntul al lui. Adam este nevoit, deci, să semneze o învoială cum că el însuși și toți urmașii lui vor aparține, după moarte, diavolului. În această legendă, care vrea să explice misteriosul chirograf din *Epistola către coloseni* II, 14 („El (Hristos) a șters cu poruncile (Evangheliei) zapisul ce era asupra noastră, care era potrivnic nouă, și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce"), dualismul gnostic este abia transpus : paradisul creatorului a devenit împărăția divinității supreme, în timp ce pămîntul rămîne împărăția creatorului, arhontele sau prințul acestei lumi, azvîrlit în Tartar pentru vina de a se fi pretins singurul zeu [12], și numit de-atunci înainte diavolul sau Satana. Cu acest titlu de zeu creator al lumii, diavolul îi poate oferi lui Iisus, în schimbul unui act de adorație, toate împărățiile lumii și slava lor, și nu, cum încearcă *Luca* să explice, pentru că această putere i-ar fi fost dată („Și i-a zis diavolul : Ție îți voi da toată stăpînirea aceasta și strălucirea lor, căci mi-a fost dată mie și eu o dau cui voiesc. Deci dacă tu te vei închina înaintea mea, toată va fi a ta" (*Evanghelia după Luca*, IV, 6—7).

## III. VĂMILE ARHONȚILOR

În *Viața sfîntului Vasile cel nou* (m. 944), scrisă de discipolul său Grigorie [13], citim că bătrîna servitoare defunctă a lui Vasile i s-a înfățișat și i-a povestit că pentru a ajunge sufletul ei în cer, a trebuit să treacă prin 24 de vămi ținute de demoni și destinate, fiecare în parte, examinării unui anume păcat. Demonii arătau din evidențele lor de cîte ori acel păcat a fost săvîrșit, în timp ce îngerii le opuneau numărul de împrejurări în care virtutea corespunzătoare fusese practicată. Dacă rezultatul era doar ușor negativ, se putea obține răscumpărarea prin plată. Ceea ce i-a incitat pe pictorii de la mănăstirile Humor (1535), Moldovița (1537), Voroneț (1547) și de la biserica Arbore (1541) să înfățișeze această temă [14] a fost obiceiul, încă practicat în popor, de a înzestra pe cei morți cu monezi și pîini mici, cu acei *colaci*, pentru a-i îndupleca pe vameși.

[12] *Ipostaza arhonților CG*, II, 95 (143), 4—96 (144), 10; *Despre originea lumii, CG*, II, 102 (150), 25—106 (154), 18.

[13] Lucrare grecească, tradusă adesea în limba română, din care Migne (*PG*, 109, 654—663) nu dă decît extrasele referitoare la istoria împăraților bizantini.

[14] Descriere și studiu detaliat în P. Henry, „Byzantion" I (1924), p. 301; *Mélanges* (1927), p. 65—66.

Credința în vămile cerești a fost comună tuturor *religiilor* care au presupus că pentru a urca în cerul celor nemișcate, patria sa, sufletul trebuia să traverseze cele șapte sfere planetare, locuite de stăpînitori și de puternici [15]. Religiile de mistere și, în special, *gnozele* îi învățau pe inițiații lor cuvintele de trecere *(symbola, synthema)* și îi marcau cu un semn de apartenență la lumea de sus, tatuaj *(stigma)* sau pecete *(sphragis)*, obținut adesea printr-un botez sau onciune ; acesta este primul rol al pecetei imprimate de botezul creștin, a cărui absență face imposibilă salvarea copiilor ca și a celor drepți, dar aparținînd altor religii [16]. Cît privește *cuvintele de trecere*, în timp ce *Apocalipsa lui Iacov* îi atribuia lui Iisus cuvintele : „Te-am învățat ceea ce va trebui să spui înaintea arhonților" [17], *Evanghelia după Luca* (XII, 11—12) ne transmite, deturnîndu-i sensul prin adăugarea cuvîntului „sinagogă", un logion care le condamnă : „Iar cînd vă vor duce în sinagogi și la dregători și la stăpîni nu vă îngrijiți ce și cum veți răspunde, sau ce veți zice. Că Duhul sfînt vă va învăța chiar în ceasul acela ce trebuie să spuneți" [18]. În ultima lor rugăciune, apostolul Toma, Iosif dulgherul, tînăra Melania își exprimă teama lor de arhonți pe drumul spre cer. Tertullian dezice această teamă, căci Hristos, spune el, a deschis drumul. Clement din Alexandria, Origen, Atanasie, pseudo-Macarie, un alt Macarie, pseudo-

[15] W. Bousset, *Die Himmelreise der Seele*, în „Archiv für Religionwisschenschaft", 4 (1901), p. 136—169; 229—273; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 299—301.

[16] De unde inventarea *limbului* (margine a unui astru, loc mărginaș în cer, închipuit de religia catolică, unde ar sta sufletele celor drepți, dar nebotezați, de altă religie și a copiilor morți nebotezați, în așteptarea judecății de apoi). Pe de altă parte, recuperarea Vechiului Testament ca pregătire a evangheliei cerea eliberarea drepților de vechea Lege prin coborîrea lui Hristos în iad.

[17] *Apocalipsa lui Iacov, CG* I, 8, 30. Vezi, de asemenea, de exemplu, *Pistis Sophia*, îndeosebi părțile a 3—a și a 4—a (p. 102—148) și Epifaniu, *Panarion* 26, 13.

[18] Acest logion din *Evanghelia după Luca* (XII, 11—12) este și mai deformat în *Evanghelia după Marcu* (XIII, 9—11); în *Evanghelia după Matei* (X, 17—19) și chiar în *Evanghelia după Luca* (XXI, 12—15), unde menționarea sinagogilor a dus la înlocuirea dregătorilor și stăpînilor cu împărați, regi și tribunale. Cuvîntul de spus, menționează *Matei*, „se va da vouă în ceasul acela" de Duhul Tatălui; iar după a doua menționare din *Luca*, „să nu gîndiți de mai înainte ce veți răspunde, căci eu vă voi da gură și înțelepciune".

Ciril, Vasile, Grigorie de Nissa, liturghia bizantină a muribunzilor etc. se referă la vămile cereşti [19]. Dar numărul lor nu mai este, în general, cel al cerurilor ; ci al păcatelor care pot fi făptuite. Şi aci ontologia şi cosmografia gnostică au fost mascate de morală — cu excepţia peceţii botezului.

## IV. SCARA CERULUI

În cele două biserici din Risca (aprox. 1555) şi Suceviţa (1596), pictate ultimele, turnul cu etaje al vămilor este înlocuit cu o imensă scară cu 30 de trepte, fiecare purtînd numele unui păcat sau al unei virtuţi [20]. Ea leagă poarta mănăstirii, de unde ies călugării, aflată în partea de jos şi la dreapta tabloului, cu poarta cerului, plasată sus şi la stînga, unde Hristos îi aşteaptă pentru a-i încorona ; 15 călugări, cu picioarele pe două trepte succesive, urcă anevoie scara încurajaţi de îngerii pictaţi deasupra lor ; alţi 15 călugări sînt aruncaţi în gol, traşi de demoni şi înghiţiţi de gurile infernului ; 9 călugări, căzuţi de pe scară, încearcă să se prindă de ea cu mîinile sau cu picioarele.

Este ilustrarea, codificată în Ghidul picturii [21], a cărţii lui Ioan Sinaitul (m. 606), *Scara spirituală* [22]. Imaginea unei scări care leagă pămîntul de cer o regăsim aproape peste tot în antichitate[23], de la scara lui Iacov la scara din misterele lui Mithra, întreruptă aici de şapte porţi făcute din diferite metale şi dominată de cea de a opta, şi pe care o descrie Cels pentru a-i denigra pe creştini [24].

Ioan Climah spiritualizează tema : cartea sa este un manual de perfecţiune monastică. Dar transpunerea iconografică remitologizează scara pe care el o demitologizase : nu mai este ascensiunea spirituală a călugărului spre perfecţiunea care apare reprezentată, ci judecata sufletului, său, care atinge cerul sau cade în iad de pe treapta care poartă numele păcatului săvîrşit sau al virtuţii omise. Căci aici există un iad, care e străin de vămile cerului. Reprezentarea lor nu arată ce devine sufletul reţinut de vameşi. După *Pistis Sophia* [25], sufletul este pedepsit chiar în cerul în care păcatul său îl opreşte, apoi, după ce bea din cupa uitării, este retrimis într-un corp pentru o nouă încercare de salvare, aceasta, pentru unii ca Evagru sau Hierotheu, pînă la apocatastază, pînă la revenirea la starea iniţială care implică salvarea tuturor fiinţelor, inclusiv a diavolului.

## V. JUDECATA DIN URMĂ

Pe pereţii aceloraşi biserici şi mănăstiri este înfăţişată şi judecata de apoi [26], cu un lux de detalii necunoscute în reprezentările noastre occidentale şi, totodată, contradictorii în raport cu textele sau tezele pe care vor să le ilustreze. Ele ar impune un studiu special. Dintr-un punct de vedere general, ne putem întreba ce anume ar mai fi de judecat [27], după

---

[19] Am extras această listă din cartea lui A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre des alexandrinisch-kappadokischen Väter (Temi e testi,* 4), Rom, 1958, p. 140—185.

[20] Descriere şi studiu detailat în P. Henry, „Byzantion", I, (1924), p. 281—303, şi mai ales în *Mélanges* (1927), p. 72—82.

[21] A.N. Didron, P. Durand, *Manuel d'iconographie grecque et latine avec une introduction et des notes... traduit du manuel byzantin „Le Guide de la peinture" par le Dr. Paul Durand,* Paris, 1845, p. 405.

[22] Migne, PG *88*, 585—1164. Vezi în C. R. *Morey, East Christian Paintings in the Freer Collection,* New York, 1918, lista manuscriselor cu miniaturi şi un rezumat al variaţiilor în dispunerea elementelor de compoziţie, p. 3 şi 22 ss.

[23] Vezi Franz Cumont, *Lux perpetua,* Paris, 1949, p. 282.

[24] Origen, *Contra Celsum,* VI, 21.

[25] Acesta este subiectul instruirii finale despre căile mediatităţii, spaţiul intermediar între pămînt şi lumea de sus, p. 374, 6—384, 23.

26 Tema, foarte răspîndită în iconografia orientală, constituie, în prezent, subiectul conferinţelor d-nei Nicole Thierry la cea de-a V-a Secţiune de la l'École pratique des Hautes Etudes, la Sorbona.

[27] Concepţia iudaică despre răsplată, ca venind numai după înviere şi judecata finală *(Evanghelia după Matei* XXV, 31—46; *Epistola întîi către tesaloniceni,* IV, 13—18 etc.) împărtăşită de Marta este corectată de Iisus care înlocuieşte învierea din ultima zi cu o înviere imediată obţinută prin credinţă (substituită gnozei) şi printr-o viaţă nemuritoare chiar cînd omul ar fi mort (corporal); în consens cu această concepţie, Iisus îl învie pe Lazăr („cel ce crede în mine, chiar dacă va muri, va trăi" *Evanghelia după Ioan,* XI, 25). Aceeaşi concepţie o aflăm şi în cuvintele adresate de Iisus „făcătorului de rele" răstignit alături de el: „Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu mine în rai" *(Evanghelia după Luca,* XXIII, 43 (unde raiul iudeu este substituit lumii de sus gnostice). Totuşi, Iustin, de origine iudaică, protestează împotriva acestei concepţii gnostice: „Dacă, deci, întîlniţi oameni numiţi creştini care (...) neagă învierea morţilor şi afirmă că în chiar timpul cînd ei mor sufletele lor se înalţă la cer, nu-i consideraţi drept creştini" *(Dial.* 80). Albert cel Mare, în sens invers, caută să res-

proba vămilor și încercarea scării. Vecinătatea acestor trei reprezentări și incoerența detaliilor ultimei subliniază opoziția a două concepții — gnostică și iudaică — despre Dumnezeu, timp, om, istorie și eshatologie, care se suprapun și se amestecă în creștinism și pe care teologii au drept funcție să le concilieze.

## VI. HRISTOS CA DIVINITATE A VECHIULUI TESTAMENT

Punctul cel mai înalt și cel mai plin de demnitate al bisericii, cupola naosului, este rezervat reprezentării lui *Hristos pantocrator*[28]. Cuvîntul *pantocrator* este cel prin care Septanta traduce de peste o sută de ori denumirea *Sabaoth (Savaot)* [29]; Iisus este identificat, deci, nu cu Mesia promis, nu cu Hristos, ci cu însăși divinitatea supremă a Vechiului Testament. Această identificare este confirmată — pe cupola și pe zidurile acestor mănăstiri — de cele trei litere οων (οὼν = *cel care este*, gr.), înscrise pe crucea nimbului, său, care trimit la definiția pe care Yahve și-o dă singur („Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: « *Eu sînt cel ce sînt* ». Apoi i-a zis: « Așa să spui fiilor lui Israel: *Cel ce este* m-a trimis la voi »" *Ieșirea*, III, XIV). La fel, în reprezentările judecății de pe urmă, Hristos apare nu ca Fiul Omului venind călare pe nori, ci ca „cel vechi de zile" din *Daniel* („și s-a așezat cel vechi de zile (...) tronul său: flăcări de foc (...) un torent de foc se vărsa și ieșea din el (...) Judecătorul se așează și cărțile fură deschise", VII, 9, 10): fluviul de foc pornește de la tronul său și nu de la cel al tatălui, reprezentat deasupra lui [30]. Stăpînul (Domnul) care i se arată lui Avraam la stejarul Mamvri (*Facerea*, XVIII, 1) este înfățișat, în aceste picturi, ca fiind Iisus-Hristos, prin monograma *I.C XC* [31]. Mă opresc aici cu exemplele.

Explicația teologică susținută și astăzi este că tatăl încorporal și, deci, invizibil nu putea fi reprezentat, spre deosebire de Fiu care s-a întrupat și de Sfîntul Duh care a apărut sub forma unui porumbel. Cele trei persoane nefiind decît unul și același Dumnezeu, Hristos reprezintă întreaga trinitate [32].

De fapt, tradiția iconografică provine dintr-o tradiție literară și teologică puțin diferită, și nu numai uitată, ci și combătută. Ideea că Tatăl este invizibil este, în mod cert, unul din argumentele gnostice pentru a refuza ca divinitate supremă divinitatea Vechiului Testament, ale cărei manifestări antropomorfe au fost numeroase. Pentru a-și putea păstra divinitatea ca divinitate supremă, iudeii au pus aceste manifestări pe seama îngerului său, a Verbului său sau Memra, a Slavei sale sau Shekina, a carului său sau Merkaba.

La creștini, divinitatea din Vechiul Testament, așa cum o înțelegeau gnosticii, devine diavolul, și așa cum o înțelegeau iudeii, va sfîrși prin a se identifica cu Tatăl, după cum afirmă *Crezul* creștin: „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotfăcătorul (pantocrator)...", dar, între timp teofaniile sale și opera sa creatoare și pretins pedagogică trebuiau atribuite cuiva, și acesta nu putea fi altul decît salvatorul, mîntuitorul Iisus: el este *Kyrios*, adică *YHWH (Epist, către filipeni*, II, 6—11); este slava pe care a văzut-o Isaia *(Evanghelia după Ioan*, XII, 41); el este cel despre care a scris Moise („că dacă ați fi crezut lui Moise,

---

pingă „o anumită greșeală a unor greci care spun că nimeni nu intră în cer sau în iad înainte de judecata de apoi, ci toți rămîn pînă atunci în niște locuri intermediare" *(In sent.*, 4, 21, 10).

[28] A.N. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843, îndeosebi p. 192—193, 206, 227, 243. I. D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie*, mai ales p. 71, 88, 129—130.

[29] Caracteristică este definiția lui *YHWH* în *Amos*, 4. 13: *Kyrios ho theos ho pantokratôr enoma autou* ((în *Biblia*, trad. rom., este menținută aici denumirea *Savaot*).

[30] Iisus Hristos este reprezentat ca „cel vechi de zile" și independent de judecata de apoi; vezi, de exemplu, I. D. Ștefănescu *Iconographie de la Bible*, Paris, 1938, p. 5, pl. 8.

[31] Cele două interpretări, hristologică și trinitară, a teofaniei de lîngă stejarul Mamvri sînt repede trecute în revistă în F. Benoit, *L'icône de la Trinité de Roublev*, în „Renaissance de Fleury", 27 (aprilie 1978) Saint-Benoît-sur-Loire).

[32] Christoph von Schönborn, *L'icône du Christ: fondements théologiques*, Fribourg, 1976 *(Paradosis* XXIV); L. Ouspenski, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1960. Vezi și referințele de la nota 30. „Dacă am face imagini ale Dumnezeului invizibil, am fi în mod sigur vinovați, căci e cu neputință să faci o imagine a ceea ce este lipsit de trup, invizibil, fără contur sau forme. Dar făcînd imaginea lui Dumnezeu întrupat, văzut pe pămînt în trup (...) după ce a luat natura, consistența, forma și culoarea cărnii, nu ne vom rătăci" (Sf. Ioan Damaschin, *PG* 94, 1288, *A*). Dar întîlnim, deopotrivă, reprezentări ale Trinității cu Tatăl asemenea unui om (*Facerea*, I, 26—27: „Și a zis Dumnezeu: « Să facem om după chipul și după asemănarea noastră ». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut"; precum și judecata de apoi pe zidurile Voronețului) sau cu îngeri *(Facerea* XIX, 1) asemenea oamenilor (vezi și Trinitatea lui Rubliov).

ați fi crezut mie, căci despre mine a scris acela" (*Evanghelia după Ioan* V, 46); el este cel pe care au încercat unii să-l ispitească și „au pierit de șerpi" (*Întîia epist. către corinteni*, X, 9); el, Iisus este cel care a salvat poporul său din robie străină (*Epistola lui Iuda* I, 5); Ziua lui Iisus a văzut-o Avraam („Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua mea și a văzut-o și s-a bucurat" (*Evanghelia după Ioan*, VIII, 56); lui Iisus, Fiul, Dumnezeu e pus în *Epistola către evrei* (I, 10) să-i zică: „Tu (....) pămîntul l-ai întemeiat și cerurile sînt lucrul mîinilor tale".

Această doctrină a fost profesată, explicată și apărată de vechii părinți ai Bisericii, îndeosebi de Iustin și Irineu[33] și se menține și azi în liturghie.

Dacă, deci, Hristos apare în iconografie ca divinitate a Vechiului Testament, el nu se înfățișează în această postură ca un substituit al Tatălui invizibil sau al trinității indivizibile, ci ca el însuși, și motivele nu sînt în primul rînd iconografice, ci antignostice.

## CONCLUZIE

Aceste observații asupra originii prime a unor teme iconografice par să-mi confirme convingerea, formată începînd din anul 1968, că creștinismul, cu căderea sa originară și cu soteriologia sa, nu a apărut direct — așa cum s-a pretins — din iudaism, căruia aceste idei îi sînt străine, ci *indirect*, prin revenirea la exegeza gnostică a povestirii despre rai, așa cum este ea expusă în *Mărturia adevărului*, *Apocrifonul lui Ioan*, *Hipostaza arhonților*, *Despre originea lumii*.

Dacă ar trebui să definesc *creștinismul* în trei cuvinte, aș spune că este o *gnoză antiiudaică reiudaizată*.

---

[33] Mecanismul de atribuire a teofaniilor lui Iisus reiese bine din acest text al lui Iustin: „Moise, deci (...) declară că era zeu personajul care i s-a arătat lui Avram lîngă stejarul Mamvri, împreună cu doi îngeri, pe care, pentru judecata Sodomei, i-a trimis o altă divinitate, cea care rămâne totdeauna în regiunile supracerești, care nu se arată nimănui și n-a vorbit niciodată de ea însăși, cea pe care o recunoaștem ca creator al tuturor lucrurilor și ca Tată ... " (*Dial.* 56) Vezi, de asemenea, *Dial.* 120; Teofil din Antiohia, *Ad. Aut.* II, 22; Irineu, *Dem.* 44; *Adv.* 4, III, 11, 8; IV, 5.3; Clement din Alexandria, Pedag, I, 7; Eusebiu din Cezareea, *H.E.* I, 2, 6 ss; I, 4, 8 etc.

# GRAMSCI ȘI RELIGIA *

DE

CESARE LUPORINI
(Italia)

„Din punct de vedere «filozofic» ceea ce nu satisface în catolicism este faptul că acesta, în ciuda realității, pune cauza răului în omul ca individ, adică concepe omul ca individ bine definit și limitat". Această afirmație a lui Gramsci face parte dintr-un fragment de-o parte toate referirile speciale ale lui Gramsci la catolicismul italian, deși acestea au o importanță deosebită în cadrul gîndirii sale politice. Dar în legătură cu această temă și cu unele dintre implicațiile ei teoretice să-mi fie îngăduit să amintesc aici valoroasa comunicare a Emmei Fattorini la cel de-al III-lea Congres internațional gramscian (Florența, 9—11 decembrie 1977), publicată sub titlul *Masele catolice și formele politicii la Gramsci* în „Testimonianze", n. 201 — 202. *N.R.* Textul a apărut pentru prima dată în revista „Critica marxista" nr.1/1979.

---

* Textul reprezintă referatul prezentat la cel de-al III-lea Congres de studii de filozofie a religiei (25—27 octombrie 1978), inițiat la Perugia de Catedra de filozofia religiei a acestei universități și organizat de Centrul internațional de studii de filozofie a religiei, care își are sediul în Parma. Mulțumesc profesorului Albino Babolin, de la Universitatea din Perugia, pentru că a consimțit la această publicare anticipată în „Critica marxista". Avînd în vedere caracterul congresului internațional amintit (a cărui temă generală a fost „Etică și religie"), în textul de față am

ment, de fapt un paragraf, aparținînd uneia dintre tratările relativ mai sistematice ale *Caietelor din închisoare* (*Caietul 10*, din 1932 — 1935) și intitulat *Puncte de referință pentru o lucrare asupra lui Benedetto Croce*[1].

Este o afirmație deosebit de semnificativă în contextul gîndirii gramsciene asupra căreia, pentru o seamă de motive convergente, nu găsim util să ne oprim acum. Este vorba, oricum, de catolicism și încă într-un mod critic. Se poate observa că,în largul spațiu acordat de Gramsci problemei religiei în meditația sa din închisoare, catolicismul se află mai totdeauna în centrul atenției : catolicismul în diferitele sale faze istorice, în raportul său (istoric) cu ,,erezîile'', în valențele sale efective sociale și politice și în *statutul* său actual și modern. Faptul se găsește, evident, în strînsă legătură cu termenii concreți ai luptei politice și ideologice asupra cărora comunistul Gramsci meditează în închisoare, respectiv cu ambianța istorică concretă (Italia, dar într-un cadru european și mondial) în raport cu care el studiază succesele, dar și greșelile din trecut ale mișcării muncitorești, posibilitățile viitoare și țelurile acțiunii revoluționare. Totuși nu sub acest aspect, de climat istoric particular, apare termenul *catolicism* în fraza pe care am citat-o la început ; dimpotrivă, perspectiva este mult mai semnificativă și universală, simptomatică, deși nu exhaustivă, proprie modului gramscian de a aborda, în general, problema religiei. Dar acest lucru îl vom vedea mai departe.

Este util în schimb să începem prin a vorbi despre folosirea termenului *religie* la Gramsci. Într-un fragment din *Caietul 6* (din anii 1930—1936), Gramsci încearcă să precizeze acest termen într-un mod ce pare mai corect și fecund, făcînd legătură între un citat al lui Plutarh, extras din *Istoria religiilor* de Turchi, și o definiție a lui Turchi însuși. În același timp el respinge o altă definiție, a lui Reinach, — religia înțeleasă ca ,,ansamblu de scrupule (tabùuri) care se opun liberei exercitări a facultăților noastre'', —, pentru motivul că i se pare ,,prea largă'' și aplicabilă la ,,orice ideologie socială care tinde să facă posibilă conviețuirea și, în consecință, împiedică (prin scrupule) libera (sau arbitrara) exercitare a facultăților noastre'' (*Caiete*, p. 1715).

Așadar, pentru Gramsci, religia prezintă interes ca ,,ideologie socială'' ; el caută însă specificitatea proprie acesteia și ,,elementele constitutive'' și crede a le putea preciza astfel : ,,1. credința că există mai multe divinități personale ce transcend condițiile terestre și temporale ; 2. sentimentul oamenilor că depind de aceste ființe superioare care guvernează total viața cosmosului ; 3. existența unui sistem de raporturi (cult) între oameni și zei''. Este drept că imediat după aceasta Gramsci lasă deschisă problema ,,dacă putem numi « religie » o credință care nu are ca obiect un zeu personal, ci numai forțe impersonale și nedeterminate''. În speță, Gramsci nu exclude posibilitatea unei lărgiri a conținutului ei în acest sens. Aici însă ținta sa polemică este alta. ,,În lumea modernă — scrie el — se face abuz de cuvintele « religie » și« religios » atribuindu-le sentimentelor care nu au nimic de-a face cu religiile pozitive. Chiar și purul « teism » nu trebuie considerat drept o religie : îi lipsește cultul, adică un raport determinat între om și divinitate'' (*Caiete*, p. 716). Polemica lui Gramsci vizează aici o anumită accepție modernă, extensivă și am putea spune *laicistă* a cuvîntului ,,religie'', accepție frecventă în filozofiile idealiste și în derivatele lor (de exemplu, la Croce : ,,religia libertății'', despre care Gramsci va discuta în altă parte). Cîmpul atenției lui Gramsci este deci suficient de delimitat : religia ca o formă de ,,ideologie socială'', cu anumite caracteristici proprii, între care aceea a ,,pozitivității'' (religii pozitive). În ea este inclus în mod necesar ,,cultul'', nu însă și prezența unei structuri ecleziastice.

Interesul lui Gramsci pentru religie are, totuși, în manifestarea lui prevalentă, un alt punct de restrîngere sau, mai bine zis, de concentrare : religia ca ,,normă de viață''. Aceasta nu este exclusiv, trebuie spus de îndată. Din perspectivă istorică, și aceasta nu este niciodată secundară la Gramsci, religiile sînt considerate ,,ideologii sociale'', exprimînd mișcări reale în societate, care pot fi revoluționare sau conservatoare și reacționare (potrivit tradiției marxismului). Ceea ce contează însă pentru Gramsci sînt efectele practice care derivă din aceste mișcări, și deci tocmai ,,normele de viață'' față de grupurile sociale diversificate și concrete (nu numai ,,clase'') care compun o societate determinată. Îl interesează mai puțin eventualul conținut de adevăr al unei religii care poate fi redat în termeni conceptuali și filozofici ; aceasta pentru rațiuni teoretice destul de precise, pe care le vom vedea mai departe. Latura în discuție nu este nici ea exclusă complet, dar, cum vom vedea, tinde să fie prezentă mai degrabă ca termen de comparație (particular și general) negativ — și ca atare exemplar — în raport cu o viziune imanentistă asupra lucrurilor omenești sau cu o concepție despre lume (*Weltanchauung*) pe care marxismul tinde (sau trebuie să tindă) s-o construiască nu numai teoretic, dar și în conștiințe, adică cu eficacitate practică, și care își propune să fie (sau mai degrabă să devină) de masă.

Dar să ne întoarcem la religie ca ,,normă de viață''. ,,Catolicismul'' este și aici în centrul atenției. Există în acest sens un pasaj foarte

[1] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, p. 1344—1345.

cunoscut al lui Gramsci, care sună astfel: „Toți au vaga intuiție că făcînd din catolicism o normă de viață greșesc, atît este de adevărat că nimeni nu aderă la catolicism ca la o normă de viață, chiar atunci cînd se declară catolic. Un catolic integral care ar aplica în fiecare act al vieții sale normale catolice ar fi un monstru, ceea ce, dacă ne gîndim, este critica cea mai riguroasă și peremptorie a catolicismului însuși" (*Caiete*, p. 1344). O critică, deci, a faptelor și a lucrurilor.

Vom nota însă că această remarcă nu are la Gramsci nici o coloratură special anticatolică sau antireligioasă, ci pur și simplu indică, potrivit lui Gramsci, o soartă comună pentru orice specie de concepție generală care, deși se prezintă istoric, înțelege să se propună și ca normă universală a comportamentelor umane. „Catolicii vor spune — continuă de fapt Gramsci — că nici o altă concepție nu este urmată întocmai, și ei au dreptate, dar lucrul nu face decît să demonstreze că în istorie nu există de fapt un mod de a concepe și de a acționa identic pentru toți oamenii; atît și nimic altceva". (Asupra consecințelor acestei poziții voi reveni mai departe).

Unui atare destin — care apare însă numai din fapte, se constată a posteriori — îi este supus și catolicismul, în măsura în care se vrea normă universală de viață, „chiar dacă acest mod de gîndire și de acțiune este organizat de secole în acest scop, ceea ce încă nu s-a mai întîmplat cu nici o altă religie avînd aceleași mijloace, același spirit de sistem, aceeași continuitate și centralizare". Aceste din urmă cuvinte, care nu exprimă cîtuși de puțin admirație din partea comunistului (și leninistului) Gramsci, ne dezvăluie — mai mult decît circumstanțele istorico-geografice particulare — motivul adevărat al preemțiunii catolicismului în atenția pe care Gramsci o acordă faptului religios; cu toate că, așa cum se știe, el împărtășea ideea că lumea modernă a început cu Reforma protestantă, înțeleasă weberian ca fiind în consonanță cu „spiritul capitalismului" și constituind un prim model de „reformă intelectuală și morală" de masă: formulă pe care Gramsci o introduce în marxism integrînd-o coesențial teoriei revoluționare. (Cel de-al doilea model, de astădată laicizat, îl constituia pentru Gramsci complexa ideologie a Revoluției franceze).

Există deci, aici, pentru Gramsci, un necesar faliment practic al catolicismului (creștinismului) ca „normă de viață" absolută. În acest cadru de ansamblu capătă importanță religiile: ele sînt de lungă durată în istoria civilizației, sînt ideologii sociale [2] cu cea mai largă difuzare, iar catolicismul, cum s-a spus, se bucură de o atenție privilegiată prin capacitatea pe care a avut-o — sau mai bine-zis cu care se identifică — de a promova o instituție, Biserica, puternic organizată și adaptîndu-se treptat, în continuitatea sa, la diversele situații istorico-sociale.

Ca atare, „ideologia socială" nu desemnează la Gramsci doar ceva dat în mod pasiv (pur *expresiv*), ci și ceva activ, și deci organizatoric măcar ca tendință, pentru părți însemnate ale societății (clase, „grupuri sociale") sau pentru întreaga societate. Sub acest raport activ, soarta istorică a religiilor și în mod special aceea a catolicismului (cu „erezîile" sale) îl interesează cu deosebire pe Gramsci ca avînd în ea ceva exemplar, în sensul strict al cuvîntului, și cu care un marxist trebuie neapărat să se confrunte. La baza acestui interes istoric se află în adevăr, pentru revoluționarul Gramsci, o problemă urgentă, practică, care comportă însă o dificultate teoretică ce trebuie dezlegată. Iată ce spune el în acest sens: „Se pune problema fundamentală a oricărei concepții despre lume, a oricărei filozofii, aceea ca ea să devină o mișcare culturală, o « religie », o « credință », adică să producă o activitate practică și o voință, și ca ea să fie conținută ca « premisă »

---

a cesta dezvoltă, în polemică cu Bogdanov, diferența dintre ideologia științifică și ideologia religioasă (deși asupra științei [naturii] — care stă la baza „ideologiei științifice" — Lenin are o concepție mult diferită de a lui Gramsci). Pentru Lenin există un adevăr științific care dă naștere unei forme ideologice (în sensul de formă „organizatoare" a „experienței" colective), dar care, pentru a fi științifică, trebuie să se bazeze pe o definiție a obiectivității lumii fizice" (aceasta va fi, pentru Lenin, conceptul *filozofic* de materie, al cărui conținut determinat variază odată cu progresul și mutațiile științei) care nu depinde de ideologie. Cu privire însă la aceasta din urmă, spune Lenin, „doctrina religioasă are o « valabilitate generală » [cuvinte ale lui Bogdanov, întoarse împotriva lui] mai mare decît știința: cea mai mare parte a speciei umane urmînd-o încă pe cea dintîi". În această perspectivă, catolicismul, pentru Lenin ca și pentru Gramsci, are o poziție deosebită ca tip de „experiență social-religioasă, care are incontestabil un grad înalt de organizare", acesta rezultînd din „dezvoltarea sa seculară" („religiile — adaugă Lenin — au apărut în virtutea unor cauze bine determinate, iar faptul că în actualele condiții se mențin în masa poporului nu este cîtuși de puțin întîmplător).

[2] Este interesant de amintit că un concept asemănător despre religie se găsește și la Lenin (*Materialism și empiriocriticism*, trad. it., Roma, 1953, p. 112—113 și p. 124), cînd

teoretică implicită în aceasta, adică problema de a păstra unitatea ideologică în tot blocul social care este cimentat și unificat tocmai de acea ideologie determinată" (*Caiete*, p. 1380). Este subliniat aici rolul activ, unificator al ideologiei sociale.

Pentru militantul revoluționar Gramsci, problema nu era aceea de a „conserva unitatea ideologică a unui grup social", ci de a o construi (și deci de a găsi condițiile) în jurul uneia dintre cele două clase „fundamentale" ale societății moderne, în speță clasa muncitoare. Un „bloc social" — adică coordonarea unor forțe sociale diferite în jurul uneia principale care să devină conducătoare — este întotdeauna pentru Gramsci și un „bloc cultural", cel puțin potențial și tendențial, în măsura în care tinde să depășească diversitatea, neomogenitatea și diferențele de nivel cultural ale forțelor sociale care îl compun. Dar fenomenul „religie" tocmai aici se prezintă ca fiind exemplar, atît din punct de vedere sociologic cît și *politic*. „Forța religiilor — scrie el —, și în special a bisericii catolice, a constat și constă în aceea că ele simt în mod acut necesitatea unirii doctrinale a întregii mase « religioase » și luptă pentru ca straturile intelectuale superioare să nu se îndepărteze de cele inferioare. Biserica romană a fost întotdeauna cea mai tenace în lupta pentru a împiedica formarea « oficială » a două religii, aceea a « intelectualilor » și aceea a « sufletelor simple ». Această luptă nu a rămas fără grave inconveniente pentru biserica însăși, dar aceste inconveniente sînt legate de procesul istoric ce transformă toată societatea civilă și care global conține o critică corozivă a religiilor; rezultă cu atît mai mult capacitatea organizatoare, în sfera culturii, a clerului și raportul în mod abstract rațional și just pe care, în cercul său, biserica a știut să-l stabilească între intelectuali și oamenii simpli" (*Caiete*, p. 1380—1381).

Problema pare deci a se fi apropiat de aceea mai generală a raportului dintre intelectuali și mase (respectiv, popor sau totalitatea claselor subalterne sau „simple") și dintre nivelele lor diferite de conștiință. Problematica pe care o aprofundează Gramsci aici are un termen de referință ulterior care nu este mai puțin esențial și se exprimă printr-o bruscă contrapunere: „Una dintre cele mai mari slăbiciuni — scrie el — ale filozofiilor imanentiste în general constă în faptul că nu au știut să creeze o unitate ideologică între cei de jos și cei de sus, între cei « simpli » și « intelectuali ». Pentru aceasta însă confruntarea cu religia (ca ideologie socială), în speță cu catolicismul, nu devine mai puțin instructivă. Dimpotrivă, acea distanță, acea separare între „intelectuali" și „oamenii simpli" nu este, pentru Gramsci, un dat sociologic necesar și constant, ci un produs istoric particular care trebuie studiat ca atare. „Dacă biserica — scrie Gramsci — trebuie să înfrunte o problemă a oamenilor simpli, înseamnă că s-a produs o ruptură în comunitatea « credincioșilor ». Gramsci se referă în mod explicit la Contrareformă sau Reforma catolică, care este văzută totdeauna de el într-un context istoric general (Renaștere, Reformă, Contrareformă), interpretat ca fază de început a revoluțiilor burgheze. Biserica catolică s-a apărat, a rezistat, s-a adaptat treptat într-o oarecare măsură la lumea modernă (aceasta a fost în principal — după opinia lui Gramsci — menirea Companiei lui Isus[3]), și și-a păstrat largi baze de masă, mai ales în clasele țărănești, însă, spune Gramsci, cu prețul unei „rigidități" și „sterilități": în sensul că s-a schimbat raportul și proporția din momentul său *disciplinar* și cel propriu-zis *religios*. Punctul simptomatic privește tot raportul cu masele. Și în trecut apăruseră rupturi în comunitatea credincioșilor, dar ele — spune Gramsci — „erau vindecate prin puternice mișcări de mase, care determinau și erau apoi resorbite în formarea de noi ordine religioase în jurul unor personalități puternice (Dominico, Francesco)" (*Caiete*, p. 1384). (Sînt făcute aici cîteva sumare observații de către Gramsci relativ la mișcările eretice din evul mediu, considerate și ele din unghiul raportului intelectuali-mase). „Dar Contrareforma a sărăcit această emulație a forțelor populare". Compania lui Isus a fost principalul mijlocitor și agent care „a făcut ca organismul catolic să devină mai rigid". (Gramsci face aici nu puține și variate observații particulare, în legătură cu această temă). „Noile ordine apărute mai apoi au o foarte slabă semnificație « religioasă » și o mare importanță « disciplinară » pentru masa credincioșilor". Gramsci scoate de aici o concluzie peremptorie: „Catolismul a devenit

[3] „Iezuiții s-au dovedit fără îndoială mari maeștri ai acestui echilibru (dintre „intelectuali" și „oamenii simpli"), iar pentru a-l păstra, ei au imprimat Bisericii o mișcare progresistă ce tinde să dea anumite satisfacții exigențelor științei și filozofiei, dar într-un ritm atît de lent și metodic, încît schimbările nu au fost sesizate de masa oamenilor simpli, cu toate că ele apar ca « revoluționare » și demagogice pentru «integraliști»" (A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1381).

« iezuitism ». Ceea ce, pentru el, înseamnă multe lucruri: un raport profund diversificat între diferitele straturi sociale; disciplină formală şi „diplomantism". Este o mutaţie efectivă avînd consecinţe permanente ce ajung pînă în contemporaneitate, în condiţiile sociopolitice ale noii orînduiri burgheze. „Modernismul — scrie el imediat după aceea — nu a creat « ordine religioase », ci un partid politic, democraţia creştină". (Bineînţeles, nu aceea pe care o cunoaştem astăzi sub acest nume).

M-am oprit asupra acestor puncte de referinţă istorică, deoarece numai cu ajutorul lor se poate înţelege într-un mod mai concret raportul gîndirii lui Gramsci cu problema religioasă şi complexitatea acestei probleme.

Am văzut de ce biserica catolică (şi întreaga sa istorie, de la creştinismul primar) se bucură de atenţia privilegiată a lui Gramsci: tocmai pentru forţa şi continuitatea sa instituţională care a fost una dintre garanţiile bazelor sale de masă. Deşi recunoaşte protestantismului un rol istoric progresist, Gramsci vede însă şi relativa sa autodizolvare în altceva, în „raţionalism", în liberalism etc., în vreme ce, dimpotrivă, edificiul catolic se înalţă cu o şi mai mare şi autonomă greutate ideologică şi politică. Chestiunea centrală — trebuie s-o repetăm — este pentru Gramsci aceea „intelectuali-mase", căci ea constituie o problemă spinoasă şi complexă ce trebuie dezlegată pentru mişcarea revoluţionară. Termenul „intelectuali" are aici toată cuprinderea şi articulaţia pe care i le conferă Gramsci: nu numai producători de idei sau de cunoştinţe, sau „mediatori ai consensului" (tot cu o formulă a lui), dar, la diferite niveluri ale vieţii sociale, elemente de organizare ale acesteia şi, de asemenea, în acest sens, deseori „castă" sau „caste". Chiar şi atunci cînd a pus problema istorică a unei „rupturi" pentru biserica catolică şi în interiorul ei, în speţă a slăbirii unei anterioare „organicităţi" (care corespundea bisericii catolice cu toate curentele sale vitale interne şi totodată contrastante, şi unităţii ideologice a lumii feudale), ceea ce îl preocupă îndeosebi pe Gramsci sînt tot problemele teoretice şi dificultăţile practice ale acţiunii revoluţionare şi efectele acestei activităţi asupra maselor şi a nivelului lor de cultură şi conştiinţă.

Sub acest raport — şi din raţiuni specifice ţinînd tocmai de acel raport fundamental intelectuali-mase —, biserica catolică, în situaţia ei modernă (adică după Contrareformă), nu constituie pentru Gramsci, în pofida caracterului exemplar al capacităţii ei organizatorice, un model, ci mai degrabă un contramodel. Şi aceasta pentru un motiv pe cît de elementar, pe atît de hotărîtor. Pentru că acea ruptură istorică, pe care Biserica a trăit-o, a fost de aşa natură, „încît nu mai poate fi remediată ridicîndu-i pe cei « simpli » la nivelul « intelectualilor ». Biserica — adaugă Gramsci — „nici nu-şi propune această sarcină care, din punct de vedere ideal şi economic, nu este pe măsura forţelor sale actuale" (*Caiete*, p. 1383). Soluţia oferită a fost în schimb aceea riguros disciplinară, astfel încît intelectualii (intelectualii proprii, bineînţeles) „să nu depăşească anumite limite în distanţare şi să n-o facă să devină catastrofală şi iremediabilă". De aici apare evidentă antiteza: „Poziţia filozofiei praxisului (adică a marxismului) este antitetică celei catolice: filozofia praxisului nu tinde să-i menţină pe « cei simpli » în filozofia lor primitivă a simţului comun, ci, dimpotrivă, tinde să-i conducă la o concepţie superioară despre viaţă. Dacă afirmă necesitatea contactului dintre intelectuali şi oamenii simpli, o face nu pentru a limita activitatea ştiinţifică şi pentru a menţine o unitate la nivelul de jos al maselor, ci tocmai pentru a construi un bloc intelectual-moral care să facă posibil, din punct de vedere politic, un progres intelectual al maselor şi nu numai al grupurilor puţin numeroase de intelectuali" (*Caiete*, p. 1384—1385).

Această poziţie constituie un punct-cheie în gîndirea lui Gramsci, ea susţinînd în mare parte şi problematica sa politică în sensul larg al cuvîntului: raportul dintre conducători şi conduşi (guvernanţi-guvernaţi), problema claselor şi partidelor, avînd ca fundal raportul societate civilă— stat, acesta complet reînnoit şi refundamentat faţă cu tradiţia cunoscută a marxismului, problema consensului (hegemonia), lărgită şi ea într-un chip neobişnuit faţă cu termenii ei anteriori restrictiv „politici" şi, în sfîrşit — ceea ce rezumă dinamic toate acestea —, tema şi problema „reformei intelectuale şi morale" de masă. Ceea ce, pentru Gramsci, înseamnă să reuşeşti acolo unde catolicismul a trebuit să renunţe, iar filozofiile imanentiste — pe care marxismul le continuă în mod critic — au dat falîment.

Gramsci nu ascunde dificultăţile inevitabile ale sarcinii pe care o pune în faţa partidului revoluţionar; însemnările sale nu sînt în mare parte decît o analiză îndeaproape şi destul de minuţioasă a acestor dificultăţi ce afectează diferite sfere ale ideologiei şi culturii dincolo de raporturile de forţe sociale şi politice; şi el o face în urma unui examen critic nemilos al înfrîngerilor şi limitelor istorice ale mişcării muncitoreşti mondiale şi naţionale, mişcare din care făcea parte şi căreia i-a dăruit întreaga sa energie. Or, problema religioasă se împleteşte şi se impune adesea aproape în contrapunct cu aceste diverse elemente. De aici considerabila diversificare fenomenologică în analiza făcută de Gramsci, şi aceasta întrucît pentru el, din punct de vedere sociologic, nu există niciodată

o singură religie, în ciuda eventualei unități instituționale[4]. Este deci clar ce *anume* îl interesează pe Gramsci în fenomenul religios : nu aspectele individualiste, adică experiențele religioase singulare și eventual de excepție, ci acelea de masă, de grup social[5] : religia ca fapt „popular", întrucît influențează „simțul comun" al maselor, îl alimentează și se aliază cu el. Tocmai acest „simț comun" și nu în mod direct religia este, după Gramsci, dușmanul ce se cere combătut ideologic într-un lung și anevoios proces, a cărui strategie se elaborează cu atenție în urma analizelor (și a reconstrucțiilor istorice), dar care reclamă înainte de toate un contact direct tot cu acest simț comun al indivizilor-mase (așa cum îi numește Gramsci). Acest contact se găsește, după opinia lui Gramsci, în faptul că orice om, cum spune el, este filozof, adică nu se poate lipsi, fie că este sau nu conștient de acest lucru, de o concepție despre lume ; dar această concepție despre lume este de cele mai multe ori contradictorie. Omul-masă, adică, trăiește simultan în mai multe concepții despre lume sedimentate istoric și neomogene între ele, așa cum în societatea civilă și politică el trăiește în multiple asociații cu alți oameni. De aici faptul contradicției (de exemplu, între gîndire și acțiune) care numai în parte ori la suprafață poate fi întîmplător, dar care își are rădăcinile profunde în felul în care într-o societate determinată au luat naștere în decursul istoriei raporturile de dominare și de supunere (în sens larg, *statale*) pentru care cultură și ideologie (așa-numitele suprastructuri) sînt elemente integrate și esențiale. Avem așadar un ansamblu de condiționări rezultînd din trecutul istoric și între care structura economică nu este decît un factor, chiar dacă cel fundamental ; revoluționarul trebuie să-l modifice și să-l transforme în măsura posibilului („poți, deci trebuie" este morala sa), punîndu-și ca scop imediat crearea unei noi voințe colective ; și, deci, căutîndu-i condițiile[6]. În interiorul acestui cadru complex și al categoriilor intelectuale care îl susțin studiază Gramsci fenomenul religios ; de aceea, mai întîi în pozitivitatea (și varietatea) lui istorică, atunci cînd e văzut în nonindiferența sa față de cursul istoriei, faptul religios se prezintă ca activ, și chiar ca revoluționar, de exemplu, în creștinismul primitiv) sau ca pasiv, adică producînd pasivitate și supunere în mase. Și, în acest caz, chiar represiv față de ele sau față de ele și de intelectualii care s-au separat de ele prin evoluție istorică.

În acest punct ne putem întreba dacă noțiunea de *religie* are la Gramsci, cel puțin ca tendință, un conținut care să meargă dincolo de elementele formale pe care le-am fixat la

---

[4] În această privință, încercările gramsciene de analiză a religiei, adică a felului în care este *trăită* ea în mod diferit, în funcție de apartenența la diferitele straturi și grupuri sociale, se împletesc cu analiza problemei „simțului comun", la care mă voi referi puțin mai încolo. În orice caz, religia nu se prezintă la Gramsci ca fiind identică cu simțul comun, ci ca „element" al acestuia, ba mai mult, ca „element al simțului comun degradat" (Cf. *ibid*, p. 1378).

[5] Este de reținut, spre exemplu, că Gramsci revine cu oarecare insistență asupra „pariului " lui Pascal, dar într-un mod critic prudent („obiecția principală la soluția dată de Pascal problemei religioase în « pariul » său este aceea a « lealității intelectuale » față de sine însuși. Se pare că întreaga concepție a « pariului », din cîte îmi amintesc, ar fi mai apropiată de morala iezuită decît de cea jansenistă, ar fi prea « mercantilă » etc.") (*Ibid.*, p. 1864), unde relativa precauție în critică este vizibilă în interogația sa, din acest pasaj și din altele, asupra legăturilor metodologice și epistemologice ale „pariului" însuși (teoria jocurilor, probabilismul). Este totuși foarte caracteristic pentru Gramsci că el nu se oprește la această latură a problemei, ci se întreabă de asemenea asupra eventualelor rădăcini „populare" ale unei astfel de poziții religioase care prezintă caractere marcat individualiste. „Trebuie să reflectăm — scrie Gramsci — la faptul că Pascal a pus multă subtilitate în a da formă literară, justificare logică și prestigiu moral acestui argument al pariului, care în realitate este un fel de răspîndit de a gîndi religia, dar un fel de a gîndi căruia « îi este jenă de el însuși pentru că în timp ce satisface apare ca nedemn și înjositor. Pascal a înfruntat « rușinea » (dacă putem spune așa, deoarece s-ar putea ca argumentul « pariului » astăzi popular, în forme populare, să fi derivat din cartea lui Pascal și să nu fi fost cunoscut de mai înainte) și a încercat să dea demnitate și justificare modului de gîndire popular (de cîte ori nu s-a auzit spunîndu-se: « Ce ai de pierdut dacă te duci la biserică și crezi în Dumnezeu? Dacă nu există, răbdare; dar dacă există, cît de folositor îți va fi că ai crezut! » etc.). Acest mod de a gîndi, fie și în forma pascaliană a « pariului », aduce a voltairianism și amintește felul de a se exprima al lui Heine: « Cine știe dacă părintele etern nu ne rezervă o frumoasă surpriză după moarte » sau ceva asemănător. (A se vedea cum exegeții operei lui Pascal explică și justifică din punct de vedere moral argumentul pariului)" (Cf. *ibid.*, p. 1839).

[6] Pentru toată această parte, nucleul fundamental al gîndirii lui Gramsci este elaborat în *Caietul 11* (*Notițe pentru o introducere și orientare în studierea culturii*) din 1932—1933.

început şi în care intră diferitele conţinuturi şi motive pe care le-am menţionat pînă aici. Vreau să spun : o oarecare propunere interpretativă sau critic-interpretativă care să depăşească fenomenologia socială (fără să abandoneze totuşi terenul realităţii social-istorice) ; într-un cuvînt, ceva care să dea noţiunii însăşi o dimensiune, ca să zic aşa, de profunditate ; în care *religiosul* să fie gîndit ca atare şi tot ca atare să fie proiectat în realitatea socială. Mă sprijin, pentru a preciza chestiunea, pe exemplul deja folosit. S-a văzut, în cazul acelei ,,rupturi'' a ,,comunităţii credincioşilor'' în biserica catolică — faţă de care Contrareforma ar fi fost un răspuns (unicul posibil, în fond, pare a spune Gramsci, pentru a salva, instituţia în situaţia istorică dată) — că el contrapune momentul ,,disciplinar'' momentului ,,religios'' propriu-zis. În mod mai general, deşi pentru Gramsci prezintă o importanţă enormă istoria bisericii ca instituţie (şi în genere istoria instituţiilor, şi nu numai pentru biserica creştină, dar, spre exemplu, pentru Islam unde propriu-zis nu există ,,biserică''), el nu reduce niciodată faptul religios la o astfel de istorie. El va rămîne întotdeauna şi mai presus de toate un fenomen social-ideologic şi ca atare ,,cimentul'' de legătură al unui sau mai multor grupuri sociale sau chiar al întregii societăţi (creştinismul medieval şi Islamul ş.a.). Tocmai aici se precizează întrebarea pe care am considera-o necesară : se poate găsi o semnificaţie generală sau destul de generală a ideologiei religioase în ochii marxistului Gramsci. Trebuie amintit că la el este prezentă, cel puţin în formă directă, o problematică a alienării : aceasta nu i-a parvenit din izvoarele clasice ale marxismului ; şi el, mi se pare, nici n-o reinventează. Totuşi, în proiectul său revoluţionar se poate uşor găsi o problematică a ,,reaproprierii'', nu doar în sensul economic (condiţii de producţie), ci global şi, putem spune, chiar spiritual, ca ţel de rezolvat, apoi şi ca obiectiv constant, cel al luptei de clasă în mod conştient condusă de forţele care călăuzesc proletariatul. Există desigur la Gramsci un răspuns, unul ce se vrea valabil cel puţin pentru religie ca fenomen al ,,civilizaţiei'', respectiv — se subînţelege — al societăţii bazate pe clase antagoniste ; şi acest răspuns vizează iarăşi creştinismul (nu doar ,,catolicismul''). Îl extragem dintr-un context ce este el însuşi semnificativ, pentru că priveşte marxismul (ca ,,filozofie a praxisului'') şi raportul său *istoric*, ca teorie, cu sine însuşi, relativ nu numai cu trecutul şi prezentul său, dar şi cu destinul său în viitor, raport pe care Gramsci îl împleteşte cu o prognoză a lui Marx ce constituie şi esenţa ultimă a mesajului său de eliberare. Mă refer la faimoasa trecere din ,,imperiul necesităţii'' în ,,imperiul libertăţii'', în jurul căreia s-a discutat (şi continuă să se discute) atît de mult. ,,Dacă apoi filozofia praxisului este o expresie a contradicţiilor istorice, ba este chiar expresia lor cea mai deplină pentru că e conştientă, înseamnă că ea însăşi este legată de « necesitate » şi nu de « libertate » care nu există şi nu poate să existe încă din punct de vedere istoric. Deci, dacă demonstrăm că contradicţiile dispar, demonstrăm implicit că va dispare, că va fi depăşită şi filozofia praxisului : în imperiul « libertăţii » gîndirea, ideile nu se vor naşte pe terenul contradicţiei şi al necesităţii de luptă'' (*Caiete*, p. 1488). Dar, afirmînd ceea ce-l interesa cu precădere — caracterul istoric, adică vremelnic, al ,,filozofiei praxisului'', ca dealtfel al oricărei alte concepţii ce se manifestă istoric (cu tot avantajul celei dintîi de a fi deplină conştientizare a contradicţiilor şi, prin aceasta, a întregii istorii trecute) —, Gramsci formulează totodată un avertisment de prudenţă ce corespunde întregii sale gîndiri şi poate fi verificat în multe părţi ale meditaţiei sale în legătură cu acel mesaj al lui Marx şi cu îndoitul concept al libertăţii pus în discuţie de către el : libertatea ca înţelegere a ,,necesităţii'', respectiv a condiţionărilor, şi care acţionează în funcţie de ele, şi libertatea ca dezvoltare deplină a individualităţii umane, odată ce respectivele condiţionări vor fi dominate şi controlate din punct de vedere social (,,imperiul libertăţii''). S-ar putea spune că, în general, Gramsci — ca gînditor şi militant lucid şi realist — este mult mai sensibil la punctul dintîi (adică la ceea ce se poate face într-o situaţie istorică dată şi previzibilă) decît la imperativul celui de-al doilea : acesta pare a fi pentru el ceva mai mult decît un concept-limită. În speţă, după cum s-a văzut, acel agument îi serveşte pentru afirmarea deplinei *istoricităţi* (deci şi vremelnicii) a marxismului.

Avertismentul de prudenţă la care mă refer, din care în mod practic dispare caracterul de mesaj pentru prezentul cunoscutului ,,imperiu al libertăţii'', este exprimat de Gramsci astfel : ,,Actualmente filozoful (praxisului) poate face doar această afirmaţie generică fără a merge mai departe : în adevăr, el nu poate să evadeze de pe terenul actual al contradicţiilor, nu poate să afirme decît în mod general o lume lipsită de contradicţii fără să creeze imediat o utopie''. Dar tocmai acest lucru înţelege Gramsci să-l evite cu orice preţ. Fără a nega totuşi o *anumită* valoare utopiei. Căci el se grăbeşte îndată să adauge : ,,Aceasta nu înseamnă că utopia nu poate avea o valoare filozofică din moment ce are o valoare politică, şi orice politică este implicit o filozofie, fie şi neordonată şi în stadiu de schiţă''. (O atare afirmaţie categorică ţine de raportul pe care Gramsci îl stabileşte în general între filozofie şi politică). Aceasta însă nu este cîtuşi de puţin, în con-

text, o reluare a unei semnificații mai actuale, adică de incidență fie și ideală în prezent, a cunoscutului „imperiu al libertății" al lui Marx, care rămîne dimpotrivă izolat în ipostaza sa depărtată și generică. Întocmai unui concept-limită. Dar aici ne întîmpină surpriza. Atenția lui Gramsci se îndreaptă dintr-odată, în acest context, către religie (de fapt către creștinism), pe care el, fără să ezite, o re-aduce (nu zic o „reduce" : Gramsci nu este niciodată sau mai niciodată un reducționist) la noțiunea de *utopie*. „În acest sens — scrie el —, religia este cea mai gigantică utopie, adică cea mai gigantică « metafizică » apărută în istorie, din moment ce este tentativa cea mai grandioasă de a concilia, în formă mitologică, contradicțiile reale ale vieții istorice : ea afirmă, în adevăr, că omul are o aceeași « natură », că există omul în general ca ființă creată de Dumnezeu, ca fiu al lui Dumnezeu, deci frate al celorlalți oameni, egal cu ceilalți oameni, liber printre ceilalți și la fel cu ceilalți oameni și, ca atare, el se poate concepe ca oglindindu-se în Dumnezeu, « autoconștiință » a umanității ; dar ea afirmă de asemenea că toate acestea nu aparțin lumii de aici, ci alteia (utopice)". Avem de-a face, evident, cu o interpretare a religiei din punct de vedere imanentist, pe deasupra împletită cu anumite elemente conceptual filozofice („natura" comună, „omul în general") pe care, se știe, Gramsci le refuză categoric. Dar tocmai din acest punct de vedere (utopic) recunoaște el religiei (cel puțin celei creștine) calitatea și eficacitatea unui „ferment" trăind în sînul profund al maselor, care însă n-ar putea fi atribuit sau recuperat, în optica gramsciană, de îndepărtatul « imperiu al libertății » al lui Marx. „Ideile de egalitate, fraternitate și libertate (să se remarce că acestea sînt cuvintele-cheie ale Revoluției franceze, readuse astfel în chip implicit la o matrice religioasă și creștină) fermentează printre oameni, în acele straturi în care oamenii nu se văd nici egali, nici frați cu alții, nici liberi unii față de alții. Așa se face că în orice mișcare radicală a mulțimilor, într-un fel sau altul, sub forme și ideologii determinate, au fost puse aceste revendicări". Este, evident, ceva cu totul diferit de religia „opiu al poporului", cel puțin după modalitatea în care această formulă (izolată de contextul originar mult mai complex al marxismului) a ajuns să facă parte din tradiția operantă și militantă a marxismului și leninismului. Nu că Gramsci ar respinge-o, dar el îi localizează din punct de vedere istoric valabilitatea (de exemplu, el vorbește de „iezuitism" — termen emblematic pentru el în privința efectelor sale generale — ca „narcotic")[7]. Dealtfel, trebuie reamintit că Engels, spre deosebire de Marx, manifestase un interes destul de viu și diferențiat pentru religie și pentru istoria ei, dar poate (în afară de interesele pentru creștinismul primar) mai mult pentru conținutul său intelectual și teologic decît pentru eficacitatea sa asupra maselor, precum este cazul în schimb la Gramsci.

În acest punct merită să amintim însă, fie și sumar, orizontul general în care se situează Gramsci în privința tradiției religioase, tradiție pe care el o privește mai ales, dar nu numai, la nivel popular, la nivelul „celor simpli" și al „simțului comun". Este vorba de tradiția ebraico-creștină, cu concepția ei creaționistă. A spune că Gramsci îi este potrivnic pentru că este riguros imanentistă ar fi ceva mai mult decît o *petitio principii* care nu ne duce prea departe. Esențială este modalitatea specifică, gramsciană, în care această antiteză se concretizează și se definește. Pentru Gramsci, acea concepție este de așa natură, încît, dincolo de eventualele ei rafinamente teologico-filozofice, ea se împacă perfect cu materialismul și realismul spontan al simțului comun popular, pe care Gramsci, din motive complexe și de ordin gnoseologico-*epistemologic* (asupra cărora nu este locul să ne oprim aici), îl respinge și față de care nu înțelege în nici un fel să fie indulgent. Nu este vorba

---

[7] Despre care, într-un anumit punct al elaborării, la nota 6, Gramsci scrie: „Faptul că concepția mecanicistă a fost o religie a subalternilor reiese dintr-o analiză a dezvoltării religiei creștine, care într-o anumită perioadă istorică și în condiții istorice determinate a fost și continuă să fie o « necesitate », o formă necesară a voinței maselor populare, o formă determinată de raționalitate a lumii și a vieții și a dat cadrul general pentru activitatea practică reală". După aceste observații, Gramsci citează un fragment de articol din *Civilizația catolică* (*Individualismul păgân și individualismul creștin*, fascicolul din 5 martie 1932), în care, spune el, „mi se pare bine exprimată această funcție a creștinismului". Fragmentul privește efectul istoric al credinței în nemurirea sufletului, cu toate consecințele ei, ca punct în care „adevăratul individualism creștin a găsit impulsul pentru victoriile sale", învingînd agasantele îndoieli produse de „fluctuațiile speculative" și dînd omului siguranța „că o forță superioară îl sprijină în lupta împotriva răului" etc. Dar mai apoi Gramsci comentează: „Și în acest caz trebuie să înțelegem că e vorba de creștinismul ingenuu; și nu de creștinismul iezuitizat, devenit un pur narcotic pentru masele populare" (*Ibid.*, p. 1389).

totuşi de o opoziţie pur şi simplu teoretică, ci de una ce are pentru el implicaţii practice deosebit de importante. Este vorba de deplasarea ce s-a făcut de la marxism la un scientism fundat pe un materialism mai mult sau mai puţin mecanicist şi în orice caz ingenuu. În această privinţă este bine cunoscută critica lui la adresa *Manualului* lui Buharin. Există aici un strîns paralelism, pentru Gramsci, între un asemenea mod de a concepe realitatea şi realismul ingenuu pe care tradiţia creaţionistă ebraico-creştină îl menţine şi îl alimentează la nivel de simţ comun în conştiinţa populară. Motivele aversiunii nu sînt însă, cum spuneam, numai teoretice. Pentru că în concepţia de care vorbim, care pentru Gramsci este pseudomarxistă, poate pătrunde uşor şi de fapt a şi pătruns un evoluţionism necesitarist care inspiră maselor asigurări asupra fatalităţii trecerii la socialism şi la comunism, vlăguind zelul şi ascunzînd dificultăţile formării unei voinţe colective de transformare a lumii istorice, sau delegînd-o iacobinismului unor grupuri restrînse de conducători revoluţionari. Acea concepţie fatalistă — aşa cum fusese pentru calvinism într-o altă situaţie istorică (dar fără pretenţia de a se referi la destinul şi la acţiunea individualităţilor în parte) — poate să dea forţă, încredere şi „credinţă" maselor în faţa înfrîngerilor lor, pentru ca să prelungească şi să menţină supunerea lor socială şi politică. (Marxism transformat şi deformat în mistică şi „religie" de masă). Dar devine diletantism în procesul maturizării timpurilor istorice, atunci cînd ei prezintă clasei revoluţionare sarcina de a deveni hegemone, de a ajunge la înălţimea statului şi de a se face Stat (în toată amplitudinea articulată pe care o are acest concept la Gramsci) şi, deci, de a ieşi dintr-o aşteptare mesianică pasivă pentru a se desfăşura în schimb ca voinţă colectivă unificatoare a unui nou bloc istoric (social, cultural, politic şi, în ultimă analiză, „filozofic"). Sînt, deci, pentru Gramsci efecte concomitente şi deopotrivă de negative, în conştiinţa populară, acelea ale unui scientism materialist primitiv şi acelea ale metafizicii creaţioniste [8].

Nu acesta pare să fie însă punctul mai profund al confruntării şi impactului lui Gramsci cu religia, aşa cum o concepe el, adică aşa cum crede el că poate s-o înfăţişeze concret ca acţionînd în realitatea globală (socială, politică şi individuală) în care sîntem integraţi. Ar fi în schimb o confruntare şi o întîlnire tot de concepţii, dar care se produce pe terenul moral. Cînd o viziune imanentistă şi absolut istoricistă (aşa cum este marxismul pentru Gramsci) întîmpină dificultăţi deosebite în a-şi face drum în conştiinţa maselor, terenul moral (dar cu implicaţiile sale teoretice) este totuşi acela unde se dă lupta pentru naşterea unui nou simţ comun (reforma intelectuală şi *morală* de masă), el constituie punctul său focal, cel în care se determină posibilităţile sale de succes sau de insucces (o revoluţie culturală, desigur, dar nu una de scurtă durată). Şi tocmai pe acest teren se petrece, în fapt, cea mai radicală (şi nu mai puţin originală) denegare gramsciană a unui conţinut de adevăr al religiei. Mă refer, spre a exemplifica, la citatul cu care am deschis prezentul referat. Să-l reamintesc : „Din punct de vedere « filozofic » ceea ce nu satisface în catolicism este faptul că acesta, în ciuda realităţii, pune cauza răului în omul ca individ, adică concepe omul ca individ bine definit şi limitat". Am putea observa că aici Gramsci se referă explicit numai la catolicism şi că deci avem de-a face cu o restricţie. Dar Gramsci însuşi înlătură orice dubiu în această privinţă. Nu întîmplător a vorbit el de *punctul de vedere filozofic* (punînd chiar termenul ultim între ghilimele). Într-adevăr, el adaugă imediat : „Se poate spune că toate filozofiile de pînă acum reproduc această poziţie a catolicismului, adică concep omul ca individ limitat la invididualitatea sa, şi spiritul ca o atare individualitate. Tocmai asupra acestui punct trebuie să reformăm conceptul de om". S-ar putea desigur pune la îndoială aserţiunea că „toate filozofiile de pînă acum" ar fi aliniate sau aliniabile la o astfel de concepţie despre fiinţa omenească. Dar aceasta ar fi o discuţie care, în cadrul efectelor specifice discursului lui Gramsci, ar avea puţină importanţă. Ceea ce interesează este punctul teoretic în care se stabileşte refuzul gramscian şi faptul că acesta atacă direct viaţa morală. Acesta apare într-o formă clasică, care este aceea a teodiceei ; „cauza răului" (*unde malum*, se întreba insistent Augustin). Ceea ce nu înseamnă că Gramsci revarsă imediat „cauza răului" asupra societăţii ; cu superficialitate, ca să zicem aşa. Ceea ce el îi contrapune este tocmai schiţa unei con-

[8] Pentru această parte să se analizeze, de asemenea, *Caietul 11* în întregime, şi în special p. 1387—1395.

cepţii *reformate* despre om, în care societatea este totuşi implicată în mod necesar (ceea ce este un „*loc comun*", spune Gramsci, „deşi din aceasta nu se trag toate consecinţele necesare şi pentru individ"). O concepţie în care individualitatea nu se dizolvă, ci apare ca „centru de înnodări" al unor raporturi foarte complexe („alţi oameni", „natură"), active-pasive, necesare-voluntare, transversal sistematice pe o latură, istoric-genetice pe alta ; şi din care orice naturalism (faţă de om sau de aşazisa „specie umană") şi determinism sînt respinse în temeiul unei interpretări radical istoriciste a marxismului. Interpretare pe care n-aş considera-o totuşi ca avînd „*o bază antropologică*" : tocmai pentru că Gramsci contestă că indivizii umani ar avea, în vreun fel sau în vreo formă imanentă, o natură din care — şi nu din istoria lor socială, politică şi culturală — să se poată scoate un răspuns explicativ la întrebarea „ce este omul?", pe care el o recunoaşte ca fiind „prima şi cea mai importantă întrebare a filozofiei". Întrebare care însă — *din moment ce omul* (fiecare individ) „este un proces şi, mai precis, procesul propriilor lui acte" — nu are pentru Gramsci alt înţeles concret şi plauzibil decît acela relativ la viitor : „Ce poate să devină omul, adică dacă omul poate să-şi domine propriul destin, poate « să se facă », poate să-şi creeze o viaţă" (*Caiete*, p. 1343—1345).

Sînt lucruri şi întrebări asupra cărora nu este locul să ne oprim aici. Gramsci se opunea sau credea că se opune (adică contrapune potenţialităţile teoretice ale marxismului) — relativ la o asemenea problematică de bază schiţată astfel — în mod direct, cum s-a văzut, „tuturor filozofiilor de pînă acum". Dar este extrem de semnificativ faptul că nu ele, *filozofiile*, sînt pentru Gramsci principalele elemente antagoniste sau protagoniste ale antitezei, ci că, de fapt, religia şi raportul acesteia (chiar dacă singurul amintit) cu problema „răului" : religia ca realitate mai substanţială (în sensul hegelian al termenului), cel puţin *la nivelul suprastructurilor* înglobante, este aceea către care se îndreaptă lunga şi dificila sfidare a reformei intelectuale şi morale de masă. Cît loc ar putea deţine „utopicul", la rîndul său, în modul în care Gramsci concepe această reformă este o întrebare care depăşeşte referatul de faţă.

# ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

## IPOSTAZE ALE RADICALISMULUI „HEGELIANO-MARXIST": EXPERIENȚA TÎNĂRULUI LUKÁCS

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU

S-a afirmat adeseori că viața și opera lui Georg Lukács nu au urmat o traiectorie lină și uniformă, ci, dimpotrivă, biografia sa politică și spirituală a cunoscut felurite răscruci, momente succesive de afirmare și de autocontestare de natură să-l contrarieze pe istoricul pedant, grăbit să tranșeze secțiuni, perioade și etape precis delimitate[1]. Există, firește, o bună parte de adevăr în aceste considerații, dar ar fi totuși o probă de exagerare dacă am admite tăierea oricărei punți de legătură între opera tînărului Lukács (îndeosebi cea elaborată între 1918 și tezele Blum din 1928) și cea creată de el în perioada maturității sale filozofice, brutal catalogată de unii comentatori drept irelevantă, întrucît ar fi tributară unei viziuni dogmatice, specifică deceniilor patru și cinci.

Viața spirituală germană de la începutul secolului nostru era dominată de tendința de a pune sub semnul întrebării multe din consecințele introducerii unei viziuni absolutizant-raționaliste asupra lumii, specifice mentalității capitaliste, tendință care ascundea un anumit gen de radicalism antiburghez cu conotații neoromantice, ce avea să capete înfățișări diferite, uneori chiar opuse, în deceniile următoare. Cercul Max Weber de la Heidelberg, în care tînărul Lukács s-a integrat în anii ce au premers primei conflagrații mondiale, constituia un asemenea focar de gîndire socială, în care neoromantismul se intersecta cu interesul pentru mistica rusă, pentru Nietzsche, pentru operele tîrzii ale lui Schelling, motiv de comunicare cu un alt nucleu spiritual, cel grupat în jurul lui Stephan George. Anticapitalismul manifest, deși lipsit de program sau de efecte concrete, asigura grupului magnetizat de personalitatea lui Max Weber o anumită coeziune ideologică, întemeiată pe o psihologie a refuzului, pe o asumare tensionată a unui destin social trăit ca o fatalitate, ca un blestem: „Această pasiune pentru birocrație (...) este suficientă pentru a ne conduce la disperare (...) Marea problemă nu este de a ști cum să se promoveze și să se stimuleze această evoluție, ci cum să ne opunem acestui mașinism, pentru a menține o parte a umanității liberă de această fărîmițare a sufletului, de această supremă dominație a modului birocratic de viață"[2]. Cît privește influența lui Simmel, tînărul Lukács va interioriza analizele acestuia din *Philosophie des Geldes*, ca și tezele privind „tragedia culturii" contemporane, înstrăinarea culturii obiective în raport cu cea subiectivă, conflictul tot mai acut resimțit dintre „avîntul culturii lucrurilor" și „declinul culturii persoanelor", teme obsedante ale acelei conștiințe tragice a intelectualității germane pentru care fetișismul mărfii este doar un caz particular

[1] Un istoric al filozofiei marxiste, precum Tibor Hanak, sesizează în cazul operei filozofice a lui Lukács ceea ce s-ar putea numi „o ambivalență caracterizată prin largi dimensiuni temporale și politico-ideologice". Vezi, Tibor Hanak, *Die Entwicklung der marxistischen Philosophie*, Basel Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 1976, p. 154 (analiza operei lukácsiene este înglobată în capitolul *Gesellschaftskritik und Revolutionstheorie*).

[2] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, p. 412, *apud* M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires (L'évolution politique de Lukács), 1909—1929)*, Paris, P.U.F., 1976, p. 48.

Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 731—746, București, 1979

al reificării universale, în care sfera valorilor este definitiv expulzată din realitate, între *Sein* și *Sollen* instituindu-se un divorț ireconciliabil, generator al unui sentiment de disperare, de neputință în fața unei existențe supusă legilor producției de mărfuri, „masificată", lipsită de transparență, despersonalizantă [3].

În anul 1918, Lukács revine din Germania dezastrului iminent într-o Ungarie în care începuse să ardă flacăra revoluției, înclinațiile sale spre acțiune, spre dominarea destinului individual și generală găsindu-și prilej de afirmare în cursul scurtei existențe a Republicii Sovietice Ungare. Trebuie menționat, în acest sens, rolul jucat în formarea sa revoluționară de ideile teoreticianului anarhosindicalist Ervin Szabó, gînditor politic orientat spre un radicalism extrem, impregnat de un puritanism etic de nuanță iacobină, ce avea să-și găsească ecou în scrierile tînărului Lukács din preajma anului 1920 : „Lupta pentru scopuri pure nu se poate duce decît cu mijloace pure" sau „Mai bine să tolerezi răul decît să-l schimbi prin mijloace rele". Din asemenea maxime ale lui Szabó, consonante cu profilul său mesianico-utopic din acei ani, tînărul filozof în curs de convertire la marxism va deduce necesitatea unui rigorism etic conceput ca factor dinamizator al unei acțiuni urmărind purificarea absolută a existentului, depășirea dualităților înghețate generate de un sistem social tot mai sufocant. În 1918, intervenind în cadrul dezbaterii asupra idealismului conservator și a celui progresist, el arăta că „idealismul etic este o revoluție permanentă împotriva existentului ca existent (...) și pentru că este revoluție permanentă, pentru că este revoluție absolută, el este capabil să definească și să corecteze orientarea și mersul adevăratului progres, cel ce nu atinge niciînd vreun punct de echilibru" [4].

Putem constata, astfel, faptul că adeziunea la marxism a tînărului Lukács a fost dominată de o puternică motivație morală, că angajamentul revoluționar s-a realizat sub semnul unui imperativ etic esențial, definitoriu pentru întreaga evoluție ulterioară a personalității sale. În acest sens, eseul *Tactică și etică* (1919) formulează limpede opțiunile perioadei respective și prefigurează studiile de dialectică marxistă elaborate în anii imediat următori : „Teoria marxistă a luptei de clasă, care urmează din acest punct de vedere totalmente conceptualizarea hegeliană, transformă scopul transcendent într-un scop imanent ; lupta de clasă a proletariatului este scopul însuși și în același timp realizarea sa" [5].

Revoluția ungară fiind înecată în sînge, Lukács ia calea unui îndelungat exil, mai întîi spre Viena, apoi spre Berlin și, mai tîrziu, pînă în 1945, în Uniunea Sovietică. Din punctul de vedere al problematicii noastre, anii exilului vienez sînt decisivi pentru cristalizarea *radicalismului de stînga*, specific acestei perioade a evoluției sale intelectuale, cînd, în calitate de redactor-șef al revistei *Kommunismus* (1919—1920), devine unul din principalii exponenți ai acelui stîngism frenetic, nerăbdător și intransigent, violent antiparlamentarist, blamat de Lenin drept o „boală a copilăriei comunismului". Fără a intra aici în detalii — necesitatea unei analize actuale a „stîngismului" anilor 20 nu mai trebuie dovedită, problema constînd mai degrabă în a o întreprinde —, notăm faptul că „ultrastînga" din Europa occidentală prezenta o serie de caracteristici comune, între care : un radicalism etic cît se poate de pronunțat ; un refuz al oricărui compromis cu ordinea politică burgheză (internă sau internațională) ; un spontaneism solidar cu o puternică tendință anticentralistă, centralismul fiind bănuit că ascunde întotdeauna în el germenele birocratismului ; o perspectivă apocaliptică asupra sensului rupturii revoluționare, ca și o critică acerbă a raporturilor instituite între mase și conducători în mișcarea comunistă, prin urmare o respingere a oricărei forme, presupusă sau reală, de autoritarism, de îngrădire a democrației. Etapa radicalistă de stînga se încheie însă după eșecul faimoasei *Märzaktion* din 1921, după ce Lukács se situase de partea liniei grupului Ruth Fischer-Arkadi Maslow, susținînd așa-numita „tactică a ofensivei", ceea ce îi atrăsese laudele lui Karl Radek,

[3] Vezi Kurt Lenk, *Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie*, în „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", *16*, 1964.

[4] *Apud* M. Löwy, *op. cit.*, p. 149.

[5] *Ibidem*, p. 167. Idealismul etic și un anumit „romantism cultural" sînt caracteristice acestui moment; scopul acțiunii revoluționare nu este pentru Lukács altul decît cel enunțat într-un ordin de zi emis în perioada în care era comisar pentru educație în guvernul Béla Kun: „Politica este doar mijlocul; scopul este cultura"; vezi Neil Mc Innes, *The Western Marxists*, London, Alcove Press, 1972, p. 109; în același sens, David Kettler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918—1919*, Neuwied/Berlin, 1967.

sprijinitorul liniei insurecționale în P. C. German. Congresul al III-lea al Cominternului declanșează o revizuire a multor teze „stîngiste", provocînd o modificare esențială în tematica gîndirii lui Lukács, o reorientare spre filozofie în vederea realizării dezideratului exprimat de formula *Hegel durch Marx zu überwinden*, a cărui concretizare o reprezintă opera sa de tinerețe și creația capitală a hegeliano-marxismului deceniului trei, *Geschichte und Klassenbewusstsein (Istorie și conștiință de clasă)*, publicată la Berlin în anul 1923. În legătură cu evoluția sa ideologică și politică ulterioară, amintim faptul că Lukács a continuat să creeze într-o epocă în care dogmatismul se îngemănase cu utilizarea unor practici brutale în planul vieții politice și culturale, cu efecte dintre cele mai nefaste pentru soarta mișcării comuniste internaționale și a teoriei revoluționare. O lectură comprehensivă a scrierilor sale elaborate între 1926 și 1956 este de natură să surprindă persistența crezului său deschis și vizionar, mascat, desigur, de concesiile, mai mult sau mai puțin fundamentale, făcute dogmatismului intolerant și agresiv. În sfîrșit, anul 1956, avea să marcheze un reviriment și în creația filozofică, politică și literară a lui Lukács, intrată, îndeosebi în deceniul al șaptelea, în etapa sintezei finale, pentru care depun mărturie operele sale postume — și, în primul rînd, *Ontologia existenței sociale*.

Puține opere filozofice ale acestui secol au stîrnit o asemenea furtună intelectuală precum *Istorie și conștiință de clasă*, puține au avut parte de un destin atît de alambicat, fiind deopotrivă supuse calomniilor și adulării. În același an cu această operă a lui Lukács apare cartea lui Karl Korsch *Marxismus und Philosophie* care urma să contribuie, în optica unora dintre criticii hegeliano-marxismului, la structurarea unui anumit tip de opoziție teoretică în raport cu linia oficială a Cominternului, respectiv la restaurarea unei tradiții filozofice marxiste pe care valul de pozitivism promovat de Internaționala a II-a, după moartea lui Engels, nu reușise să o anuleze cu desăvîrșire. Buharin și, mai ales, Zinoviev, de la tribuna Congresului al V-lea al Internaționalei Comuniste, i-au anatemizat pe Korsch și pe Lukács drept „marxiști de catedră"; la rîndul său, Karl Kautsky, în organul teoretic al social-democrației germane, revista *Die Gesellschaft*, denunța hegeliano-marxismul drept „periculos și eretic". Explicația acestui dublu atac, paradoxal întrucît provenea din partea unor tabere ideologice ireconciliabil opuse, nu poate ignora faptul că tentativa de reconstrucție filozofică întreprinsă de Lukács și de Korsch semnifica, prin chiar modalitatea de elaborare, ca și prin temeritatea subiectelor alese, o pledoarie generoasă pentru creativitate și libertate în spațiul dialecticii revoluționare și al practicii inspirate de ea, în ultimă instanță o renaștere a tematicii subiectivității pe fondul analizei condițiilor istorico-ideologice care au condus la degradarea și desconsiderarea ei.

Polemicile din epocă nu au făcut decît să creeze în jurul principalelor opere hegeliano-marxiste o anumită aureolă, un nimb al rezistenței antidogmatice pe care nu l-a putut șterge nici un fel de autocritică ulterioară, indiferent cît de violentă sau de sofisticată s-ar fi dovedit, autorii lor fiind treptat deposedați de creațiile lor, devenite, uneori printr-o suită de *quid pro quo*-uri deconcertante, argumente într-un conflict cu o altă miză decît aceea deschis mărturisită. După cum este cunoscut, Korsch a refuzat categoric să-și renege opera, distanțîndu-se tot mai mult, pînă la ruptură totală, de stînga comunistă; *credo*-ul de tinerețe a fost abandonat, idealul hegeliano-marxist lăsînd locul unei dezamăgiri marcate de anxietatea izolării și de resentiment. În ceea ce-l privește pe Lukács, presat de un aparat birocratic tot mai autoritar, el va ajunge să atribuie lucrarea din 1923 momentelor sale de rătăcire hegeliană; într-o scrisoare din 1955, adresată revistei *Cahiers du communisme* în legătură cu cartea lui Merleau-Ponty *Les aventures de la dialectique*, Lukács își consideră opera de tinerețe ca fiind „falsă și depășită", ea caracterizînd acea etapă a dezvoltării sale filozofice cînd se afla încă pe calea trecerii de la hegelianism la marxism, cînd viziunea sa teoretică suferea de sectarism și de puternice reminiscențe luxemburgiste [6]. Ultimul bilanț, mai echilibrat, al sensului contemporan al creației majore de tinerețe îl constituie prefața din 1967, în care *Istorie și conștiință de clasă* este caracterizată drept „tentativa cea mai radicală de a reactualiza ceea ce este revoluționar la Marx printr-o înnoire și o dezvoltare a dialecticii hegeliene", recunoscîndu-se totodată rolul pozitiv al lucrării în lupta împotriva influenței gîndirii lui Bernstein sau Kautsky, ca și limitele ei exprimate în „subiectivismul preponderent" și în „mesianismul utopic" [7].

---

[6] Asupra motivațiilor autocriticilor lukácsiene pe fondul situației politice din perioada interbelică, vezi: Predrag Vranicki, *Storia del marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. II, p. 30—32.

[7] Vezi M. Löwy, *op. cit.*, p. 200.

O analiză marxistă a acestei scrieri lukácsiene presupune explicarea structurii ei semnificative, depistarea tematicii profesate *expressis verbis* ca și a celei subjacente, integrarea ei într-un moment politico-intelectual cu determinații precise. Scrise între anii 1919 — 1922, eseurile lui Lukács poartă amprenta unei febrilități spirituale proprii unei perioade de ofensivă revoluționară la scară europeană și chiar mondială — este epoca în care sintagma „revoluție mondială" atinge maxima circulație —, în care experimentele politice, economice, teoretice și estetice sînt nu numai tolerate, ci și încurajate în rîndurile stîngii comuniste. Hegeliano-marxismul a semnificat o reacție împotriva separației teorie-praxis, „prea evident favorabilă unui *quietism* al teoriei și unui activism lipsit de orizont care deschide porțile unor interese străine proletariatului"[8], fundamentul unei tradiții intelectuale care a așezat subiectivitatea în centrul meditației rațiunii critice. Tragedia supremă a acestei direcții de gîndire, explicabilă în climatul spiritual generat de practicile dogmatic-autoritare, a constituit-o însă recluziunea tot mai pronunțată în teorie și abstract, îndepărtarea de acțiunile concrete și tentativa de a construi o teorie a unității gîndire-praxis înrădăcinată, paradoxal, într-un fatal divorț al acestora.

Oricum, opera tînărului Lukács a fost realizată în contextul unei reale implicări politice în derularea unui proces revoluționar *ofensiv*; în anii elaborării lucrării *Istorie și conștiință de clasă*, Germania constituia indiscutabil „punctul fierbinte" al situației revoluționare mondiale, ceea ce confirmă ideea unui optimism istoric imanent eseurilor lukácsiene concepute ca aport la restaurarea funcției voinței de clasă și deci la depășirea oricărei tentații fataliste.

Conștientizarea unui anumit reflux al forțelor revoluționare, constatarea unei relative pasivități a proletariatului occidental care nu se precipita să declanșeze „revoluția mondială", o anumită stabilizare a ordinii sociale burgheze și, ulterior, o potențare exacerbată a represiunii odată cu instaurarea la putere a nazismului în Germania — toți acești factori trebuie avuți în vedere atunci cînd se discută avatarurile „hegeliano-marxismului" deceniilor trei și patru, concesiile sau intransigența de care au dat dovadă unii sau alții dintre exponenții săi. Poate că tocmai fundalul socioideologic pe care s-a dezvoltat acest radicalism explică deschiderea sa spre Fichte și Hegel odată cu refuzul oricărui cult al unei pozitivități încremenite, îndărătul căreia se poate ascunde negarea prin opresiune și teroare a celor mai concrete și palpabile forme ale libertății umane. Faptul că impactul politic al unora din operele fundamentale ale radicalismului hegeliano-marxist s-a dovedit întîrziat, faptul că ecoul lor a fost filtrat de interpretări adeseori subiectiviste, de natură se denatureze mesajul original, nu poate fi separat de situația creată după dispariția lui Lenin, de un întreg ansamblu de factori obiectivi și subiectivi, între care situația de „încercuire" a primului stat socialist a jucat un rol primordial, determinînd replieri cu efecte de lungă durată pe plan intern și internațional; astfel ne putem explica faptul că superioritatea filozofică a acestor gînditori a fost în epocă invers proporțională cu eficacitatea lor politică în condițiile în care dogmatismul a urmărit „simplificarea" forțată a teoriei revoluționare[9].

Cum arătăm mai sus, *Istorie și conștiință de clasă* a fost scrisă de Lukács între 1919 și 1922 în scopul unei delimitări și chiar rupturi cu concepțiile care îl „uită" sau îl ignoră pe Hegel, căutînd să răspundă apelului lansat de Lenin care cerea ca toți marxiștii revoluționari să se constituie într-o adevărată „asociație a amicilor materialiști ai dialecticii lui Hegel"[10]. Era vorba, așadar, de a valorifica ceea ce se menține viu și durabil în gîndirea lui Hegel, insuficient apreciată pînă atunci în cercurile marxiste, în scopul suscitării unei adevărate dezbateri în jurul dialecticii, ceea ce de fapt echivala cu o resurecție a interesului pentru dimensiunea filozofică a marxismului, pentru comprehensiunea acelei *Aufhebung* caracteristice raportului dintre Marx și Hegel. Intenția euristică a lui Lukács constă, în mod concret, în indicarea „punctelor în care categoriile metodei hegeliene au devenit decisive pentru materialismul istoric, precum și a celor în care drumurile lui Hegel și Marx se despart în mod categoric, pentru a furniza astfel, și dacă este posibil, o orientare necesarei discuții a acestei probleme"[11]. În acest context, trebuie relevat faptul că publicarea cărții lui Lukács precede cu șapte ani editarea *Caietelor filozofice* (1929—1930) și cu nouă ani editarea operelor de tinerețe ale lui Marx, *Ideolgia germană* și *Manuscrisele economico-filozofice* (ediția MEGA din 1932), fapt de natură să

[8] Jean-Marie Vincent, *Le marxisme déformé et inachevé*, postfață la vol. Lucio Colletti, *Politique et philosophie*, Paris, Ed. Galilée, 1975, p. 129.

[9] Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1967, p. 126.

[10] V.I. Lenin, *Despre însemnătatea materialismului militant*, în *Opere*, vol. 33, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 225.

[11] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1960, p. 14.

atragă atenția asupra noutății și temerității proiectului său ; mai mult, nu este hazardat să afirmăm că în cîmpul gîndirii marxiste a acelor ani, Lukács a desfășurat o operă aproape singulară — problematica lui Korsch, înrudită cu a sa, viza totuși în mult mai mică măsură regîndirea categoriilor dialecticii — , continuînd în acest sens linia inaugurată odinioară de Plehanov în studierea principalului izvor al materialismului istoric. Eseurile reunite în *Istorie și conștiință de clasă* conțin o unitate organică de tematică, o perspectivă unică asupra derulării interacțiunii subiect-obiect în procesul dialectic revoluționar, care asigură coerența și solidaritatea părților, îi conferă acel specific al totalității, forma aparent fragmentată fiind în realitate consubstanțială conținutului. În ceea ce ne privește, considerăm că în această lucrare nu avem de-a face în primul rînd cu o ,,rehegelianizare'' a marxismului, ci mai degrabă cu o *redialecticizare* a lui, deci cu o redobîndire a conștiinței libertății istorice a subiectivității, concepută în termeni de subiect transindividual[12]. Deși *Istorie și conștiință de clasă* nu a inspirat un praxis și nici nu a devenit un ,,manual popular'' pentru uzul mișcării revoluționare, precum unele lucrări din epocă, ea a reușit să sublimeze o serie de obsesii ale stîngii radicale a timpului, îndeosebi în legătură cu raportul teorie-practică, urmărind elucidarea condițiilor istorice și epistemologice care fac posibilă realizarea unității acestora odată cu realizarea coincidenței, prin cunoaștere-acțiune, între subiect și obiect : ,,Doar atunci cînd conștientizarea implică *demersul decisiv* pe care procesul istoric trebuie să-l efectueze în direcția termenului său propriu (...) doar atunci cînd funcția istorică a teoriei constă în a face posibil practic acest demers, cînd este dată o situație istorică în care cunoașterea exactă a societății devine, pentru o clasă, condiția imediată a autoafirmării sale în luptă ; cînd, pentru această clasă, cunoașterea de de sine semnifică în același timp cunoașterea corectă a întregii societăți : cînd, prin urmare, pentru o asemenea cunoaștere, această clasă este deopotrivă subiect și obiect al cunoașterii (...) unitatea dintre teorie și practică, condiție prealabilă a funcției revoluționare a teoriei, devine posibilă'' [13]. Așadar, numai prin această unitate teoria devine autentic revoluționară, respectiv încetează a mai funcționa ca un joc speculativ pe cît de pur, pe atît de steril al intelectului ; este astfel reabilitată în interiorul gîndirii marxiste, nu pe baza unor artificii scolastice, ci pornind de la *condițiile sociopolitice reale* ale dezvoltării capitalismului, marea idee hegeliană a cunoașterii prin identitatea, istorește cîștigată, dintre subiect și obiect. Se produce însă aici o răsturnare : ceea ce la Hegel ținea de domeniul conceptului, era deci devenire a Ideii, se convertește la Lukács în esența însăși a existenței reale a capitalismului ca mod de producție în care o clasă — proletariatul — este forțată de istorie să joace simultan dublul rol de subiect și obiect al procesului de cunoaștere-acțiune. Desigur, nu teoria, nu ideologia îi conferă proletariatului rolul privilegiat de subiect-obiect identic, ci poziția specială pe care o ocupă în ultimul mod de producție cu structură de clasă antagonistă și, mai mult, trebuie ținut seama de faptul că ,,nu este vorba de ceea ce cutare sau cutare proletar sau chiar întregul proletariat *consideră* că este scopul său în momentul de față. Este vorba de *ceea ce* proletariatul este în realitate și de ceea ce va fi el istorește nevoit să facă în virtutea acestei existențe'' [14].

Metoda dialectică semnifică la Lukács, în deplin consens cu Marx, descoperirea acțiunii reciproce, depășirea cauzalității mecanice, acțiune în care aspectul într-adevăr esențial îl reprezintă relația dintre subiect și obiect în procesul istoric revoluționar, întrucît, cum încă Hegel spunea în *Prefața Fenomenologiei spiritului*, ,,adevărul trebuie să fie sesizat și exprimat nu numai ca substanță, ci și ca subiect''. Dialectica încetează să fie un monolog al ideii sau, cum credea Feuerbach, un dialog între Eu și Tu ; în concepția tînărului Lukács ea devine *luptă*, activitate practică animată de *voința istorică*, iar această luptă nu se poartă între ermiți (euri singulare, izolate, închise în propriul spațiu de simțire și gîndire), ci între

---

[12] Pentru Aldo Zanardo, idealismul imputabil ,,primului marxism'' al lui Lukács ar proveni din faptul că ,,fundamentul societății moderne nu este văzut în natură sau în raporturile omului cu natura, în muncă, în nivelul producției, ci în subiectivitate, în practică, în om''. Mai mult, ar fi vorba de un *idealism obiectiv*, întrucît ,,fundamentul societății nu este subiectivul individual-psihologic, multiplicitatea superficială a indivizilor, ci subiectivul obiectiv, socialul profund și structural ...''. Vezi Aldo Zanardo, *Filosofia e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 181 (analiza operei lukácsiene este integrată în capitolul consacrat dezvoltării filozofiei marxiste în Germania în deceniul 1920—1930). Riscul unor asemenea interpretări este ca, din considerente metodologice, să se accentueze în mod exagerat asupra dihotomiei obiectiv-subiectiv, să se subestimeze funcția unificatoare a momentului (procesului) praxisului revoluționar pe baza căreia Gramsci putea afirma că ,,obiectiv = obiectiv din punct de vedere uman = universal subiectiv''.

[13] G. Lukács, *op. cit.*, p. 19.

[14] K. Marx, Fr. Engels, *Sfînta familie*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 40.

subiecți transindividuali, i.e. între *clase sociale*, totalități care transcend și își subsumează individul.

Problema atît de controversată a naturii *faptului social* nu îl putea lăsa indiferent pe Lukács, deoarece, într-o mare măsură, tocmai această chestiune contribuise la declanșarea uneia dintre cele mai aprinse polemici din mișcarea revoluționară la începutul secolului nostru, între partizanii revizionismului teoretizat de Bernstein și cei ce refuzau să abandoneze obiectivul final al revoluției proletare. „Factolatria", practicată de adepții evoluționismului pozitivist profesat de Bernstein, reprezenta nu o îmbogățire, o „renovare" a marxismului, ci o schimbare radicală a perspectivei acțiunii politice, substituirea scopului final prin obiective *parțiale*, aparent mai tangibile, mai realiste. În acest sens, se impunea necesitatea de a demonta chiar mecanismul „logicii pozitiviste", de a surprinde substratul ei pragmatic, prin *demistificarea* conceptelor cu care operează, introducîndu-se o perspectivă *genetică* în însăși modalitatea de abordare: „Pentru a progresa de la aceste «fapte» la faptele în adevăratul înțeles al cuvîntului trebuie pătrunsă condiționarea lor istorică și abandonat punctul de vedere pornind de la care ele sînt date ca imediate; ele însele trebuie supuse unui tratament istorico-dialectic..."[15]. Este prin urmare formulată exigența *transgresării imediatității*, a depășirii perspectivei condiționărilor nemijlocite, întrucît numai în acel context „care integrează diferitele fapte ale vieții sociale (ca elemente ale devenirii istorice) într-o *totalitate*, cunoașterea faptelor devine posibilă în sensul de cunoaștere a *realității*"[16]. Totalitatea impune o subordonare a părților față de întreg, integrarea părților și a momentelor într-un tot unitar și coerent, superior ca demnitate *gnoseologică* oricărui fragment pe care îl conține. Din clipa în care termenul se autonomizează, luînd locul *relației* care îl definește și prin care există, toate determinațiile sale pot să apară ca imuabile, lipsite de contradicții, eterne, ceea ce în plan concret înseamnă că, din momentul în care raporturile de producție capitaliste nu mai sînt privite ca o totalitate, cunoașterea *socioistorică* devine practic imposibilă, iar ordinea socială stabilită apare ca un sistem înghețat, dominat de legi ineluctabile, opoziția *radicală* fiind zadarnică, prin definiție sortit eșecului. Reiese astfel clar faptul că opțiunile și tezele reformiste au rădăcini gnoseologice precise, între care un loc central îl ocupă abandonarea punctului de vedere al totalității și hipostazierea unor momente izolate, a unor fragmente în elemente determinante pentru imaginarea strategiilor de acțiune.

Totalitatea, sau mai precis, raportul obiectului față de ea, devine astfel condiția formei de obiectivitate — „orice schimbare esențială și importantă pentru cunoaștere se manifestă ca schimbare a raportului cu întregul și *chiar prin aceasta* ca schimbare a formei de obiectivitate înseși"[17]. Avantajul gnoseologic al proletariatului provine, cum arătam mai sus, din poziția sa socioeconomică de natură să facă nu numai *posibilă*, dar și necesară cunoașterea *adecvată* a realității ca totalitate în devenire: „Ceea ce a apărut odată cu materialismul istoric este deopotrivă doctrina «condițiilor eliberării proletariatului» și doctrina realității procesului total al dezvoltării istorice, și aceasta numai deoarece pentru proletariat este *o nevoie vitală, o chestiune de viață sau de moarte* de a ajunge la viziunea perfect clară a situației sale de clasă (...) Unitatea dintre teorie și praxis nu este decît cealaltă față a situației sociale și istorice a proletariatului; din punctul de vedere al proletariatului, cunoaștere de sine și cunoaștere a totalității coincid, *el este în același timp subiect și obiect al propriei sale cunoașteri*"[18]. Condițiile care fac posibilă emergența unei asemenea perspective țin de însăși situația (statutul) proletariatului în ansamblul totalității socioeconomice pe care o reprezintă capitalismul, precum și de un anumit grad de maturizare atît a clasei, cît și a raporturilor conflictuale, pornind de la care teoria revoluționară să poată asigura coincidența dintre cunoașterea — de sine și cunoașterea realității sociale.

Oricum, în epocă, tezele lui Lukács erau departe de a fi acceptabile pentru adepții unui materialism în multe privințe naiv, cu atît mai mult cu cît reflexiile lui Lenin din *Caietele filozofice* nu fuseseră încă publicate, iar opera de tinerețe a lui Marx era depreciată prin absolutizarea unor teze din scrierile de după 1848, ca și a unora din elaborările tîrzii ale lui Engels. Tocmai din acest motiv, eseul consacrat *Rosei Luxemburg ca marxistă* simbolizează nu numai un omagiu adus martirei revoluției germane, ci și un prilej de adeziune la opera fundamentală a acesteia, *Acumularea capitalului*, la refuzul obstinat de a admite reducerea marxismului la o teorie a predominanței motivelor economice în explicarea istoriei, întrucît ceea ce distinge în mod esențial materialismului istoric de științele sociale burgheze este *primatul categoriei totalității*. Mai mult, Lukács, susține teza necesității identității subiect-obiect în cunoașterea socială adecvată, deoarece „totalitatea nu poate fi pusă decît dacă subiectul care o pune este el însuși o totalitate; dacă deci, pentru a se gîndi pe sine, este constrîns să gîndească

[15] G. Lukács, *op. cit.*, p. 25.
[16] *Ibidem*, p. 26.
[17] *Ibidem*, p. 32.
[18] *Ibidem*, p. 40 *(subl. ns)*.

obiectul ca totalitate" [19]. Meditația asupra biografiei politice, morale și intelectuale a Rosei Luxemburg, asupra tragicului ei sfîrșit, îi oferă lui Lukács prilejul de a stabili, nu fără o anumită doză de optimism utopic, coordonatele relației dialectice dintre *victorie* și *înfrîngere*, pe fondul unității teorie (rațiune critică) — praxis (revoluție), al „certitudinii metodice că fără a se sinchisi de eșecurile și reculurile momentane, procesul istoric își urmează drumul pînă la capăt, în acțiunile noastre, prin acțiunile noastre" ; marea dilemă a neputinței în care se zbat cei ce au renunțat la idealul revoluționar este generată de incapacitatea lor de a surprinde acțiunea ca „moment al totalității, al procesului, de a vedea « înfrîngerea » ca etapă necesară spre victorie" [20].

Astfel, pornind de la supremația categoriei totalității în cunoașterea realului, trecînd prin critica pozitivismului evoluționist, descoperind în proletariat, în consonanță cu tînărul Marx, subiect-obiectul identic spre care năzuise întreaga direcție a idealismului clasic german, Lukács ajunge la problema crucială a *conștiinței de clasă a proletariatului*.

Pentru a reuși să întemeieze teoria revoluționară, Marx a trebuit să depășească un anumit dogmatism, a cărui principală expresie a fost tendința de a descoperi legi naturale „eterne", opunîndu-i un criticism, o teorie a teoriei, o conștiință a conștiinței, capabilă să „dizolve înainte de toate, în configurațiile sociale, caracterul înghețat, natural, sustras devenirii" și să dezvăluie că „aceste configurații au o origine istorică, că ele sînt prin urmare, din orice punct de vedere, supuse devenirii istorice și predestinate declinului istoric" [21]. Cum bine se știe, Marx arăta că oamenii își îndeplinesc acțiunile în mod conștient, dar Engels atrăgea atenția asupra faptului că este vorba de o „falsă conștiință", punîndu-se deci problema depășirii opoziției rigide adevăr-fals și a raportării acestei conștiințe false la conștiința reală și la ceea ce se poate numi conștiința adjudecată. După Lukács, transcenderea falsei conștiințe se poate realiza numai prin raportarea la totalitatea societății, descoperind „gîndurile și sentimentele pe care *le-ar fi avut* oamenii, într-o situație vitală determinată, dacă *ei ar fi fost capabili să sesizeze perfect* această situație și interesele care decurgeau din ea atît în raport cu acțiunea imediată, cît și în raport cu structura, conformă acestor interese, a întregii societăți [22] ...". Conștiința de clasă poate fi așadar definită drept „reacția rațională adecvată care trebuie, astfel să fie *adjudecată* unei situații tipice determinate în procesul de producție", vocația hegemonică a unei clase sociale, semnificînd faptul că este posibil ca pornind de la conștiința sa de clasă, înțeleasă în sensul amintit, să se restructureze ansamblul societății în funcție de interesele acelei clase [23]. Lukács constată enorma diferență care desparte conștiința de clasă de faptul psihologic descriptibil și explicabil constituit de reprezentarea empirică pe care și-o fac oamenii despre situațiile sociale în care sînt implicați, opoziția conștiință reală-conștiință falsă (psihologică) transformînd în mod necesar conștiința de clasă într-o „inconștiință" (*Unbewusstheit*), determinată ea însăși de situația specifică a unei clase. Influența weberiană poate fi depistată îndeosebi în modalitatea „idealtipică" de definire a conștiinței de clasă, conform căreia aceasta „nu este conștiința psihologică a proletarilor individuali sau conștiința psihologică (de masă) a ansamblului lor (...) ci *sensul, devenit conștient, al situației istorice a clasei*" [24], respectiv teoretizarea intereselor fundamentale și a misiunii istorice a clasei respective. În cazul burgheziei, conștiința sa de clasă întîlnește o adevărată barieră epistemologică în faptul că interesele ei sociale sînt periclitate de îndată ce se părăsește analiza chestiunilor particulare și se încearcă o abordare a socialului prin prisma categoriei totalității ; cum spunea încă Marx, limita economiei politice burgheze o reprezintă capitalul însuși. Acesta este motivul pentru care cultura burgheză cunoaște o dezvoltare contradictorie și adeseori tragică, cum arată Lukács : „Pe de o parte, sterilitatea nemărginită a unei ideologii rupte de viață, a unei tentative mai mult sau mai puțin conștiente de falsificare ; pe de altă parte, deșertul tot atît de îngrozitor al unui cinism care este de-acum istoricește convins de neantul interior al propriei sale existențe și își apără doar existența sa brută, interesul său egoist în stare brută" [25].

În marea luptă ideologică purtată între burghezie și proletariat, materialismului istoric îi revine un rol decisiv, întrucît pentru proletariat o cunoaștere exactă a realității este echivalentă cu o armă politică dintre cele mai prețioase deoarece, cum se exprimă tînărul Lukács, „atunci cînd criza economică finală a capitalismului a început, destinul revoluției

---

[19] *Idem*, p. 49.
[20] *Idem*, p. 65—66.
[21] *Ibidem*, p. 69.
[22] *Ibidem*, p. 73.

[23] Comentînd tezele lui Lukács, Adam Schaff relevă că identificarea este limita ultimă a interacțiunii dintre conștiința „empiric-psihologică" și „conștiința adjudecată", este „starea ideală care poate fi postulată, dar care nu poate fi niciodată atinsă de practică" (Adam Schaff, *Conscience d'une classe ou conscience de classe*, în rev: „L'homme et la société", nr. 26, oct-nov-dec., 1972, p. 12.)
[24] G. Lukács, *op. cit.*, p. 98—99.
[25] *Ibidem*, p. 92.

(și odată cu ea, cel al umanității) depinde de maturitatea ideologică a proletariatului, de conștiința sa de clasă" [26]. Conștiința de clasă se dovedește astfel pentru proletariat o necesitate ineluctabilă, unica modalitate posibilă de a ridica necesitatea economică la rangul de voință conștientă, asu marea ei fiind în ultimă instanță o chestiune de supraviețuire. Pentru că realizarea propriei conștiințe de clasă înseamnă de fapt acel salt în imperiul libertății, depășirea reificării și a conștiinței reificate, acea conștiință care „rămîne cu necesitate prizonieră, în aceeași măsură și în mod la fel de disperat, în extremele empirismului vulgar și utopismului abstract" [27], presupune prin urmare înțelegerea faptului că adevărata victorie împotriva reificării o realizează proletariatul abia odată cu suprimarea tuturor efectelor „devastatoare și degradante ale sistemului capitalist asupra conștiinței sale de clasă", deoarece proletariatul nu are motive să se teamă de nici o autocritică, adevărul singur fiind capabil să-i aducă victoria și autocritica trebuind să fie elementul său vital [28].

În capitalism, și *a fortiori* în capitalismul tîrziu, destinul subiectivității muncitorului tinde să se identifice cu cel al subiectivității în general, ceea ce face ca problema condiției proletare să fie, în mod progresiv, echivalentă, cu toate metamorfozele intervenite în ultimele decenii, cu problema condiției umane. Corolarul acestei axiome hegeliano-marxiste îl reprezintă teza elaborată încă de tînărul Marx și dezvoltată în *Istorie și conștiință de clasă* asupra coincidenței acțiunii de emancipare a proletariatului cu acțiunea de emancipare a omului ca ființă generică, motiv suficient de puternic pentru a supune unei critici demistificatoare reificarea, înțeleasă ca „fenomen fundamental, general și structural al întregii societăți burgheze" [29]. Mai mult, se pune problema de a descifra antinomiile gîndirii burgheze, de a proceda la o critică a raționalismului burghez modern, vinovat de pierderea treptată a sensului totalității și de subordonarea obedientă față de detalii, de fragmente. Filozofia clasică germană s-a născut într-o etapă în care evoluția clasei burgheze ajunsese la punctul în care făcea posibilă conștientizarea problemei totalității, dar limita ei principală consta în faptul că această chestiune era pusă ca *pură problemă de gîndire* — ei îi era însă proprie o exigență a totalității, un program filozofic menit să descopere și să indice „un nivel al obiectivității, al poziției obiectelor, unde dualitatea subiectului și obiectului să fie depășită (...), *în care subiectul și obiectul să coincidă, să fie identice*" [30]. Pornind de la acest subiect-obiect identic devine posibilă transcenderea dualităților reificate, înțelese în ultimă instanță ca forme particulare de manifestare ale unei unități originare — este punctul în care idealismul clasic prefigurează esențial dialectica revoluționară prin introducerea tematicii *acțiunii* și *praxisului* în spațiul de comprehensiune a realului. Odată cu înlăturarea handicapului lucrului în sine, se înțelege faptul că „principiul practicii ca principiu al filozofiei nu este realmente găsit decît atunci cînd se indică în același timp un concept de formă a cărui validitate nu mai are ca fundament și condiție metodologică această puritate în raport cu orice determinare de conținut, această *pură raționalitate*" [31]. Odată cu demersul fichtean al postulării preeminenței ontologice și gnoseologice a praxisului, deci odată cu depășirea poziției contemplative, sînt realizate condițiile tranziției, întreprinsă de Hegel, la logica *totalității, a conținutului concret*, în care elementul fundamental inedit, atributul ce-i conferă caracterul de *insurecție metafizică* îl reprezintă faptul că procesul dialectic, „disoluția opoziției înghețate între normele înghețate" asigură posibilitatea *unificării parțiale a subiectului cu obiectul*. Ajungem astfel la problema crucială a idealismului clasic german, cea a *subiectului acțiunii, a subiectului genezei*, a cărui determinare s-a dovedit a fi limita supremă, *nec plus ultra* a filozofiei hegeliene, motivul centrul al impasului și abdicării ei într-o apologie a unei Rațiuni exterioare domeniului istoricității reale. Pentru a deveni Rațiune critică, rațiunea a trebuit să se autodepășească, a trebuit să parvină la descoperirea autenticului subiect-obiect identic, *negație vie a unei lumi negative* și, astfel să cuprindă teoretic devenirea realului ca realizare a vocației unui subiect istoric colectiv. Cunoașterea de sine reprezintă pentru acest subiect-obiect identic un *sine qua non*, întrucît pentru proletariat, a conștientiza esența dialectică a existenței sale implică acțiunea consecventă și metodică împotriva tuturor formelor de reificare, ceea ce îl face să devină agentul unei comprehensiuni istorice totale.

---

[26] *Ibidem*, p. 95.
[27] *Ibidem*, p. 103.
[28] *Ibidem*, p. 107. Regăsim în această teză lukácsiană un motiv specific hegeliano-marxist, pe care Gramsci îl sintetiza în maxima: *Adevărul este revoluționar.*
[29] *Ibidem*, p. 127.
[30] *Ibidem*, p. 157 *(subl. ns.)*.
[31] *Ibidem*, p. 160 *(subl. ns.)*.

Sedus oarecum de ritmul trepidant al demonstrației sale, Lukács riscă să transgreseze și chiar să eludeze ceea ce este empiric constatabil și chiar rațional prezumabil.

Tentativa de a străpunge carcasa rigidă a unei facturalități constrîngătoare transpare din chiar actul reabilitării (asumării) faimosului dicton fichtean „Cu atît mai rău pentru fapte"!, Lukács neezitînd să creadă, asemeni lui Korsch sau tînărului Gramsci, că *„tendințelor evolutive ale istoriei le revine o realitate mai înaltă decît «faptelor» simplei experiențe"* [32]. Numai prin raportare la totalitate „faptele" pot apărea în adevărata lor lumină își dezvăluie autentica realitate, mai bogată, mai complexă decît imaginea lor sterilizată, generată de o abordare pozitivist-neutră, atentă exclusiv la surprinderea unor detalii formale al cărei rezultat îl reprezintă incapacitatea de a concepe existentul ca devenire, ca procesualitate, cantonarea într-o facticitate pietrificată „în care realitatea momentului este prezentă într-o imuabilitate totală și absurdă" [33].

Prin urmare, proletariatul are de îndeplinit o misiune *universal-umanistă*, o misiune deopotrivă *gnoseologică*, *axiologică* și *practică* de a cărei realizare depinde salvarea civilizației de birocrație și reificare, de efectele devastatoare ale alienării. Această misiune îi asigură în fond proletariatului *superioritatea epistemologică* în raport cu adversarul său istoric, întrucît „față de superioritatea în mijloace de putere, în cunoștințe și în rutină etc., pe care burghezia o posedă inevitabil și o va poseda atît timp cît va rămîne clasă dominantă, arma decisivă a proletariatului, singura sa superioritate eficace, este capacitatea de a vedea totalitatea societății ca totalitate istorică concretă, de a înțelege formele reificate ca procese între oameni, de a ridica pozitivul la nivelul conștiinței și de a transforma în praxis sensul imanent al evoluției, care nu se manifestă decît negativ în contradicțiile formei abstracte a existenței" [34]. Conștiința de clasă a proletariatului, materialismul istoric trebuie, în consecință, să indice liniile de forță ale dialecticii evoluției, să descopere sensul *imanent* procesului istoric însuși, să devină conștiința procesului însuși, praxisul revoluționar identificîndu-se cu transcenderea reificării, cu umanizarea existenței ca progres real în dobîndirea libertății. Filozofia însăși se realizează convertindu-se în praxis, conștientizînd procesualitatea ca adevăr al realității, își reconsideră statutul odată cu înțelegerea faptului că gîndirea și existența nu mai pot fi concepute în termeni polari, de opoziție metafizică: „Gîndirea și existența nu sînt deci identice în sensul că ele «corespund» una alteia, că se «reflectă» una pe alta, că merg «paralel» sau că sînt «coincidente» (toate aceste expresii nu sînt decît forme ascunse ale unei dualități rigide) — identitatea lor constă în faptul că sînt momente ale unuia și aceluiași proces dialectic, real și istoric" [35]. Vocația practică a conștiinței de clasă a proletariatului, afirmată explicit în *Tezele despre Feuerbach*, nu se manifestă în chip imediat, autosuprimarea și autorealizarea filozofiei fiind rezultatul unui întreg proces prin care *teoria praxisului* „se transformă puțin cîte puțin (adeseori prin salturi, este drept) într-o *teorie pratică* de natură să revoluționeze realitatea" [36].

Structurarea conștiinței de clasă nu reprezintă pentru subiectul istoric revoluționar un substitut al acțiunii politice, ci, dimpotrivă, ea fundamentează și catalizează praxisul, îi asigură finalitatea și raționalitatea. Opera de mofícare a structurilor realității, de creație istorică revoluționară nu poate fi însă sustrasă libertății și spontaneității clasei, „transformarea însăși nu poate fi decît acțiunea liberă a proletariatului însuși" [37]. Aici se află probabil punctul de intersecție dintre dialectica tînărului Lukács și și gîndirea Rosei Luxemburg ca reprezentantă a acelui filon marxist genuin ce desprindea revoluția din dezvoltarea capitalismului și din maturizarea conștiinței de clasă, ca adversară ireconciliabilă a oricărei intruziuni birocratic-autoritare în spațiul activității revoluționare. Aici rezidă, cu siguranță, originea fascinației exercitată de o operă al cărei sens manifest și latent constă în *afirmarea intenției umaniste libertare a rațiunii critice*, indiferent de eșecurile ori de vicisitudinile pe care le-a avut, nu de puține ori, de înfruntat: „Doar acela care are vocația și voința de a face să se nască viitorul poate vedea adevărul concret al prezentului" [38]. După atîtea decenii de la scrierea ei, creația majoră a tînărului Lukács, născută din combustia unei irepresibile pasiuni revoluționare, continuă să-și mențină valențele *critic negative*, propunînd imaginea unei experiențe intelectuale fidelă dimensiunii dialectice a rațiunii critice.

---

[32] *Ibidem*, p. 225.
[33] *Ibidem*, p. 229.
[34] *Ibidem*, p. 243.
[35] *Ibidem*, p. 251—252.
[36] *Ibidem*, p. 253.
[37] *Ibidem*, p. 256.
[38] *Ibidem*, p. 251.

# DINAMICA UNOR VALORI ESTETICE ÎN SOCIALISM

DE

ION IANOȘI

Secolul nostru în general, prin revoluția științifică și tehnică, dar îndeosebi împletirea ei cu revoluția socialistă, pune problema unei fundamentale *cezuri* în istoria umanității, mai cu seamă în privința muncii, a noilor ei tipologii, a interacțiunilor dintre ele și agenții lor. Depășirea, lentă dar decisă, a fostelor antinomii dintre munca fizică și cea intelectuală, corespunzător dintre material și spiritual, „civilizație" și „cultură" a fost prevăzută și a devenit *strategia* însănătoșirii istorice pe care o propune și o realizează treptat socialismul și comunismul. Ceea ce înseamnă însă, pe lîngă apropierea dintre rural și urban, dintre țărănime și muncitorime, muncitorime și intelectualitate tehnică etc., și o corespunzătoare implicare reciprocă a *tipurilor de muncă*, inclusiv a celor spirituale în cele materiale.

Asistăm la o adevărată *explozie* contemporană fie de forme estetice ireductibile la forme propriu-zis artistice (designul, printre acestea), fie la forme „intermediare" între artistic și utilitar, tehnic, funcțional; ca și amestecuri în cadrul unor arte ce nu mai pot fi socotite „numai arte", precum în cinematografie și chiar în arhitectură. Astfel, secolul este pe cale să reabiliteze *eteronomiile* cîndva opuse *autonomiei*, să decanteze din aceste anume amestecuri insolite dintre estetic și funcțional noi domenii de maxim interes și de maximă însemnătate. În genere, cresc, ca intensitate și profunzime, *interacțiunile dintre munci*, apar noi tipologii „mediane" ale activităților productive, în ale căror puncte de incidență, de sinteză se configurează noi realități „întrucitva estetice". Zonele estetice „largi" (chiar dacă subordonate față de funcțional sau utilitar) par să prezinte astăzi un mai mare interes practic și teoretic decît „nucleele" lor artistice, stabile și „autonome". Esteticianul cu simțul mutațiilor contemporane nu va putea, ca atare, trece insensibil nici pe lîngă *industrie*, nici pe lîngă *urbanistică*, nici pe lîngă obiectivările *interrelațiilor umane*. În acord cu îmbogățirile reciproce noi dintre tipurile de muncă, pe estetician îl va preocupa pe drept tot mai mult materialele sau tehnicile inedite, efectele reproductibilității, relația dintre unicat și serie, dintre „inefabil" și funcțional. În prim plan trec circuite largi și de masă ale valorilor și valorizărilor estetice, respectiv analiza atentă a condițiilor făuririi și receptării celor mai diverse bunuri, mai mult sau mai puțin estetice. Evaluarea formelor de receptare îndeobște preferate ar da cîștig de cauză formelor mass-media, ca și manifestărilor artistice „de masă", fără „cadru" propriu-zis, întrucitva la antipodul îngrădirii „camerale" ori „muzeistice": dovada ne-o poate furniza audiența televiziunii, radioului, cinematografiei, teatrului plasticii monumentale și decorative, muzicii corale și simfonice, romanului etc.

Întregul proces este al unei inerente *democratizări*, echivalentă depășirii fostelor diviziuni. În fond și în fapt, arta cuprinde și este cuprinsă de tot mai multă lume. Dacă această extensiune și acest amestec de sfere le gîndim însă riguros, atunci procesul ne apare complicat și întrucitva chiar șocant. Aceasta, întrucît osmozele remodelează diversele lor componente, produsele și producătorii, receptarea și pe receptori. Apropierea între munci echivalează cu apropierea între „muncitori", fiecare exponent al fiecărei activități în parte fiind supus multor intime mutații.

Acestor de anvergură mutații sociale și culturale li se integrează întreg raportul dintre arta *profesionistă* și cea fie *populară*, fie *amatoare*. Între ultimii doi termeni există alianțe, dar și diferențe specifice. „Populaul" aparține, ca emanație, „poporului", îndeosebi maselor țărănești, în condiții istoric delimiate și circumscrise. El se distinge prin surse și structuri genuine, organic „topite" în integralitatea ființei țărănești, în circuite mitice sau patriarhale, în continuități și totalități care favorizează înflorirea „nespecială" (asemenea unei flori decantînd aromele „întregului"). Amatorismul începe să se exerseze pe opere de artă populare și profesioniste, ca mod de ființare și de expresie ce se apropie de ale acestora din urmă, „speciale". „Arta populară" este *neprofesionistă* (cel puțin ca structură inițială), „arta amatoare" este *pre-profesionistă* (cel puțin la început, apoi cu trepte de trecere pînă la identificare).

S-ar contura, în condițiile noastre, două probleme distincte, deși corelate. Pe de o parte, „popularul" („folclorul") este supus unor transmutări de *fond*, corespunzător progresului civilizatoric ireversibil; pe de altă parte, el poate trece în „amatorism", care este însă și o treaptă de aproximare a profesionalizării, confruntîndu-se mai degrabă cu treceri de *grad*. Schema este desigur rudimentară, ea sesizează doar direcția unor transformări care ne privesc în cea mai înaltă măsură. Folclorul propriu-zis își caută refugiul fie în conservări muzeistice, fie în decantări artizanale (corespunzătoare unor meserii speciale), fie în osmoze

cu artele „culte". Oricum, fostul său statut „existențial" se subțiază, motiv de melancolie pentru mulți, în care însă cantonarea n-ar fi înțeleaptă. Problema este psihologic dureroasă și sociologic complicată. Ce rol va juca „muzeul satului", ca substitut și tezaurizare ale fostei vieți rurale, în condițiile urbanizării moderne? Dar cîntecul sau dansul transmise prin radio sau televiziune, cu cadrul lor inițial de viață volatilizat, dar implicîndu-se pe drept în reasamblări civilizatorice inedite și savante? Căile influențării culturii profesionalizate de către cea populară nu sînt încă îndeajuns experimentate și nici explicate. Poate că tocmai amatorii și amatorismul reprezintă și vor mai reprezenta multă vreme o principală cale de mediere și de implicare a folclorului spre și în profesiile artistice, finalmente precumpănitoare, ale profesionistului. În orice caz, printre procesele contemporane fascinante se numără accesul milioanelor de oameni la cultură prin intermediul artei amatoare (întrucîtva folclorice, întrucîtva profesioniste). Acest acces inedit la cultură se cuvine susținut din toate puterile, fără a i se trece cu vederea unele efecte derutante, tributul plătit democratizării rapide.

Fenomenul ar putea fi numit *efect negativ secundar*, propriu unor procese civilizatorice salutare în cel mai înalt grad, inclusiv apropierii satului de oraș sau dintre munca fizică și intelectuală. Chiar și cele amintite pînă acum sugerează o seamă de contradicții : între cantitativa explozie a unor forme întrucîtva estetice și începătoșarea concomitentă, uneori, a unor „nuclee" de artă care își regăsesc cu greu locul și rolul în aceste destul de radicale redistribuții de forțe ; sau eroziunea la care, odată cu impetuosul progres civilizatoric, este supus un folclor de certă provenință și înrădăcinare patriarhale. Efectele negative parțiale ale unor mutații necesare și înnoitoare, în ansamblul lor, pot fi decelate în numeroase alte sectoare. „Primordialul pozitiv" și „secundarul negativ" se întîmplă să fie învecinate sau să se întrepătrundă.

Un concept sociologic al documentelor de partid care explică bine apropierile dintre foste străinătăți sau opoziții este acela de *omogenizare*. Dinamica socialistă vizează o *structură omogenă* atît în privința tipurilor de muncă și de lucrători, cît și în privința zonelor de țară aflate multă vreme la nivele de dezvoltare sensibil diferite. Structura (calitativă) nu este de confundat cu gradul (cantitativ), deși s-ar putea sprijini pe cel din urmă. Reticența eventuală la adresa ideii de omogenizare o confundă pe aceasta cu *uniformizarea*. O confuzie regretabilă, dar pe care o mai și alimentează anumite procese obiective. Aplicînd distincția anterioară, omogenizarea este procesul principal binevenit, uniformizarea, în schimb, un posibil efect al său secundar negativ. Dovada ne-au furnizat-o avertismentele repetate la adresa unor tendințe de nivelare, egalizare, aplatizare prezente în urbanistica diferitelor localități, între care — sau între cartierele cărora — cu greu mai poate fi sesizată vreo diferență specifică. Diagnosticul este binevenit, ca și măsurile propuse pentru diversificarea construcțiilor, în temeiul unor particularități zonale, tradiții, meniri funcționale ș.a. Tributul plătit uniformității și uniformizării poate fi, așadar, ascuns în interiorul tendințelor de omogenitate și omogenizare, ca un *revers posibil* al aceluiași proces ; ceea ce nicidecum nu ne-ar îndreptăți să declarăm procesul ca atare nevaloros. Această situație complex duală este uneori în măsură să genereze două atitudini extreme : a nu lua în seamă eventuala pierdere sau a ignora cîștigul necesar. Ambele ar fi neînțelepte, prima prin optimismul ei linear, a doua prin pesimismul ei accentuat. Urbanizarea satelor și apropierea lor treptată de orașe propriu-zise este indispensabilă înaintării, dar poate fi promovată (sau provocată) cu o grabă negospodărească și în măsură să ducă la pierderea unor acumulări seculare, inclusiv de natură estetică sau artistică, sau la preluarea nediferențiată și nepotrivită a unor achiziții. În ambele cazuri se estompează semne estetice *particulare*, deși în cadrul augmentării unor însemne estetice *globale* — căci un cartier nou de blocuri își are, desigur, propria lui „estetică", în ciuda a tot ce se obișnuiește a se spune la adresa lui, pe drept sau pe nedrept, de pe poziții conservatoare.

Exemplul poate fi lărgit. Un neajuns vizibil al activităților artizanale este repetarea, pînă la identitate, a unor procedee extrapolate dincolo de matca lor inițială : țesături sau obiecte de ceramică sau motive decorative se confecționează uneori exact în puncte geografice opuse celor de baștină, într-un avînt nediferențiat al produsului de serie, devenit neautentic prin transfer și mimetism. Sînt indispensabile acțiuni abile de contracarare, simpla indignare și asurzitoarea gesticulație jignită ar fi însă insuficiente și, în fond, inutile, dat fiind că avem de-a face cu excrescențe ale unor deschideri civilizatorice, de la cele teritoriale pînă la cele de substanță. Dificila problemă reală este asanarea în interiorul dezvoltării, înlăturarea uniformizării cu susținerea concomitentă a omogenizării ; căci aceasta din urmă este *tipologică* și nicidecum nu exclude multitudinea variantelor particulare și individuale, specifice și inconfundabile în cadrul unitarelor tipologii.

Găsirea măsurii suple între omogen (structură, tip) și variat (ca nivel, exprimare, față individuală) este cheia „esteticilor industriale". Ele sînt *industriale*, deci țin seama de tehnologii seriate, cu funcționalități relativ asemănătoare, în cadrul întregii serii ; dar mai sînt și *estetici*, adică preocupate de stilul propriu al unica-

tului (în serie și ca serie, atunci cînd seria însăși se reconstituie în unicat). Între *tipul* omogen și *stilul* individual se desfășoară o dispută, dar ele își descoperă totodată alianțele.

Omogenizarea tipologică și structurală pe temeiuri industriale și de urbanizare evidențiază și alte stări contradictorii sub raport estetic. Merită în acest sens adus în discuție mult dezbătutul *kitsch*, înțeles ca gust deturnat, vicios, mincinos, într-o manieră totuși benignă, viciat în necunoștință de cauză și mincinos adesea cu cele mai bune intenții, dintr-o eșuată sau dereglată propensiune către cultură, către o altă anume cultură decît cea familiară. O deviere de acest fel poate surveni tocmai în stadii sociale „intermediare", între două structuri, în fazele relativ instabile dintre două stabilități. Or, aceasta este tocmai dominanta socială obiectivă a unor mari grupuri sociale contemporane. Ele provin — în majoritate — din țărănime și sînt pe cale de a deveni muncitori, tehnicieni, agronomi sau ingineri cu o calificare tehnologică modernă. Într-un răstimp scurt ele parcurg etape numeroase de înțelegere ; sînt dispuse și dornice să facă tot astfel în planul afectiv. al gusturilor și atașamentelor, inclusiv artistice și estetice, întrucîtva desprinzîndu-se de fostele lor certitudini, întrucîtva atașîndu-se de viitoarele lor certitudini. Este de mirare că punctele de incidență mai seamănă și unor cezuri, în care se înfiripă incertitudinea ? ! Starea de fapt și conștiința ei nu se suprapun însă obligatoriu, cum nu concordă nici gustul artistic efectiv exprimat și propria impresie (iluzie) în legătură cu el : individul poate avea prost-gust și să creadă că are bun-gust. Să nu confundăm „lipsa de gust" cu „gustul prost", deși au puncte de tangență ; gustul prost nu este pasiv, ca celălalt, ci activ, el selectează, presează, impune — se impune. Cu el trebuie polemizat la fel de activ, dar nu de pe poziții de orgolioasă și prestabilită superioritate, ci pe parcursul unui dialog viu și comprehensiv. A fi „jignit" este cea mai ineficientă apărare față de kitsch. Este neînțelept și să dai vina exclusiv și întotdeauna pe o subcultură importată de aiurea ; este evident că ea pătrunde, deși n-ar trebui întrebarea privește însă motivul pentru care și are aderenți, citeodată deloc neglijabili numeric. Simplu spus, ar fi cazul să ne îngrijoreze mai puțin existența operelor de artă cu pretenții lipsite de acoperire, mai degrabă frecventarea lor de către un public adesea destul de numeros. Dovadă stau filmele sau romanele confecționate după rețete prefabricate și facile, totuși agreate și lăudate de un cerc de spectatori și cititori.

Kitsch-ul este prost-gustul care se crede bun-gust, un surogat al artei autentice, cu tendințe uzurpatoare. Motivațiile sale sînt complexe, nu întîmplător tocmai în ultimii ani s-a scris atîta despre el, căci reanimarea lui este legată (ca fenomen secundar negativ) de o specifică expansiune democratică, încă nedigerată sau digerată defectuos. Procese necesare și salutare pot produce bîjbîială de gust, mai ales în cazul grupurilor sociale care își schimbă din temelii statutul. Omul vrea să știe mai mult, să afle mai mult, să guste mai mult — întrucîtva reușește, întrucîtva doar crede că reușește, se încrede în prima reușită, părelnică, pe care apoi va trebui s-o amendeze încă de multe ori pînă să i se cizeleze gustul potrivit noului său statut. Dinamica socială este „vicleană", ea poate amesteca cîștiguri și pierderi. În fond, kitsch-ul a apărut și s-a răspîndit, ca fenomen circumscris și distinct de orice altă lipsă de gust, în temeiul democratizărilor legate de revoluțiile burgheze ; de ce n-am accepta evidența lui și ca subprodus al unor noi procese de natură democratică superiară — și cu amendamentul că o democrație aflată în posesia legilor ei și cu putința de a se autoregla va putea în parte preveni și în parte contracara devierile de gust de acest fel. Kitsch-ul poate fi o boală a creșterii, prin care trec mulți oameni sănătoși. Ar fi o pudoare excesivă să nu discutăm despre defectele maturizării, dar din punctul de vedere al maturizării ar mai fi și o prostie.

Cu însemnătatea-i mereu declarată, *sociologia receptării* în genere nu ocupă locul pe care îl merită în angrenajele specifice timpului nostru . Critica discută în continuare precumpănitor operele în sine, de parcă ele n-ar fi adresate cuiva și de parcă reacția față de ele n-ar putea fi detectată. Orice privire atentă asupra cîmpului cultural va surprinde multe semne îmbucurătoare, de pildă, o sete de carte bună, pe care nu a estompat-o la noi concurența din partea altor canale de comunicație, dar și semne îngrijorătoare, apetența pentru o anume subcultură veleitară, cărți proaste filme proaste, muzică proastă. Un act depreciativ, în raport cu valorile autentice este acela de a accepta surogatul lor, dar și acela de a trece pe lîngă el de parcă n-ar exista. Orice *elitarism* este nociv, între altele pentru că alterările nu se suprimă mecanic prin activități paralele ; unei proaste muzici „ușoare" nu-i poți opune numai o bună muzică „grea", pe care o înțeleg și gustă numai cei cu o îndelungă cultură sau instrucțiune muzicală. Bătălia principală trebuie purtată împotriva subprodusului pe tărîmul lui propriu — mai ales dacă acesta se bucură de audiență — , și anume cu produse de calitate. În rest, este nevoie desigur de tot restul formelor și variantelor artistice, de distingerea între superior și inferior în cadrul fiecărui domeniu.

Vorbim și scriem mult despre *educația estetică*, dar ne confruntăm cu prea puține dintre implicațiile ei reale zilnice. De fapt, ne limităm la prea speciale și de specialitate

probleme, moştenire a aceloraşi stricte diviziuni ale muncii. Or, pe lîngă faptul că aria valorilor estetice este astăzi mai cuprinzătoare decît arta, aceasta din urmă experimentează ea însăşi inedite căi şi terenuri de afirmare, adeseori interferente cu ceea ce nici nu se bănuia că ar putea deveni „estetic", cu atît mai puţin „artistic". Viaţa omului contemporan este în tot mai multe din manifestările sale solicitată de artă şi chiar activ orientată către artă. Din compartiment cu o riguroasă distincţie a graniţelor despărţitoare arta irumpe în toate direcţiile — ceea ce temporar îi şi poate înceţoşa felul inconfundabil de a fi. Niciodată, pe de altă parte, n-au dorit atît de mulţi oameni de alte meserii să se exprime şi în chip artistic, fapt care, efect valoros al democratizării, poate fi iarăşi întovărăşit de manifestări de diletantism veleitar.

Obişnuim să discutăm opţiunile ideatice din operele de artă, trecem însă adesea cu vederea corelaţiile sociologice dintre aceste opţiuni şi temeiul lor real. Înrădăcinarea socială nu îşi pune, desigur mecanic amprenta asupra modului de a gîndi şi crea al unui artist, imanenta gîndire artistică are o desfăşurare proprie, ascunse legităţi ireductibile chiar şi la intenţionalităţi filozofice, cu atît mai mult la un mediu social sau ambiental de provenienţă. Tentativele unor liniare reducţionisme sociologice sau predeterminări ideologice fatale s-au dovedit neconcordante atîtor exemple ilustre de artişti. Înţelepţindu-ne în privinţa raporturilor complexe dintre determinări şi independenţele posibile în cadrul lor (şi ultimele explicabile istoric), n-ar trebui să nesocotim acest chiar cadru, mai ales cînd el este inedit sub raport social. În condiţiile noastre, cea mai importantă şi interesantă rămîne împrejurarea, aparent elementară, că marea majoritate dintre artiştii cu înaltă experienţă şi menire profesională descind direct sau în linie dreaptă dintre muncitori şi ţărani. Ca urmare tot a diviziunii muncii, completată cu a claselor şi păturilor sociale, artiştii proveniseră (exceptînd excepţiile) din categorii ale populaţiei privilegiate sau intermediare, iar tentativele lor de a se apropia de producătorii bunurilor materiale fuseseră dificile, realizabile doar în parte. Cît priveşte artiştii „ţărani" sau „proletari", maturizării lor ontogenetice le pusese piedici filogeneza istoriei; drept care, apariţia unor artişti de anvergură estetică din aceste medii sociale, cam pe la începutul acestui secol, a marcat în devenirea artelor o cezură de însemnătate principială. Excepţia de odinioară a devenit în socialism un fapt atît de cotidian, încît aproape că nu-i mai acordăm atenţie. Şi totuşi, transformarea unei posibilităţi abstracte şi apoi reale într-o realitate zilnică şi „simplă" rămîne relevantă în cel mai înalt grad. Una este să te apropii „de afară" de muncitor şi ţăran, cu simpatie sau cu conştiinţa încărcată şi cu apetenţă pentru autocritica socială, altceva să discinzi din interiorul acestor chiar categorii şi grupuri. În acest din urmă caz, apare desigur nevoia unei evoluţii intelectuale rapide, concentrate, prin care handicapul unei absenţe de continuităţi „cărturăreşti" să fie înlăturat. Acest salt poate, individual, să reuşească sau nu, să reuşească pe deplin sau parţial. În cazul reuşitei, el luminează însă o situaţie principial nouă, *concrescenţa* palpabilă între stări şi statute sociale cîndva izolate şi opuse. Această simbioză nu se poate să nu se repercuteze în plan intim estetic. După cum, dacă se remarcă apropieri între muncitor sau ţăran şi intelectual, şi anume un intelectual de înaltă calificare artistică profesională, atunci aceste apropieri concordă sau sînt paralele cu cele tipologice şi de structură dintre produsul artistic „profesionist" şi produsul „amator" cu un coeficient artistic în creştere. Pe versantul subiectual revenim deasupra mutaţiilor din obiecte.

Este pe cale să dispară izolarea artei şi a artistului de ceea ce s-a considerat sau suspectat a fi „corpuri străine". Reacţia poate fi pe măsura acţiunii, tentativele de elitarism pot renaşte tocmai pe terenul şi la adresa democratizării. Rebifarea conservatoare este cunoscută şi în afara artei, o întîlnim în viaţa noastră zilnică atunci cînd oameni altminteri stimabili se pronunţă global împotriva industrializării sau urbanizării ca „urîţindu-ne" mediul. Considerentul din urmă este involuntar estetic, el poate fi accentuat în proprii planuri artistice. Cînd unii intelectuali ataşaţi umanismelor sînt cuprinşi de panică din pricina accentuării compartimentelor tehnico-ştiinţifice ale vieţii contemporane, ar trebui să distingem cu suplеţe între exagerările posibile care îndreptăţesc, pînă la un punct, asemenea reacţii şi necesităţile de rearticulare civilizatorică care nu pot fi ignorate sau refuzate. Cînd ne întîlnim cu iluzii patriarhale şi retroactive idealizări ale splendorilor vieţii rurale, sîntem îndreptăţiţi să ne întrebăm asupra măsurii exacte dintre şocul produs de efective deteriorări ale unor foste valori şi slaba capacitate de acomodare la reale nevoi de înnoire. Fiindcă şi omul cel mai refractar civilizaţiei ştiinţifice-tehnice, în condiţii de urbanizare, se foloseşte spontan de toate binefacerile lor, dovedindu-se mai înţelept în practică decît în teorie.

Cît priveşte sfera valorilor estetice propriuzise, şi aici conservatorismele au tăişul îndreptat mai întotdeauna, involuntar sau articulat împotriva unor reaşezări de esenţă democratică. Din nou se impune distingerea eventualului exces de progresul în ansamblul lui. Pe parcursul culturalizării maselor sau al apropierii artei de mase, putem observa cazuri de scădere a exigenţei şi calităţii, concesii făcute vulgari-

tăţii, gesturi prea tranşante, stridenţe culturale, amestecuri de valori, mimetisme artistice. Dezavuarea lor se impune, dar ca o condiţie pentru continuarea aceleiaşi strategii. Acomodarea fiecărui sector de artă la cerinţele ei poate să întîmpine dificultăţi care nu trebuie să justifice însă orgolioase izolaţionisme.

Axa acestor meditaţii este decisa şi decisiva implicare a factorului ideal în cel real : o altă „mixtură" între foste extreme. Rămîn destule semne de întrebare pentru viitor, de pildă cel referitor la formele exacte ale înnoirii specialităţilor (circumscrise şi adînci) în condiţiile osmozelor largi şi reciproc fertilizatoare de bunuri şi valori. Interogaţia priveşte direct munca artistică, depre care s-a crezut un timp cu naivitate că s-ar putea dilua sau dizolva în multe alte activităţi. O atare viziune ar retrograda arta şi artistul în zone de nediferenţiere şi statute de nematuritate. Nimic din decantările culturale îndelungate nu este şi nu poate fi de prisos, specializarea artistică este ireversibilă. Nu specialul ca atare deranjează, ci fostul său cadru şi efect mutilator. Trebuie să descoperim căile optime pentru sudura dintre „special" şi „total" în cadrul celor mai diverse activităţi, creaţii, valori. Aceasta este problema prezentă şi viitoare poate cea mai fascinantă pentru artistul care se va păstra profesionist şi îşi va accentua profesionalizarea odată cu implîntarea în totalităţi sociale, într-o dezvoltare socialistă cu adevărat *multilaterală*.

# CONCEPTE ŞI AXIOMATIZARE*

DE

GH. ENESCU

Pornind de la concepţia dezvoltată de noi în lucrarea *Logică şi adevăr* (1967) că noţiunile sînt un „sistem de judecăţi", vom corela studiul noţiunii cu metodele de studiere a sistemului de judecăţi (mai exact de propoziţii), respectiv cu axiomatizarea şi formalizarea.

Vom considera : *1)* că judecăţile cuprind determinările („notele" noţiunii) ; *2)* obiectele la care se aplică propoziţiile constituie „sfera noţiunii" *3)* sistemul de axiome constituie definiţia (implicită) a noţiunii.

Dacă dispunem de un limbaj formalizat şi dacă axiomatizăm sistemul de propoziţii (judecăţi), vom putea spune că avem de-a face cu „noţiuni exacte". Pentru a putea efectua anumite operaţiuni formale cu astfel de noţiuni, vom presupune în plus că ele sînt necontradictorii şi că sistemul de axiome este *independent*.

Proprietatea independenţei îşi va dezvălui întreaga ei valoare în aceste condiţii.

Notînd cu C (noţiunea, conceptul) şi cu $S$ sistemul de axiome, obţinem relaţia :

$(1)\ S \subset C$

În raport cu incluziunea introducem două operaţii : $E$(extinderea) şi $R$ (restrîngerea).

Pornind de la relaţia $S_i \subset S_j$, vom avea :

$(2)\ S_i = R(S_j)$

$(3)\ S_j = E(S_i)$

Prin urmare,

$(4)\ R(S_j) \subset S_j$

$(5)\ S_i \subset E(S_i)$

Fie în plus să înţelegem prin $S$ ansamblul axiomelor independente alese ale sistemului noţiunii, deci „notele definitorii" atunci prin $S^*$ vom înţelege sfera noţiunii.

Ca urmare vom avea relaţiile :

$(6)\ S_i \subset S_j \rightarrow S_j^* \subset S_i^*$

$(7)\ S_j^* \subset S_i^* \rightarrow S_i \subset S_j$

ceea ce exprimă „legea raportului invers" dintre sferă şi conţinut (=ansamblul de determinări).

Evident că putem trece de la „nucleul noţiunii exacte" (sistemul de axiome) la noţiune în sens larg $(C)$ adică avem în vedere şi teoremele :

$(8)\ C_i \subset C_j \gtrless C_j^* \subset C_i^*$

* Lucrarea de faţă reprezintă în esenţă comunicarea la cel de al 6-lea Congres de logică (Hanovra), 1979.

Operația $E(S)$ va corespunde cu „generalizarea noțiunii", operația $R(S)$ va corespunde cu „determinarea noțiunii".

Dacă avem $S_i \cap S_j$, atunci trecerea de la $S_i$ la $S_j$ și reciproc se va numi „diferențiere (slabă)" sau pur și simplu „diferențiere" dacă nu introducem alte distincții.

Evident că avînd în vedere relația $S \subset C$, vom putea scrie formulele 9 și 10.

$$(11)\ S \subset V_a \rightarrow E(S) \subset V_a$$

$$(12)\ E(S_i \cap S_j) = E(S_i) \cap E(S_j)$$

$$(13)\ E(E(S)) = E(S)$$

$$(14)\ S \subset E(S)$$

$$(15)\ E(V_a) = V_a$$

Semnul „$=$" trebuie citit exact astfel *este* (sau *este un*), de exemplu, relația $E(E(S)F) = E(S)$ se citește *extinderea extinderii lui S este o extindere de S*.

Relațiile (*13*), (*13'*) exprimă axioma silogismului, relațiile (*14*), (*14'*) exprimă raportul de ordonare (supraordonare, respectiv subordonare).

Să studiem mai îndeaproape operațiile de generalizare, determinare și diferențiere.

Fie $S$ un sistem de axiome necontradictoriu și independent :

$$S = \{A_1, A_2, \ldots, A_n\}$$

În raport cu acest sistem putem efectua următoarele operații formale :

*a*) anexarea unei axiome independente ;

*b*) eliminarea unei axiome independente ;

*c*) substituirea unei axiome independente altă axiomă independentă. (Se presupune în plus că sistemul are mai mult de o axiomă).

Operația *a*) corespunde determinării, operația *b*) — generalizării, iar operația *c*) diferențierii. Le efectuăm pe rînd.

Fie la $S$ anexăm o axiomă independentă să zicem $A_{n+1}$, vom obține sistemul

$$S' = \{A_1, A_2 \ldots A_n A_{n+1}\}$$

Ca urmare, „volumul teoremelor" va crește în timp ce „volumul obiectelor" (sfera) va scade (legea raportului invers) :

$$(16)\ S \subset S' \rightarrow C \subset C'$$

$$(17)\ S' = E(S),\ C' = E(C)$$

$$(18)\ S \subset S' \rightarrow S'^* \subset S^*$$

Efectuăm operația *b*) de eliminare și obținem să zicem sistemul

$$S'' = \{A_1, A_2, \ldots A_{n-1}\}$$

(am eliminat axioma $A_n$).

$$(9)\ S_i = E(S_j) \rightarrow C_i = E(C_j)$$

$$(10)\ S_i = R(S_j) \rightarrow C_i = R(C_j)$$

Fie apoi $V$ totalitatea propozițiilor de care dispunem în momentul $t$ și $V_a$ alegere de axiome independente completă în raport cu $V$.

Putem formula pentru momentul $t$ următoarea structură topologică : (11—15, 11—15')

$$(11')\ S \subset V_a \rightarrow R(S) \subset V_a$$

$$(12')\ R(S_i \cup S_j) = R(S_i) \cup R(S_j)$$

$$(13')\ R(R(S)) = R(S)$$

$$(14')\ R(S) \subset S$$

$$(15')\ R(\emptyset) = \emptyset$$

Ca urmare, „volumul teoremelor "scade în timp ce „volumul obiectelor" crește.

$$(19)\ S'' \subset S \rightarrow C'' \subset C$$

$$(20)\ S'' = R(S),\ C'' = R(C)$$

$$(21)\ S'' \subset S \rightarrow S^* \subset S^* \subset S''^*$$

În fine, operația *c*) (de substituire) dă un sistem $S$ *astfel că există un sistem de intersecție* $S_i = S \cap S'''$, de exemplu, dacă substituim $A_n$ cu $A'_n$, atunci obținem

$$S_i = \{A_1, A_2, \ldots A'_{n-1}\}$$

Se înțelege că putem reformula silogistica extensională pornind de la asemenea concepte.

Legea tranzitivității (modul *Barbara*) va fi formulată astfel :

$$P = E(M)$$

$$\underline{M = E(S)}$$

$$P = E(S)$$

La rîndul său, modul *Darii* va avea forma :

$$P = E(M)$$

$$\underline{M = E(R)S))}$$

$$P = E(R(S))$$

Nu insistăm, deoarece considerăm că este o simplă chestiune de exercițiu.

Important este că pe această cale putem construi „teoria noțiunilor exacte" (inclusiv silogistica corespunzătoare).

# Revue Métaphysique et de Morale

(Franța)

## Nr. 3/1978

Din sumar : J. LORITE MENA, Parmenide : cuvîntul între adevăr și bănuială ; M. A. ABELL, „Teoria generală a sistemelor" a lui von Bertalanffy ; N. A. KALOYEROPOULOS, Principiul distincției la Descartes ; F. WARIN, „În sănătatea șarpelui" (Cu privire la un fragment de Nietzsche) ; J. DUCHÊNE, Structura fenomenalizării în „Fenomenologia percepției" de M. Merle au-Ponty ; N. MOULOUD, Filozofia liniștită ; C. RAMNOUX, O filozofie nouă ; „Discursul Lumii". Eseu despre menirea filozofiei.

## Nr. 4/1978

Din sumar : J. GRANIER, Reflecții asupra esenței metafizicii ; M. MALHERBE Empiric și transcendental în filozofiile lui Hume și Kant ; J. GUILLON, Umbra posibilului, eseu despre eficența posibilizării ; N. TERTULIAN, Georg Lukács și reconstrucția ontologiei în filozofia contemporană ; C.—A. van PEURSEN, Criteriul adevărului la Spinoza ; S. VALDINOCI, „Formarea conceptului husserlian de constituție" de R. Sokolowski.

## Nr. 1/1979

Din sumar : J. — F. MARQUET, Preistorie și post-istorie ; H. BARREAU Ireversibilitatea timpului în fizică și în limbajul obișnuit ; E. MARTINEAU Aiôn la Aristotel, „De Caelo", I, 9 : teologie cosmică sau cosmo-teologie ? ; M. VETO, Sinteza a priori kantiană ca esență comună a libertății și a timpului ; P. — J. LABARRIÈRE, Sursumptiunea timpului și adevăratul sens al istoriei concepute ; D. SOUCHE-DAGUES, O exegeză heideggeriană : timpul la Hegel conform paragr. 82 din „Sein und Zeit" ; J. — L. VIEILLARD-BARON, Omul exilat în istorie.

## N. 2/1979

Din sumar : Z. VENDLER, Experiență prin substituire ; P. GOCHET, Istoria unei probleme a școlii analitice : clasificarea verbelor ; H. PUTNAM, Există cel puțin un adevăr „a priori" ; D. DAVIDSON, Metoda adevărului în metafizică ; J. VUILLEMIN, Argumentul dominator.

## Nr. 3/1979

Din sumar : P. VIGNAUX, Etienne Gilson ; G. STEINER, Are oare adevărul un viitor ? ; B. RYBAK, Matematică și realitate ; R. LAUTH, Argumentarea lui Fichte împotriva empirismului logic ; Y. PARK, Merleau-Ponty și fenomenologia sensului ; R. DRAGONETTI, Metafizică și poetică în opera lui Mallarmé (Hérodiade, Igitur, Lovitura de zar) ; J. L. PETIT ; Pentru o fenomenologie ligvistică a acțiunii ; H. BARREAU, Aristotel și știința.

# STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

## ASPECTE NOI ÎN „KANTFORSCHUNG"

DE

ALEXANDRU BOBOC

*1.* Așa cum am subliniat cu alt prilej [1], evaluînd experiența prilejuită de împlinirea unui sfert de mileniu de la nașterea lui Immanuel Kant, dincolo de orice discuții în cadrul a ceea ce s-a numit „Kantforschung", se va impune totdeauna monumentala operă a gînditorului de la Königsberg, una dintre creațiile perene ale culturii universale și oricînd grăitoare pentru rodnicia capacităților constructive ale genului uman. Ideea unei semnificații actuale a criticismului, în raport cu procesul complex al elaborărilor teoretico-metodologice mai noi și, în genere, cu ampla reconstrucție filozofică ce se desfășoară astăzi este reconfirmată și de aparițiile editoriale mai recente, îndeosebi de materialele cunoscutei reviste „Kant-Studien".

Fără a încerca o analiză mai amplă a cercetărilor mai noi [2] asupra lui Kant, vom marca în cele ce urmează cîteva aspecte mai semnificative, îndeosebi pe acelea care, dincolo de un travaliu hermeneutic asupra textelor critice, se particularizează prin unele încercări constructive. De fapt, vom pune în evidență ponderea și influența acestor cercetări în marile confruntări de idei din lumea contemporană. Pentru aceasta, vom ordona materialele în funcție de anumite orientări interpretative și de deschidere în „Kantforschung" astăzi.

---

[1] *Kant în gîndirea contemporană*, în: „Revista de filozofie", nr. 5/1976, p. 595—604. Consacrată în principal discutării *Actelor* celui de al 4-lea Congres Internațional „Kant" (Mainz, 6—10 aprilie, 1974), această „cronică a ideilor" a semnalat și manifestările și aparițiile editoriale mai semnificative.

[2] Menționăm: W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edimburgh University Press, 1975; I.S. Narski, *Immanuel Kant*, Moskva, 1976; K. Gloy, *Die kantische Theorie der Naturwissenschaft*, W. de Gruyter, 1976; *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, hrsg. von M. Buhr u. T.I. Oizerman (materialele simpozionului „Kant", din 28—29 martie 1974, Berlin), Akademie-Verlag, Berlin , 1976; Reiner Stuhlmann-Laeis, *Kants Logik*, W. de Gruyter, Berlin—New York, 1976; J. Kopper, *Reflexion und Determination*, W. de Gruyter, 1976; W. Lüfterfelds, *Kants Dialektik der Erfahrung*, Meisenheim am Glan, 1977; K. Rastetter, *Bewußtsein der Freiheit. Zur ontologischen Struktur einer Kategorie der Philosophie Kants*, Freiburg im Breisgau, 1977; *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie*, hrsg. von G. Schmidt u. G. Wolandt, Bouvier, Bonn, 1977; J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1978; M. Hossenfelder, *Kants Konstitutionstheorie und transzendentale Deduktion*, W. de Gruyter, Berlin—New York, 1978; Fr. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, W. de Gruyter, 1978; A. Brunner, *Kant und die Wirklichkeit des Geistigen. Eine Kritik der transzendentalen Methode*, München, Johannes Berchman, 1978; G. Luf, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer-Verlag, Berlin—New York, 1978; R. Enskat, *Kants Theorie des Geometrischen Gegenstandes*, W. de Gruyter, 1978. Am menționat aici numai cîteva dintre aparițiile editoriale semnificative pentru „Kantforschung" astăzi. Lista rămîne, inevitabil, deschisă. Căci literatura asupra lui Kant și asupra acțiunii și influenței ideilor sale în contemporaneitate frizează dimensiunile unui adevărat continent spiritual. În ceea ce privește revistele, ne limităm la „Kant-Studien", cu precizarea că, și alte reviste, chiar în alte spații culturale (italian, spaniol, anglo-saxon etc.), acordă o atenție sporită în ultimele decenii cercetării operei lui Kant.

Rev. filoz., **XXVI**, 6, p. 747—760, București, 1979.

2. Prima direcție de cercetare pe care trebuie s-o menționăm este „interpretarea metafizică" a lui Kant, afirmată cu o deosebită intensitate încă începînd cu „anul jubiliar Kant 1924", de Max Wundt, E. Adickes, Nicolai Hartmann și Heinz Heimsoeth [3]. Îndeosebi acesta din urmă a desfășurat o amplă operă [4] de comentare și interpretare a lui Kant. Așa cum s-a precizat, încă în activitatea sa la Marburg și Königsberg (1922—1923). Heimsoeth, sub influența lui Hartmann, a trecut la „interpretarea ontologică a lui Kant", interpretare pe care a susținut-o și a fundamentat-o timp de peste 50 de ani; opera sa rămîne una dintre cele mai semnificative pentru înțelegerea „surselor metafizice ale idealismului, în particular a premiselor ontologice ale filozofiei transcendentale kantiene" [5].

Sus-menționata interpretare a lui Kant se opunea celei metodologiste, gnoseologizante tradiționale (a „Școlii de la Marburg" mai ales, în climatul căreia și N. Hartmann și Heimsoeth s-au format inițial). Așa cum spune I. Heidemann, principala temă a reflecției lui Heimsoeth a fost „marea temă a omului (...) existența omului în toate formele sale, lupta în jurul acestei existențe a omului, a libertății și stabilității ei în lume"; pornind de aici, rezultă următoarele: Hartmann „caută « supraistoricul » în istoria metafizicii. Heimsoeth caută istoricul ca atare, ca fapt, ca dat și conexiune de semnificat" [6].

Sensul acestei discuții în jurul „interpretării metafizice a lui Kant" l-a preocupat îndeosebi pe G. Funke, actualul președinte al „Societății kantiene". Evaluînd o întreagă literatură de interpretare a lui Kant, el consideră că esența acestei discuții simptomatică pentru întreaga epocă, în jurul lui Kant, a fost dezvăluită de H. Vaihinger, pentru care Kant a fost un mare mediator al punctelor de vedere opuse și chiar incompatibile. „Căci el este totodată sintetic și antitetic, gnoseolog și metafizician, filozof de concepție și metodolog (...) Vaihinger ia această contradicție constantă « nu ca un semn al sărăciei și nedesăvîrșirii, ci al bogăției, al plinătății interioare ». Cu aceasta, el consideră problema lui Kant în mod exemplar ca problemă a vieții omului" [7].

Rezultă astfel, din cele spuse, că „interpretarea ontologică" și căutarea motivelor „metafizice" sesizează neajunsul interpretărilor ce reduceau criticismul la o teorie a cunoașterii și conștientizează orientarea gîndirii contemporane spre viață, spre sfera valorilor și a umanului. Această orientare aprecia totodată valoarea demersului filozofic, opunîndu-se mărginirii pozitiviste și empiriste în genere.

Pe un plan mai larg, interpretarea în discuție se circumscrie fenomenului cunoscut sub denumirea *Wendung zum Objekt*, specifică filozofiei germane de după primul război mondial, orientare ce nu se poate reduce, așa cum procedează uneori critica filozofică, la o "trecere" spre idealismul obiectiv. În fond, „trecerea" este spre o nouă problematică; dincolo de metodologism și gnoseologism, accentul pe primatul „obiectului" pune în prim plan un anumit „realism" (înțeles îndeosebi ca îndepărtare de formele extremiste ale idealismului) și lărgește sfera ontologiei, asimilînd în cîmpul acesteia socialul, cultura și umanul.

Pe fondul tradițiilor ei din perioada interbelică, „orientarea spre obiect", spre ontologie, conștientizează într-o anumită măsură criza idealismului și a umanismului abstract-contemplativ și, în contextul crizei organizării burgheze a societății și culturii, se solidarizează cu tendințele avansate din gîndirea epocii noastre, marcate de pledoaria pentru valoarea omului și a creației sale istorice și teoretice. Este și aceasta o participare la ceea ce, cu o formulă reușită, s-a numit „dialogul umanismelor".

3. În contextul orientării interpretative prezentată mai sus, poate fi privită, *mutatis mutandis*, și orientarea ontologică a școlii istorico-filozofice vest-germane, orientare inițiată de G. Martin și reprezentată la Bonn de I. Heidemann, H. Wagner, G. Schmidt, G. Prauss, M. Stassen; J. Barion, W. Perpet, E. K.

---

[3] Pentru istoricul acestor interpretări, a se vedea: G. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, W. de Gruyter, Berlin, 1969; G. Funke, *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*, în „Kant-Studien", Bd. 62, Heft 4, 1971; Ingeborg Heidemann, *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeths*, în „Kant-Studien", Bd. 67, Heft 3, 1976, p. 291—314; G. Funke, *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*, în „Kant-Studien", nr. 3, 1976, p. 409—424.

[4] Remarcabilă rămîne *Transzendentale Dialektik. Ein Komentar zum Kants Kritik der reinen Vernunft*, Teil I—IV, 1966—1971. Pentru studiul operei lui Heimsoeth, a se vedea *Kritik und Metaphysik. Studien, Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von Fr. Kaulbach u. J. Ritter W. de Gruyter Berlin, 1966; „Kant-Studien", 3, 1976: *Heinz Heimsoeth (1886—1975) zum neunzigsten Geburtstag*.

[5] G. Funke — J. Kopper, *Heinz Heimsoeth* în Kant-Studien Heft 4, 1975, p. 393.

[6] I. Heidemann, *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeth*, „Kant-Studien", Heft 3, 1976, p. 294, 297, 299.

[7] G. Funke, *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*, „Kant-Studien", 3, 1976, p. 423, 424.

Specht, G. Wolandt, P. Baumans, G. Buhl, E. Gerresheim și alții, la Mainz de G. Funke, J. Kopper, R. Malter și alții.

Punctul de vedere al acestei direcții a fost elaborat de G. Martin și este unul ontologic, inspirat din tradițiile moderne, îndeosebi leibniziene (întrucît Leibniz, credea autorul menționat, a unit în mod exemplar teoria științei și ontologia). *Critica rațiunii pure* este „ca o mare alimentată de două mari torente: unul este noua știință a naturii, celălalt vechea ontologie (...) *Critica rațiunii pure* este în mod cert o teorie a fizicii, dar și o teorie ca atare a experienței (...) Ea nu este însă numai teoria științei matematice a naturii, ci, în aceeași măsură, o ontologie" [8].

Este adevărat însă că delimitarea acestei ontologii se află, în lucrările mai recente, în centrul atenției. O „ontologie" va trebui să fie totdeauna „subordonată cunoașterii transcendentale" întrucît „ea poate fi fundamentată numai prin această cunoaștere" [9].

Autorul citat oferă un program bine delimitat: Kant nu aduce „sfîrșitul metafizicii"; așa cum o arată „structura dialectică a ontologiei transcendentale", „cunoașterea transcendentală trebuie în același timp să valoreze și ca ontologie; existența existentului va fi constituită numai prin condițiile cognoscibilității sale" [10]. „A introduce ontologia pe terenul teoriei kantiene înseamnă a anticipa din punct de vedere al conținutului constituirea existenței lucrurilor cognoscibile independente în aprioricul sintetic al subiectului și a funda acest apriori în structura unei științe transcendentale, care, ca formă și funcție, transcende apriori deopotrivă orice determinare de conținut și neagă « existența în afara conceptului » (« *Sein ausser dem Begriff* »)," [11].

Dincolo de dificultățile ei, „introducerea" ontologiei pe terenul transcendentalismului implică ideea necesității întemeierii acestui domeniu teoretic și desfășoară un vast program de construcție ideatică.

Poziția solară a „conștiinței transcendentale" atrage nu numai aporiile idealismului, ci și o problematică reală: nimic nu se poate construi teoretic fără premisa autonomiei subiectului și a acțiunii acestuia; „condițiile cognoscibilității" sînt date, ca și omul și lumea, și ele trebuie să anticipeze, să anunțe și să dezvăluie sensul „existenței lucrurilor". Primatul lucrului, ca prezență faptică, *este* pur și simplu; numai că acest primat *este valabil* în configurațiile conceptuale și astfel aflăm „existența" lui (rezultat al conceptualizării) ca existent (stare de fapt, o lume ce nu spune nimic prin ea însăși, cum spune autosul citat, „existența în afara conceptului").

În alți termeni, din punct de vedere logic-valoric, *este valabil* este superior lui *este* și de aci nevoia de transcendental ca domeniu al temeiurilor, al medierii între existența ca fapt și „existența", adică „constituirea existenței" pentru gîndire. Transcendentalismul (kantian și de orice tip) absolutizează primatul logic-valoric al transcendentalului și, de aici „idealismul transcendental!". Dincolo de această „soluție" (cum ar spune N. Hartmann), punerea problemei transcendentalului rămîne o faptă teoretică cu deosebite consecințe în istoria gîndirii și a afirmării valorii omului.

*4.* Este ideea principală ce rezultă și din argumentarea „actualității filozofiei transcendentale", subliniată de cercetările prilejuite de a 60-a aniversare a zilei de naștere a profesorului Hans Wagner (de la Bonn), reputat istoric al filozofiei, directorul unor „Archive-Hönigswald" la Universitatea din Bonn și redactorul celebrei reviste „Archiv für Geschichte der Philosophie".

În acest context, se sublinia: „filozofia transcendentală nu este o disciplină filozofică, ci împlinirea de principiu a gîndirii filozofice, cea care determină forma și conținutul. Fiecare temă filozofică este menită unei tratări transcendental-filozofice. Aceasta înseamnă că se face o problemă din fundamentarea valabilității teoretice și practice. Pretențiile normative nu sînt date nici în mod natural, nici arbitrar; fundamentarea normativului este tema oricărei filozofii transcendentale. Dacă, așa cum se recunoaște, îi datorăm lui Kant îndemnul hotărîtor și întemeierea filozofiei transcendentale, aceasta nu este în nici un fel doar « kantiană » " [12].

---

[8] G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin—New York, 1969, p. V.

[9] W. Lütterfelds, *Kants Dialektik der Erfahrung*, A. Hain, Maisenheim am Glan, 1977, p. 472. Această lucrare, care poartă subtitlul *Zur antinomischen Struktur der endlichen Erkenntnis*, argumentează ideea următoare: „rădăcina gîndirii transcedentale se află în filozofia lui Kant"; „structurile" acestei gîndirii, elaborate de Kant sînt „cele care au fost constitutive pentru dezvoltarea idealismului german și determină și astăzi reflecțiile filozofice" (*Ibidem*, p. 1, 2). Deși autorul aparține școlii austriece (Viena), el formulează tezele noului transcendentalism, care nu mai exclude, ca cel neokantian, ontologia, ci propune o reconcepere a ei.

[10] *Ibidem*, p. 470, 473.

[11] *Ibidem*, p. 479.

[12] G. Schmidt u. G. Wolandt, *Vorwort*, la *Die Aktualität der Transzendental-Philosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*, hrsg. von G. Schmidt u. G. Wolandt, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1977, p. I.

Hans Wagner a fost dintre aceia care au subliniat în mod deosebit actualitatea filozofiei transcendentale, ca o temă la ordinea zilei în gîndirea filozofică contemporană și în „dispută vie" cu neopozitivismul și filozofia analitică, însă „în corelație conștientă" cu preocupările fenomenologiei husserliene pentru „problematica fundamentelor" [13].

Pe aceste temeiuri și o accentuare a motivelor ontologice. Căci „filozofia transcendentală, concepută sistematic și cuprinzător, necesită o întregire care privește sensul adevărului și obiectualitatea *(Gegenständlichkeit)*. O întregire? Probabil ceva mai mult decît atît. O filozofie transcendentală dezvoltată va arăta altfel decît cea obișnuită sub forma reflecției asupra posibilității cunoașterii" [14].

În aceste condiții, „ontologia presupusă în filozofia transcendentală trebuie să devină explicită: «condițiile posibilității experienței» se cer întregite, în legătură cu aspectul ontologic, cu condiția posibilității oricărei activități subiective (...) Aceasta înseamnă că ontologia și filozofia transcendentală nu numai că sînt compatibile una cu alta, ci între ele există o strînsă legătură. Abia prin întoarcerea spre ontologie își capătă fundamentul sistematic filozofia transcendentală și, abia prin legătura cu aceasta din urmă, ontologia iese din cadrul conceperii ei tematice înguste, stabilită prin doctrina nefructuoasă a existenței și existentului în genere" [15].

Aceasta nu se reduce însă la ontologia propusă de Heidegger, întrucît „cîmpul, pe care va trebui căutat rolul fundamental al existenței, condiția ontologică a gîndirii și acțiunii este subiectivitatea care înțelege existența (...) Subiectul este cel care înțelege existența în teorie și practică; prin această înțelegere îi este mediată totodată identitatea cu sine (*das Selbst*) și comunicarea cu alții" [16].

O nuanță fenomenologică este implicată în această dezvoltare a „filozofiei transcendentale": expresia „Eu-vreau (*das Ich-Will*) traduce aspectul practic, reorientează către subiectul responsabil. Kant nu a asimilat acest *eu-voiesc* în filozofia transcendentală, întrucît pe aceasta o rezerva domeniului teoretic (...) *Eu-voiesc* este, ca și *Eu-gîndesc*, intențional"; „sensul existenței lui *Eu-voiesc* este însă diferit de cel al lui *Eu-gîndesc*" [17].

Amintitele forme, *Eu-gîndesc* și *Eu-voiesc*, nu sînt însă „singurele certitudini fundamentale, pe care filozofia transcendentală le are de tematizat"; trebuie să mai avem în vedere „fundamentul uitat al cunoașterii și acțiunii", care „nu este numai viața în genere, ci viața subiectivă: «*Eu-trăiesc*» (*«Ich lebe»*). Această expresie, nu construită intențional ca primele două, ci o propoziție închisă în sine, este implicată în toate actele (...) În *Eu-trăiesc* este exprimată condiția după care eu dețin un loc în lume și stăpînesc maximumul de timp individual de viață, ale cărui momente sînt acte practice și teoretice" [18].

În felul acesta, „filozofia transcendentală clasică", aplicată limitativ la problema cunoașterii, trebuie depășită, asimilînd omul, comportamentul, viața, fără să uite că „existența lucrurilor este logicește mai tîrzie decît existența subiectivă" [19]. Iată de ce, așa cum precizam mai sus, noua resemnificare a transcendentalismului angajează problematica reală a valorii și a demnității omului.

5. Se știe că, în partea a II-a a *Criticii rațiunii pure*, Kant atrăgea atenția asupra posibilității (și necesității) întemeierii etice a metafizicii, anunțînd o înțelegere a cunoașterii prin acțiune. Pe aceste temeiuri au apărut și interpretările mai recente, propuse de G. Prauss (Köln) și F. Kaulbach (Münster), asupra „unității dintre cunoaștere și acțiune" în criticism.

Kant a elaborat „o teorie generală a acționării ca atare, dincolo de cea specială a acțiunii morale" [20]. Chiar „filozofia critică" în ansamblu „ar putea să fie privită ca o unitară teorie a acțiunii și a acționării", partea centrală a acestei filozofii și „cea care îi determină caracterul" [21]. Mai mult, spune același autor, „se pare că Immanuel Kant, ca și urmașii săi pînă la Hegel și Marx, au căutat, prin conceptul lor de acțiune, o cale a gîndirii care să poată uni sub premisele filozofiei libertății și muncii efective *(die Praxis)* acționarea ca atare, autodezvoltarea și realizarea muncii" [22].

---

[13] *Ibidem*, p. II.

[14] G. Schmidt, *Die Transzendentalität des Seingedankes*, în *op. cit.*, p. 22.

[15] *Ibidem*, p. 23—24.

[16] *Ibidem*, p. 29.

[17] *Ibidem*, p. 30, 31.

[18] *Ibidem*, p. 31.

[19] *Ibidem*, p. 32.

[20] G. Prauss, *Einleitung*, la vol. *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Prauss, Kiepenhauer & Witsch, Köln, 1973, p. 19. Este de reținut că, în lucrarea sa fundamentală *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bouvier, Bonn, 1974), Prauss aplică analiza limbajului la analiza „sensului transcendental-filozofic" al expresiei *Dinge an sich* și reconstruiește „teoria kantiană a experienței", punînd în lumină „autorealizarea nemijlocită a subiectului în experimentare" (*Op. cit.*, p. 162), de fapt, unitatea cunoașterii și acțiunii.

[21] F. Kaulbach, *Kants Theorie des Handelns*, în *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6.—10. April 1974, Teil III: *Vorträge*, hrsg. von G. Funke, în „Kant-Studien", 65. Jahrgang. Sonderheft, Walter de Gruyter & Co., Berlin—New York, 1975, p. 67.

[22] *Ibidem*, p. 83.

De fapt, așa cum o arată recenta sa carte[23], F. Kaulbach oferă reconstrucția unei teorii a acțiunii, pornind de la ceea ce Kant numai anunță, fără să desfășoare în opera sa elementele acesteia. Pe baza lucrărilor[24] sale de interpretare a lui Kant de pînă acum, îndeosebi a conceptului de *mișcare transcendentală*, Kaulbach deosebește „trei concepte ale acțiunii" — ontologic, transcendental și practic — și înfățișează întreaga filozofie a lui Kant ca o *Handlungstheorie*.

*6.* În contrast cu interpretările și dezvoltările constructive menționate mai sus, se situează unele recente atitudini negative față de filozofia teoretică a lui Kant. Respingerea acesteia, chiar dacă nu constituie o noutate (o făcuseră contemporanii lui Kant, îndeosebi. Feder și G. E. Schulze) rămîne, totuși, un episod insolit în contextul deschiderilor produse în „Kantforschung" astăzi și nu poate să nu amintească de poziția unor reprezentanți ai filozofiei analitice.

Este ceea ce mărturisește Malte Hossenfelder în cartea *Teoria constituirii a lui Kant și deducția transcendentală:* „Kant era de părere că adevărul se lasă dovedit apriori prin expresii cu caracter de lege asupra lumii experienței și că el a înfățișat această argumentare în *Critica rațiunii pure*. Majoritatea covîrșitoare a epistemologilor *(Wissenschaftstheoretiker)* de astăzi este, dimpotrivă, de părere că o asemenea dovadă nu-i posibilă, iar argumentarea lui Kant este defectuoasă *(fehlerhaft)*. Lucrarea de față îndrăznește să se raporteze la această problemă, întrucît încearcă înainte de toate să aducă argumentarea kantiană la cea mai conseceventă formă a presupozițiilor ei printr-un examen critic și apoi să-i cerceteze neajunsurile" [25].

În ce constă această „argumentare" și ce urmărește? Autorul ajunge, în principal, la următoarele concluzii: *(1)* că „argumentarea privind subiectivitatea spațiului și timpului" este „superfluă" și nefuncțională; *(2)* că „subiectivitatea formelor intuiției și posibilitatea cunoașterii apriori" nu se poate susține, ca urmare chiar a celor spuse mai înainte; *(3)* că „sinteza spontană a intelectului" implică „circularitate" în argumentare; *(4)* că nici teza „deducției transcendentale" nu se poate susține.

Astfel, în toate cele patru părți ale cărții sale, Hossenfelder atacă și respinge principala argumentare kantiană. Iată cîteva formulări neobișnuit de categorice în cercetarea operei lui Kant: „aș vrea acum ori niciodată să arăt, în primele trei capitole, că teoria constituirii a lui Kant (este vorba de „teoria constituirii obiectelor de către subiectul cunoscător", ca rezultat al „răturnării copernicane" — *n.n.)* nu poate să fie dovedită apriori *mai întîi* în cadrul sistemului său și sub premisele sale; că, *în al doilea rînd*, chiar de-ar fi dovedită apriori, nu ar putea să fie menită niciodată ca premisă pentru argumentarea adevărului posibil al enunțurilor cu caracter de lege *(Gesetzesaussagen)* în genere; *în al treilea rînd*, chiar atunci cînd e vorba de argumentarea proprie a lui Kant, a cărei piatră unghiulară o văd în « deducția transcendentală a conceptelor pure ale intelectului », se poate spune că și aceasta este superfluă" [26].

Pentru a evita neînțelegereile, autorul precizează: nu afirm „că teoria constituirii este *falsă* și că ea nu ar putea da nici o ipoteză empirică posibilă pentru explicarea fenomenului cunoașterii. Discutabilă este numai ideea că ea este *apriori demonstrabilă*"; „din delimitarea kantiană a cunoașterii apriori decurge că teoria constituirii este pur și simplu indemonstrabilă apriori" [27]. Și aceasta pentru că „scopul acestei lucrări nu este interpretarea, ci critica sistematică" [28].

Desigur, uimește o asemenea „critică", în primul rînd „o critică a lui Kant cel istoric", la un autor care crede că nu ajunge și la o interpretare! Ce poate să mai însemne, pe terenul acestei „critici imanente", care, spune autorul „se mărginește la dovedirea greșelilor logice, precum contradicția, cercul, regresul la infinit, lacunele în demonstrație, premisele insuficiente", încheierea: „că vederile după care, pe cale kantiană s-ar putea dobîndi o argumentare stringentă a adevărului enunțurilor de lege determinate asupra lumii experienței, prin aceasta rezolvînd problema posibilității judecăților sintetice apriori, nu sînt avantajoase [29].

Pe bună dreptate, referindu-se la cartea lui Hossenfelder, Peter Rohs (Kiel) preciza: „de respingeri ale filozofiei teoretice a lui Kant nu s-a dus lipsă încă de multă vreme"; „nu trebuie să fii mare profet pentru a spune că filozofia kantiană va supraviețui și acestei respingeri" [30]. În dezvoltările proprii, același P. Rohs, se pare unul dintre cei mai înzestrați cercetători din generația mai tînără, a pus în

---

[23] *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin—New York, 1978.

[24] Menționăm: *Immanuel Kant* (1970); *Ethik und Metaphysik* (1974).

[25] M. Hossenfelder, *Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion*, Walter de Gruyter, Berlin—New York, 1978, p. 1.

[26] *Ibidem*, p. 5.

[27] *Ibidem*, p. 5, 6.

[28] *Ibidsmi* p. 8.

[29] *Ibidem*, p. 10, 170.

[30] Vezi „Zeitschrift für philosophische Forschung", Heft 4, 1978, p. 628, 629.

evidență semnificația actuală a unor teze kantiene, îndeosebi a celor ce produc o deschidere a „Criticii" spre *Opus postumum*, spre problematica logicii științei [31].

7. De fapt, cunoscuta revistă „Kant-Studien" continuă să fie oglinda fidelă a ceea ce se petrece în „Kantforschung" și în viața filozofică în general.

Fenomenul cel mai frapant în publicațiile ultimilor ani îl constituie (atît în articole, cît și în discuțiile despre cărți și în bibliografii) confruntarea dintre linia ontologică și cea analitică a interpretării, iar, pe un plan mai larg, dintre linia tradițională specific germană și cea analitică anglo-saxonă, așa cum s-a putut constata și cu prilejul congreselor „Kant" din 1970 și 1974 [32].

În acest context s-au intensificat preocupările de cercetare a lui Kant în raport cu tradițiile empirismului englez (îndeosebi Locke și Hume) și filozofia analitică[33]. Dincolo de numeroase „transformări", reține atenția încercarea de a păstra esențialul : judecățile sintetice apriori. „Chiar dacă idealismul transcendental ar fi cu totul părăsit, ar rămîne încă de un interes filozofic durabil problemele privind statutul exact al unor asemenea judecăți și îndreptățirea lor astfel încît să fie acceptate [34].

Ideea de „transformare", pe alocuri fără păstrarea a ceea ce am numit „esențialul", a fost pe larg desfășurtă de K. O. Apel, într-un proiect de „transformare semiotică a filozofiei transcendentale". Prin lucrările [35] sale, Apel (Frankfurt a.M.) propune teza „aprioricul comunității de comunicare".

Ch. S. Pierce — precizează Apel—, „acest Kant al filosofiei americane, așa cum trebuie să se spună deschis astăzi, a fost cel care a inaugurat semiotica tridimensională, introdusă de Ch. Morris în moderna *Logic of Science*, ca fundament triadic al unei *Logic of Inquiry*; și această fundare a apărut de la început (...) ca reconstrucția critică a Criticii rațiunii pure" [36].

Din „teoria Comunicării" a lui Apel, reiese clar că el „împărtășește cu Immanuel Kant interesul practic al cunoașterii, întrucît deopotrivă caută în mod transcendental-filozofic o normă etică supremă care să funcționeze totodată ca un criteriu etic al judecății ; cu toate acestea, el vrea să meargă cu Kant dincolo de Kant. deoarece lui « *Eu-gîndesc* » al apercepției transcendentale îi pune înainte aprioricul comunității de comunicare" [37].

Un episod aparte al „transformării" filozofiei critice îl constituie reflecțiile lui K. R. Popper asupra filozofiei teoretice a lui Kant, reflecții ce raportează *Critica rațiunii pure* la *Principiile* lui Newton, punînd Critica în postura de „teorie filozofică pentru concepția fizicii newtoniene" [38].

Este adevărat însă că rolul *Criticii* nu se poate reduce la argumentarea „modalității de valabilitate a teoriei newtoniene", întrucît preocuparea lui Kant pentru „metafizică"

---

[31] P. Rohs, *Kants Prinzip der durchgängingen Bestimmung alles Seienden*, în „Kant-Studien", Heft 2, 1978, p. 170—180. Analizînd „principiul determinării în genere", care a fost extrem de puțin studiat în comentariile și cercetările de pînă acum, Rohs evidențiază caracterul lui sintetic, precizînd că „semnificația pe care o dobîndește principiul în *Opus postumum* pentru înlesnirea experienței constă în aceea că numai cu ajutorul lui poate să fie dovedită apriori existența materiei elementare; aceasta însă oferă fundamentul prin care experiența noastră este un întreg corelat, un sistem și nu un agregat de percepții" (*Ibidem*, p. 179). În felul acesta, o propoziție undeva uitată în *Dialectica transcendentală* dobîndește o mare însemnătate pentru întreaga filozofie transcendentală (*Ibidem*, p. 180).

[32] Încă la al III-lea Congres Internațional Kant de la Rochester (1970) s-au confruntat amintitele orientări (Vezi M. Kleinschnieder, *Angelsächsisch-Deutsches Symposium. Die Akten des III. Internationalen Kant-Kongresses in Rochester*, „KantStudien", 66. Jahrgang, Heft 1, 1975, p. 135 urm.).

[33] Sînt semnificative în acest sens studiile din „Kant-Studien" 1976-1978.

[34] W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, University Press, Edinburgh, 1975, p. 259. Așa cum preciza J. Kopper, „în această propoziție se află, într-o frumoasă și bine întipărită concentrare, poziția de pe care este scris în întregime acest comentar", care, deși se mărginește în esență la *Critica rațiunii pure*, oferă „și destule referiri la filozofia practică a lui Kant" („Kant-Studien", Heft 2, 1978, p. 214).

[35] Menționăm: *Transformation der Philosophie* (2 vol., 1973); *Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik* (în *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon. 1974); *Sprachakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen* (în: *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. von K. O. Apel, 1976).

[36] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, p. 164.

[37] Annemarie Pieper, *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel* în „Kant-Studien", Heft 3, 1978, p. 325.

[38] H. Wagner, *Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien", Heft 3, 1976, p. 425.

rămîne dominantă; chiar mult disputatele *Metaphysischen Anfangsgrüunde der Naturwissenschaft* constituie „o piesă a noii modalități a metafizicii" [39]. Adept al unei resemnificări a „filozofiei transcendentale", H. Wagner se opune interpretării reducționiste oferită de Popper: „este în realitate o greșeală să crezi că *Critica rațiunii pure* ar fi o filozofie a fizicii newtoniene (...) ea rămîne *Critica*, rămîne strict în transcendental, conduce la condițiile posibilității experienței în *genere*" [40].

*8.* În același context, al actualității „filozofiei transcendentale" ca filozofie a logicii și a științei se situiază numeroase pledoarii contemporane, înregistrate în ultimii doi ani de „Kant-Studien" și diferite volume.

A atras atenția îndeosebi lucrarea lui J. Kopper, intitulată semnificativ: *Reflecție și determinare* [41], considerată „o carte bogată în semnificații, una dintre cele mai dificile care au apărut în filozofie după ultimul război (...) o dezvoltare sistematică a gîndirii transcendentale" [42].

„Reflecția transcendentală" este opusă de el nu numai „reflecției metafizice" tradiționale, ci și tendințelor pozitiviste de asimilare a demersului filozofic în cîmpul totalizării rezultatelor cercetării empirice. Ca și alți participanți de seamă în „Kantforschung", Kopper se solidarizează cu toți cei care apără valorile rațiunii și ale umanului.

Kant se dovedește astfel unul dintre acei gînditori a cărui supraviețuire se oglindește exemplar în conștiința culturală a epocii noastre. Așa cum s-a observat, „respectul cu care contemporaneitatea îl întîmpină pe Kant este cel mai adesea respectul pentru un precursor. Aceasta e valabil ca exemplu pentru curentele filozofice care se orientează după Hegel sau Marx. Aici se presupune tacit că s-a mers deja dincolo de Kant" [43].

Pe bună dreptate s-a spus: „cu filozofia sa, Kant a vrut să fundamenteze activitatea omului în toate domeniile sociale. Omul este în stare să stăpînească lumea — aceasta voia să spună Kant prin filozofia sa" [44]. De fapt, încă Engels preciza: „noi, socialiștii germani, ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel" [45].

*9.* Intenția rîndurilor de față, mărturisită încă de la început, nu a fost aceea a unei recenzări de cărți și reviste, ci a unei scurte analize a ceea ce am considerat (la nivelul informării de care dispunem, evident!) ca semnificativ pentru fizionomia actuală a ceea ce s-a numit „Kantforschung".

Prezența, acțiunea și influența lui Kant în gîndirea contemporană, dincolo de diversitatea curentelor, rămîne, cum ar spune Heidegger, un „fapt" incontestabil. Trăsătura cea mai semnificativă a acestui fapt o constituie participarea la gîndurile noastre actuale, la impresionanta reconstrucție filozofică ce se desfășoară astăzi sub semnul operei lui Marx, dar asimilînd marile creații teoretice ale timpurilor moderne și mai noi.

---

[39] *Ibidem*, p. 427, 429.

[40] *Ibidem*, p. 433. Așa cum remarca (în contextul comemorării lui Heimsoeth) Bruno Liebrucks (Frankfurt), Kant „a rămas metafizician, chiar dacă nu în accepția de circulație astăzi a termenului. Scopul său nu a fost logica transcendentală, pe care el a prezentat-o, ci o filozofie transcendentală, pe care nu a scris-o" *(Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis bei Kant*, în „Kant-Studien", 413, 1976, p. 443).

[41] J. Kopper, *Reflexion und Determination*, în „Kant-Studien", Ergänzungsheft 108, Walter de Gruyter, Berlin u. New York, 1976. Despre această carte am relatat în *Nota explicativă* ce însoțește traducerea studiului lui Kopper *Zur Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnis*, în „Revista de Filozofie", nr. 3/1977, p. 381.

[42] H. Drüe, *J. Kopper zum Selbstverständnis transzendentaler Reflexion*, „Kant-Studien", Heft 3, 1977, p. 348.

[43] G. Wolandt, *Überlegungen zu Kants Erfahrungebegriff*, „Kant-Studien", Heft 1, 1978, p. 46.

[44] M. Buhr. *Die Pihlosophie Immanuel Kants ...*, în *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, hrsg. von M. Buhr u. T.I. Oizerman, Akademie-Verlag, Berlin, 1976, p. 18.

[45] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică. 1964, p. 334.

# TEMEIURILE NATURALISTE ALE MORALEI ÎN CONCEPȚIA LUI AUGUSTE COMTE

DE

IOAN IOSEP

Schopenhauer afirma cîndva: „este ușor să predici morala: mai greu e să o fundezi"; totuși, dacă cercetăm istoria doctrinelor morale, observăm că, din antichitate și pînă în zilele noastre, greutățile pe care le ridică problema fundării moralei nu i-a speriat pe

gînditori, ci, dimpotrivă am zice, i-a inspirat. Analiza istorică, retrospectivă, demonstrează însă că acuitatea fundamentarii (teoretice) a moralei s-a ridicat cu precădere în epocile de mari schimbări şi prefaceri sociale. Într-o astfel de epocă a trăit şi Auguste Comte. Pentru el însă, care-şi propune „regenerarea lumii", problema fundării moralei se impune ca o condiţie *sine qua non* nu numai pentru ilustrarea coerenţei sistemului său filozoficosociologic, ci, în primul rînd, pentru elaborarea instrumentelor necesare aşezării societăţii omeneşti pe noi fundamente. Acestea din urmă îl fac pe A. Comte să regîndească problematica fundării moralei în alţi termeni.

Respingînd ca perimate modalitatea tradiţională teologică şi pe cea metafizică (conturată îndeosebi de către ideologii Revoluţiei franceze de la 1789), A. Comte se orientează ferm spre descoperirea unor modalităţi explicative, capabile să-i acrediteze rigoarea discursului său analitic. O primă posibilitate care i se oferă este demersul *psihologic*. Acesta — dată fiind starea în care se afla psihologia în acel moment — nu-l satisface; dimpotrivă, îi va provoca numeroase suspiciuni. Analiza de fond va accentua suspiciunile iniţiale, ducîndu-l la o primă concluzie: „pretinsa metodă psihologică este radicalmente nulă în principiul său"[1]. Este ceea ce îl mobilizează pe Auguste Comte să pornească un atac frontal împotriva psihologiei şi care va avea ca rezultat îndepărtarea ei din ierarhia ştiinţelor. Acest act va fi apreciat negativ de către majoritatea filozofilor. Spre pildă, J. Stuart Mill — care a nutrit admiraţie pentru doctrina lui Auguste Comte — consideră că actul de îndepărtare a psihologiei din rîndul ştiinţelor reprezintă „nu o simplă lacună în sistemul domnului Comte, dar el este sursa unor erori serioase în tentativa de creare a unei Ştiinţe Sociale"[2].

Mai tîrziu, H. Spencer va împărtăşi aproximativ acelaşi punct de vedere.

Înlăturarea psihologiei din nomenclatura ştiinţelor este, firesc, un act abuziv şi nejustificat. Dacă ne raportăm însă la starea psihologiei din vremea lui Auguste Comte, situaţia apare cumva într-o altă lumină. Pracic, argumentele pe care le aduce autorul pozitivismului împotriva psihologiei sînt următoarele:

*1*) Transformînd introspecţia în principiu central de referinţă, metodologia psihologistă ajunge să identifice — spune el — organul observator cu cel observat. Ne descoperim astfel, notează A. Comte, într-o situaţie absurdă; omul se uită pe fereastră pentru a se vedea pe sine cum trece pe stradă. Evident că în astfel de condiţii, observaţia ştiinţifică devin imposibilă;

*2*) Psihologia analizează numai pe adult şi nu pe omul diferenţiat pe vîrste şi nici stările patologice ale acestuia;

*3*) Psihologia nu a extins controlul său asupra vieţii morale şi intelectuale a animalelor care, între altele, se diferenţiază de oameni (cel puţin animalele superioare) doar printr-un anumit grad[3].

Dintre argumentele aduse de A. Comte împotriva psihologiei, cel mai consistent considerăm că este primul.

Faptul că în vremea sa metoda introspecţiei guverna în psihologie nu poate fi pus la îndoială: „Prin metoda « psihologică » — arată Lévy-Bruhl — toată lumea înţelegea atunci pe aceea lui Jouffroy. « Psihologia » era ştiinţa fondată de Cousin pe analiza eului. Comte, care a combătut pe aceşti filozofi, nu a vrut ca teoria sa asupra fenomenelor psihice, diferită de a lor, să fie definită prin acelaşi nume"[4]. La aceeaşi concluzie ajunge mai tîrziu psihologul sovietic S. L. Rubinstein: „Atitudinea sa negativă faţă de psihologie (este vorba de Auguste Comte — *n.n.*) ca disciplină independentă a fost orientată fundamental împotriva psihologiei introspective metafizice care, pe vremea sa, era susţinută de Cousin. A. Comte opunea acestei psihologii ideea potrivit căreia procesele psihice devin obiectul ştiinţei numai în măsura în care le cercetăm din afară (din exterior) printr-o observaţie obiectivă şi descoperim dinafară cauzele apariţiei şi a procesualităţii lor"[5].

De asemenea, în perioada la care ne raportăm, elementul ideologic apare în numeroase lucrări ca fiind identic cu faptul psihologic. În felul acesta devine clar pentru ce Auguste Comte, în repetate rînduri, vorbeşte de „psihologie sau ideologie"[6]. Ambiguitatea ce prezida pe atunci definiţiile cu privire la obiectul psihologiei a concurat de asemenea la explicarea actului arbitrar al lui Auguste Comte[7]. Din acest punct de vedere, observaţiile şi mai cu seamă pretenţiile lui A. Comte sînt parţial îndreptăţite. Desigur, însă, că nici un fel de

---

[1] A. Comte,, *Cours de philosophie positive*, vol. III, Paris, 1908, p. 535.

[2] J. Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, Félix Alcan, Paris, 1885, p. 67.

[3] A. Comte, *op. cit.*, p. 535—541.

[4] L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Félix Alcan, Paris, 1900, p. 220.

[5] S.L. Rubinstein, *Prinţipî i puti razvitia psihologii*, Moskva, 1959, p. 308—309.

[6] Destutt de Tracy (1754—1836) este unul dintre primii care au utilizat termenul de *ideologie*; în concepţia sa, ideologia privită ca filozofie avea misiunea să analizeze stările de conştiinţă senzaţiile şi ideile.

[7] În scopul precizării conflictului dintre Auguste Comte şi şcolile de psihologie din vremea sa poate fi consultată *Correspondance de Comte et de Stuart Mill*, p. 162 (27 février 1843); p. 365 (21 octobre 1844).

explicație nu e îndeajuns de convingătoare pentru a justifica actul înlăturării psihologiei din aria științei, cu atît mai mult cu cît prin teoria sa cerebrală, cît și prin aceea asupra Umanității, A. Comte a exercitat o anumită influență asupra dezvoltării ulterioare a psihologiei [8].

Nu este însă mai puțin adevărat că fizica moravurilor pe care intenționează să o fundeze, nu se putea edifica pe un temei psihologic inadecvat exigențelor pe care le reclamă spiritul filozofiei pozitiviste.

În ceea ce privește următoarele două argumente, prin caracterul lor anticipativ și prospectiv, sînt justificate. Psihologia diferențială, psihologia copilului, psihologia socială, cît și alte ramuri ale psihologiei nu se constituiseră încă. Psihologia nu reușise a se desprinde de filozofie. Acest proces va începe mai tîrziu; el va fi inițiat de Ribot și continuat de Weber și Gustav Fechner. Este interesant de observat, în acest sens, că desprinderea psihologiei de filozofie și constituirea ei în știință „independentă" se datorează nu analizei psihologice în sine, ci cercetărilor efectuate în domeniile conexe, îndeosebi în fiziologia generală a sistemului nervos, în psihobiologia organelor de simț și în fizică, unde s-a demonstrat pentru prima dată posibilitatea experimentării și măsurării obiective, desigur indirecte, a ceea ce era considerat „trăire subiectivă pură" [9]. În aceste împrejurări, Auguste Comte apare ca un „precursor al psihologiei fiziologice sau mai degrabă al psihologiei fără suflet" [10]

Contestînd psihologiei dreptul de a se constitui ca metodă în analiza vieții morale și fiind în același timp nerăbdător să descopere substratul natural al moralității, Comte se orientează spre un domeniu ce stîrnise, la vremea sa, multă vîlvă. Avem în vedere frenologia lui Gall. Autorul pozitivismului nu se rezumă însă la o simplă preluare a concepției lui Gall [11]; acceptînd teza generală, potrivit căreia fiecărei dispoziții afective sau intelectuale îi corespunde un centru situat pe masa encefalică Auguste Comte reconsideră și modifică dintr-un unghi propriu schemele elaborate de Gall și completate de Spurzheim.

Frenologia îi apare, lui Auguste Comte, ca o certitudine ce venea să confirme veridicitatea intuițiilor sale. Una dintre acestea se referea la faptul că el încetase să împărtășească punctul de vedere al filozofiei tradiționale, în cadrul căreia intelectul, devenit subiectul aproape exclusiv al speculațiilor, subordona și teroriza facultățile afective. Or, astfel de concepții reflectă exact inversul realității. „Căci experiența zilnică arată, dimpotrivă, în modul cel mai puțin echivoc, că afectele, înclinațiile, pasiunile constituie principalele mobile ale vieții umane și că departe de a rezulta din inteligență, impulsiunea lor spontană și independentă este indispensabilă primei treziri și dezvoltări continue a diferitelor facultăți intelectuale, indicîndu-le un scop permanent prin care, în afara unui vag necesar al direcției lor generale, ele ar rămîne în esență încremenite la majoritatea oamenilor" [12].

La vremea lor, Rousseau, Helvetius, Saint-Simon și alții relevaseră convingător poziția importantă pe care o ocupă sentimentele și pasiunile în viața morală; ei nu reușiseră încă — de fapt nici nu și-au propus — să descopere substratul material al facultăților afective și intelectuale. Conceptul de mediu sau „natură moartă" le era suficient. Senzualismul abstract al lui Condillac, de asemenea, nu reprezenta o soluție pentru A. Comte. Numai Cabanis, în

---

[8] Se poate consulta în acest sens lucrarea lui George Dwelshauvers, *La psychologie française contemporaine*, Félix Alcan, Paris, 1920. „Influența lui Comte, din punct de vedere psihologic — arată autorul citat — a fost reală; nu numai că ea s-a perpetuat, dar s-a făcut și simțită la psihologii care au lucrat în afara oricărei școli, cum ar fi Taine și Ribot" (p. 47).

[9] M. Golu, A. Dicu, *Introducere în psihologie*, București, Edit. științifică, 1972, p. 20.

[10] J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, vol. I, Paris, Felix Alcan, 1933, p. 20.

[11] François Joseph Gall, întemeietorul frenologiei, născut în 1758 la Tiefenbrun (Würtemberg) a studiat și mai tîrziu a predat medicina în Germania și Franța. Între lucrările sale mai importante, citîm *Crânologie, Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, Précis analytique et raisonné sur les facultés de l'homme et les fonctions du cerveau*. Tezele sale generale sînt următoarele: fiecare dispoziție, pentru o facultate intelectuală, are organul său propriu. Nimic nu se poate fără dispoziție; cu dispoziție nimic nu se face în mod necesar. Trebuie să existe o posibilitate, o condiție materială, pentru a stabili raporturi cu exteriorul, pentru a da și a primi impresii. Aceste organe își au sediul în creier. Sediul intim al dispozițiilor pentru facultățile intelectuale îl constituie „protuberanțele" de la suprafața creierului (circumvoluțiunile); cu cît protuberanțele de la suprafața creierului sînt mai mari, cu atît putem vorbi de dispoziții mai mari. La un an după moartea lui Gall (deci în 1834) întîlnim o încercare de sistematizare a ideilor sale. Schema generală o datorăm medicului Spurzheim care împarte facultățile omului în două serii: facultăți afective și facultăți intelectuale. Primele ar cuprinde două genuri: predispoziții și sentimente, iar celelalte — alte două genuri: al facultăților perceptive și al facultăților reflective.

[12] Auguste Comte, *op. cit.* p. 542.

lucrarea sa *Rapports du physique et du moral chez l'homme* (1802), a reușit să-l intereseze, întrucît acesta demonstrează că „operațiile desemnate sub numele de morale rezultă direct, ca și cele care se numesc fizice, din acțiunea fie a anumitor organe particulare, fie din ansamblul sistemului viu, și că toate fenomenele de inteligență și de voință își află sursa în starea primitivă sau accidentală a organizării, ca și celelalte funcții vitale și diversele mișcări din care se compun sau care sînt rezultatul lor cel mai apropiat" [13].

„Sensibilitatea fizică este sursa tuturor ideilor și a tuturor obiceiurilor care constituie existența morală a omului [14]". Cu alte cuvinte, după cum observa Dwelshauvers, „sensibilitatea, pentru Cabanis, este trăsătura de unire între viața organică și facultățile mintale" [15]. Dar nu numai legătura pe care o realizează sensibilitatea între lumea organică și facultățile intelectuale l-au interesat pe Auguste Comte la Cabanis. Ultimul discută pe larg despre spontaneitatea „ființei vii" și, înainte de toate, despre spontaneitatea sensibilității.

Maine de Biran, care în tinerețea sa a făcut parte din cercul de filozofi ce se întîlneau (la Auteuil) la Cabanis, dezvoltă, într-o formă proprie, ideea spontaneității ființei vii. Astfel, Maine de Biran în al său *Homo duplex* identifică două probleme: viața senzitivă și viața activă sau reflexivă. Prima ține de animalitate, a doua este specifică omului.

Spre deosebire de om, arată Maine de Biran, animalul trăiește fără să-și cunoască viața, el simte fără să știe ce simte, *„il n'a pas de moi"* [16].

Viața umană începe acolo unde se termină viața animală, adică odată cu emergența eului; omul devine om în măsura în care nu mai face jocul pasiunilor oarbe, egoiste. De unde nu rezultă că animalitatea i-ar fi străină omului; dimpotrivă, arată Maine de Biran, animalitatea este o parte integrantă a umanității, dar omul, spre deosebire de animal, participă la o viață supraumană — viața spiritului. Acesta din urmă este sinonim cu ceea ce francezii înțeleg prin termenul *amour*. Așa se face că vorbind de viața umană, Maine de Biran o identifică cu *„l'esprit-amour"* [17].

Mai tîrziu, la bătrînețe, Maine de Biran adaugă vieții, alături de nivelul animal și nivelul uman, un al treilea palier — viața divină. Nu se poate ști dacă religiozitatea, căreia i-a căzut pradă Maine de Biran, l-a influențat sau nu pe Auguste Comte. Este neîndoielnic însă că analiza raportului dintre animalitate și umanitate a exercitat o vădită înrîurire asupra autorului filozofiei și sociologiei pozitiviste.

Totuși, atît Cabanis cît și Maine de Biran nu i-au oferit lui Auguste Comte decît o suită de ipoteze abstracte. Substratul natural al vieții morale rămînea în continuare necunoscut Singurul care i-a furnizat o certitudine rămîne tot Gall, cu metoda sa frenologică, motiv pentru care încă din al său *Cours de philosophie positive* (publicat între anii 1830—1842, în șase volume) Auguste Comte propune înlocuirea metodei psihologice de investigare a moralei cu fiziologia „frenologică".

Pornind de la fiziologia frenologică a lui Gall și Spurzheim, pe care, cum am arătat, o reconsideră dintr-un unghi propriu [18], A. Comte postulează ca fundamentală distincția între facultățile afective și cele intelectuale. Primele corespund părților posterioare și medii ale aparatului cerebral, în timp ce facultățile intelectuale sînt situate în partea zonei frontale, ceea ce înseamnă, potrivit calculelor lui Auguste Comte, că facultățile intelectuale nu ocupă decît aproximativ un sfert din suprafața creierului, iar la cei mai puțin dotați, doar o șesime. Aceasta vine să „restabilească dintr-o dată, pe bază de nezdruncinat, supremația necesară a facultăților afective atît de vicios tăgăduită de toate sectele psihologice și totuși atît de evident manifestată prin observația directă a tuturor fenomenelor morale, fie animale, fie chiar omenești" [19].

Supremația facultăților afective asupra celor intelectuale reiese și din faptul că în constituția primelor intră un număr de 13 elemente (statice și dinamice), în timp ce în constituția facultăților intelectuale intră doar cinci elemente. Pe ansamblul lor, facultățile afective sînt desemnate de Auguste Comte prin termenul de „inimă", iar facultățile intelectuale prin termenul de „spirit". Această împărțire, cum se știe, a devenit tradițională

---

[13] Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral chez l'homme*, Paris, 1844, p. 22.

[14] *Ibidem*, p. 103.

[15] Georges Dwelshauvers, *op. cit.*, p. 4.

[16] Maine de Biran, *Oeuvers inédites*, ed. Naville, Paris, vol. III, p. 405.

[17] *Ibidem*, p. 541, 546.

[18] Teoria lui A. Comte asupra frenologiei este următoarea: „într-un cuvînt, creierul nu mai este propriu-zis un organ; el devine un aparat mai mult sau mai puțin complex potrivit gradului de animalitate. Obiectul propriu-zis și elementar al fiziologiei frenologice constă în a determina cu toată exactitatea posibilă — organul, creierul specific fiecărei dispoziții afective sau intelectuale clar pronunțată și bine recunoscută în prealabil ca fiind în același timp simplă și nouă; sau reciproc, ce funcție prezidează cutare parte a masei encefalice, care reprezintă adevăratele condiții anatomice ale unui organ distinct (*Cours de philosophie positive*, vol. III, p. 542).

[19] Auguste Comte, *op. cit.* p. 556—557.

prin distincția întreprinsă, la vremea sa, de către Pascal între logica propriu-zisă, a rațiunii și logica „inimii", afectivitatea.

Arătam mai sus că, potrivit lui Auguste Comte, în constituția facultăților afective, în speță a inimii, intră treisprezece elemente. Din totalitatea acestora, primele zece elemente alcătuiesc „tendințele care determină motivele acțiunii", „motorul afectiv" sau inima propriu-zisă. Celelalte trei elemente sînt facultăți active sau calități practice ; împreună luate, ele fondează caracterul.

Prin funcția sa, caracterul se impune ca o entitate ternară chemată să realizeze legătura naturală dintre inimă și spirit. De aceea, caracterul se situează undeva la mijloc, între partea anterioară și posterioară a encefalului.

Inima, spiritul și caracterul luate în unitatea lor organică constituie, potrivit expresiei lui Auguste Comte, sufletul. În cadrul ultimului, ponderea cea mai mare o au sentimentele și pasiunile. În raport cu omul, sentimentele și pasiunile sînt acelea care formulează scopurile, mobilurile acțiunii, în timp ce rațiunea „nu se dezvoltă niciodată decît pentru a lumina activitatea comandată de o pasiune oarecare" [20]. Din această convingere, pe care A. Comte o ridică la rangul de „lege a omeniei fundamentale a sufletului", autorul pozitivismului derivă celebra sa maximă : *„Agir par affection et penser pour agir"*.

*A. Viața afectivă* analizată pe întregul său, atît la om cît și la animale, după opinia sa, cuprinde în sine două elemente : *personalitatea* și *sensibilitatea*.

Substratul personalității — arată Comte — și totodată forma sa particulară de exprimare îl constituie egoismul, în timp ce *sensibilității* îi corespunde *altruismul* ; între personalitate și sociabilitate (respectiv, egoism și altruism) există o permanentă tensiune care de regulă se traduce în lumea animalelor prin dominația egoismului asupra altruismului.

„Aceleași exigențe inferioare continuă să domine propria noastră specie, dar într-un mod indirect care tinde spre un regim opus, cînd fiecare trăiește mai ales pentru ceilalți, căci, dacă conservarea fundamentală nu ar suscita nevoi personale, existența noastră colectivă ar fi tot atît de lipsită de direcție fixă și de caracter determinat ca și fiecare viață individuală. De aici rezultă marea problemă umană : să subordoneze pe cît posibil personalitatea sociabilității, raportînd totul umanității. Starea socială tinde mereu spre această inversare radicală a economiei individuale, pentru că ea dezvoltă în mod necesar cel mai slab instinct și-l comprimă pe cel mai energic" [21]. Această tendință de inversare radicală, exprimată inițial spontan și deci în forme imperfecte și nedesăvîrșit se poate împlini și desăvîrși printr-o acțiune riguroasă, dirijată ; pe scurt, conchide A. Comte, ea trebuie să devină opera științei, a fizicii moravurilor. În această ordine de idei, analiza va urmări să descopere, într-o primă etapă, care sînt elementele componente (predispozițiile și înclinațiile) ce fac parte din personalitate — egoism și sensibilitate- altruism, urmînd ca simultan să fie identificat și factorul intermediar, ternar-omul, acel „interes indirect, care, fără a înceta de a fi un interes personal, se referă la raporturile fiecăruia cu ceilalți pentru a obține din ele satisfacții individuale" [22].

Factorul ternar — interesul personal indirect — vine să probeze că între egoism și altruism nu există o opoziție de nedepășit ; dimpotrivă, în condițiile în care atît egoismul cît și altruismul sînt luminate de inteligență, ele se pot armoniza. Acestea, după Auguste Comte, sînt deocamdată ipoteze ce urmează să fie demonstrate.

*Primul termen supus analizei este egoismul — interesul propriu și direct.* Egoismul se subîmparte la rîndul său în :

*a*) instinctul de conservare [23] — impulsul cel mai energic și mai universal, dar și cel mai puțin nobil — este propriu tuturor animalelor, și omului. Prin formele sale particulare de expresie, instinctul de conservare se manifestă ca :

— instinct nutritiv ;
— instinct sexual ;
— instinct matern.

*b*) instinctul de perfecționare — mai puțin energic decît instinctul de conservare — cuprinde în sfera sa :

— instinctul militar ;
— instinctul industrial.

Instinctelor enumerate mai sus li se adaugă unele înclinații intermediare, cum ar fi :

— orgoliul — nevoia de dominație ;
— vanitatea — nevoia de prestigiu social, respectiv de a fi aprobat și recunoscut important sau valoros de către opinia publică.

Orgoliul și vanitatea, prin scopul și modalitatea satisfacerii lor, își reclamă factura lor socială.

Caracteristica principală a celor șapte instincte ce intră în compoziția egoismului este instabilitatea. Pentru a deveni stabile, ele trebuie să-și descopere sprijinul în exterior ;

---

[20] A. Comte, *Système de politique positive*, vol. I, Paris, 1851, p. 688.

[21] *Ibidem*, p. 694.

[22] *Ibidem*, p. 690.

[23] A. Comte presupune că instinctul de conservare este situat în aria centrală a cerebelului și a părților medii-posterioare ale creierului inferior. În ceea ce privește instinctul de perfecționare, acesta se află situat în imediata apropiere a instinctului de conservare.

respectiv, ele sînt orientate, prin ambianța lor vitală, către mediul înconjurător. Orice ființă (om sau animal) care trăiește numai pentru ea este o ființă somnolentă, apatică și dereglată. Condiția vitalității se relevă deci a fi orientarea către exterior, către lumea semenilor; a trăi nu numai pentru tine, dar și pentru altul și pentru ceilalți. Iată cum egoismul prin instinctele sale primare, orientează spre exterior, către o altă realitate, pregătind astfel posibilitatea depășirii egoismului prin intrarea în sfera vieții morale al cărei subiect este altruismul; căci „a trăi pentru altul" constituie, potrivit lui Auguste Comte, „rezumatul întregii morale pozitive" [24].

*Al doilea termen supus analizei este altruismul.* În acest caz, autorul pozitivismului preia în mare parte ipoteza lui Gall, prin care se disting trei forme de manifestare a altruismului. Se au în vedere:

— *atașamentul* — care unește simultan și satisface biunivoc două ființe; el se întîlnește și la animale, dar este caracteristic mai cu seamă oamenilor. Forma cea mai pregnantă de exprimare a atașamentului se relevă în cadrul monogamiei;

— *veneрația* — implică supunerea voluntară (bazată pe convingerea unei evidente superiorități) față de o persoană. Prin atributele sale, atașamentul se dovedește a fi un element de tranziție naturală între tandrețea particulară și instinctul suprem exprimat în iubirea universală — bunătatea;

— *bunătatea* — reprezintă forma superioară de afirmare a progresului afectiv. Cacracteristic acestei înclinații afective este faptul că, deși comportă o multitudine de trepte de manifestare (cum ar fi dragostea față de comunitate, patrie și omenire), ea rămîne totuși unitară și indivizibilă prin natura sa. Privită în totalitatea virtuților sale superioare — luată deci ca bunătate universală—, ea poate fi desemnată prin termenul de *Umanitate*. Acest termen are, după A. Comte, „cea mai mare importanță morală", el semnificînd „cea mai largă extindere a (...) acestei supreme afecțiuni" [25].

S-au analizat pînă acum, întrîndu-se uneori și în detaliu, modurile principale de expresie ale afectivității (minus caracterul ce ocupă, cum arătam, o poziție intermediară). Este cadrul în care s-a identificat prezența a zece tipuri de instincte sau înclinații. Din ansamblul lor, cum observa Comte, cinci sînt strict personale, trei sociale, iar două sînt intermediare.

Această clasificare succintă, dar fundamentală, crează posibilitatea, cum arată Auguste Comte, de a putea distinge două tipuri: *omul bun* și *omul rău*. De bună seamă, prin aceasta este ușor de înțeles că omul bun este cel la care predomină instinctele sociale, altruiste, iar omul rău este cel la care domină instinctele strict personale, egoiste.

*B. Spiritul.* Întrucît Auguste Comte ajunge să identifice afectivitatea cu organele morale ale omului, problema facultăților intelectuale interesează mai puțin în studiul de față.

*C. Caracterul* este alcătuit din virtuțile acțiunii practice-executorii:

— curajul de a întreprinde;

— prudența în execuție;

— fermitatea în desăvîrșirea scopului propriu.

După opinia lui A. Comte, orice succes al acțiunii practice este condiționat de prezența virtuților sus-menționate.

Atît componentele spiritului cît și ale caracterului își au distribuția lor pe creier. Nu ne vom opri asupra respectivei distribuții, întrucît, așa cum observa Raymond Aron, ea constituie „aspectul cel mai greu de apărat al gîndirii lui" [26]. Cunoscutul sociolog francez are desigur în vedere dezvoltarea ulterioară (mai bine de un secol) a științelor, îndeosebi a fiziologiei și psihologiei, care au infirmat teoria cerebrală a lui Auguste Comte. Nu trebuie, de asemenea, să omitem că în vremea în care Auguste Comte își făurea sistemul său filozofic și sociologic opera lui Ch. Darwin nu era încă elaborată. După cum se știe, Auguste Comte moare la 1857, cu doi ani înainte de apariția *Originei speciilor*. Nu se știe (deși s-au făcut presupoziții) în ce fel s-ar fi exercitat influența lui Darwin asupra filozofiei lui A. Comte.

Se impune însă, în afara îndoielii, faptul că autorul pozitivismului nu a apreciat valoarea principiului evoluționist susținut de Lamarck în biologie și a respins ca „neștiințifică" metafizică, teoria celulară.

A. Comte nu a părăsit niciodată sistemul de referință Cabanis-Gall [27]. De unde și natura „cvasi-mecanicistă" [28] a determinismului comtian în explicarea substratului fiziologic al moralei.

În ceea ce privește strict ipoteza lui Auguste Comte asupra temeiurilor vieții morale, ea anticipează în epocă cursul viitorului materialism vulgar. Nu trebuie să uităm, în acest sens că materialiștii vulgari (clasici, precum au fost Karl Vogt, Jacob Moleschott și Ludwig Büchner) își revendicau, între altele, același

[24] *Ibidem*, p. 700—701.

[25] *Ibidem*, p. 703.

[26] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 108.

[27] A. Comte, *Lettres à Vallat*, p. 135/8 septembrie 1824/.

[28] Gordon W. Allport, *Structure et développement de la personnalité*, Neuchâtel, 1970, p. 480.

precursor ca și A. Comte. Ne referim la Cabanis. Am comite o nedreptate dacă l-am trece pe Cabanis în rîndul materialiștilor vulgari. Cine a citit lucrarea sa fundamentală *Rapports du physique et du moral chez l'homme* va putea lesne observa că medicul și filozoful Cabanis, în interpretarea fenomenelor morale, are o viziune mai largă decît viitorii materialiști vulgari; similar s-ar pune problema și cu Auguste Comte. Astfel, deși anticipează cursul viitorului materialism al lui Vogt, Moleschott și Büchner, A. Comte se situează în afara concepției lor. Efortul său trebuie înțeles în sensul de a fi încercat să arunce „un pod între științele naturale și științele morale" [29]. Modalitatea încercării sale nu a fost, de bună seamă, dintre cele mai inspirate; trebuie să ne gîndim însă și la starea științei dinaintea anilor 1848. A. Comte nu a făcut decît să apeleze la ceea ce i se părea a fi o certitudine, ipoteza lui Gall și, în consecință, să dezvolte o teorie în care se întrevăd resursele unei „morale naturale" [30].

Curînd după moartea lui A. Comte, ipoteza lui Gall va fi denunțată ca neștiințifică. Urmașii lui A. Comte, mai cu seamă promotorii Școlii sociologice franceze — îndeosebi Belot, Durkheim și Lévy-Bruhl —, vor urma altă cale; ei se vor sprijini, în interpretarea naturii vieții morale, pe teoria Umanității enunțată la vremea sa tot de Comte. Încercările pe care le va întreprinde, într-o altă manieră, darvinismul social (mai cu seamă etica evoluționistă a lui H. Spencer), de a relua legătura stabilită de A. Comte între biologie și morală, va fi de asemenea respinsă de majoritatea filozofilor și sociologilor de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru.

Un interes aparte, pentru etică, suscită formula prin care Auguste Comte definește conținutul și structura moralei personale. Astfel, lăsînd la o parte condiționările frenologice, repartizarea pe creier a instinctelor etc., urmează a recunoaște că modelul preconizat de Comte este interesant și instructiv pentru cercetare. Practic, nimeni pînă la Auguste Comte (și chiar după el) nu a depus eforturi atît de insistente pentru identificarea elementelor componente (în dinamica lor) a conștiinței morale personale. De aceea, nu este de mirare că unii exegeți vor descoperi în Comte, avînd în vedere cercetările sale cu privire la predispozițiile naturale ale vieții morale, pe unul din precursorii lui Freud [31].

Analiza sensibilității (a egoismului primar și altruismului), a spiritului și mai cu seamă a caracterului ne dă cumva o imagine asupra structurii conștiinței morale personale. Pozitiviștii care îi urmează lui Comte vor accentua cu prioritate (uneori absolută) mai mult determinările sociale ale conștiinței morale personale, decît structura acesteia. A. Comte nu a neglijat nici el determinarea socială a moralei personale, dar a considerat că această determinare se produce pe fundalul unor predispoziții naturale. Astăzi, din păcate, serii de expresii și elemente ale moralei personale, puse în discuție la timpul său de Comte, sînt trecute sub tăcere. Ne gîndim spre pildă, la structura și modul de expresie ale egosimului, altruismului, la virtuțile caracterului etc. Evident, avem în vedere problematica implicată, care este reală, și mai puțin modalitatea rezolvării ei; că în veacul nostru, datorită dezvoltării psihologiei, sociologiei, antropologiei, biologiei etc., ne aflăm în posesia unor date incomparabil mai bogate decît pe vremea lui Auguste Comte este un fapt indubitabil; există, în consecință, posibilitatea unor sinteze ample, și mai competente decît oricînd asupra structurii, dinamicii și funcționalității moralei personale. Iată și motivul pentru care socotim că etica marxistă care, trebuie să o recunoaștem, nu se află deocamdată în posesia unui model coerent și complet al conștiinței morale personale, nu ar avea decît de cîștigat de pe urma unei astfel de analize.

---

[29] Emile Faguet, *op. cit., Politiques et moralistes du dix — neuvième siècle*, Paris, 1898.

[30] *Idem*, p. 334.

[31] Jean Lacroix, *La sociologie d'Auguse Comte*, Paris, PUF, 1967, p. 71.

# Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

## Nr. 6/1979

Din sumar : H. SEIDEL, Karl Marx și Aristotel ; H. — U. WÖHLER, Despre poziția filozofică a nominalistului Abelard ; M. THOM, Influența conceptului rațional de filozofie morală asupra punerii și rezolvării problemei cunoașterii în filozofia lui Kant ; G. HAENSCH, Contribuția lui Feuerbach la elucidarea noțiunii de „panteism" ; G. LANGE, M. KRESTEL, Țară și patrie ; H. WEISSFLUG, Natura și rolul patriei în socialism ; R. WEISS, Problema determinării relațiilor politice ; H. DOLD, Despre caracterul raporturilor ideologice ; I. S. NARSKI, Despre analiza contradicțiilor gnoseologice ca aspect esențial al metodologiei marxist-leniniste.

## Nr. 7/1979

Din sumar : H. FRIEDRICH, Un aspect al analizei filozofice a progresului științific și tehnic ; H. KLENNER, Dreptatea — o categorie a filozofiei dreptului ? ; L. KÜHNE, *Definiția marxistă a „esenței umane" în cea de-a 6-a teză despre* Feuerbach ; A. KAHSNITZ, Probleme ale planificării dezvoltării conștiinței în societatea socialistă dezvoltată ; K. SCHIESSL, Conștiința maselor în socialism ; H. HÖRZ, Ideea de univers ; E. GEISSLER, R. MOCEK, Impactul filozofiei cu *biologia modernă* ; K. GÖSSLER, Creier, conștiință, mediu ; F. FIEDLER, Raționalitate științifică și nonștiințifică.

## Nr. 8/1979

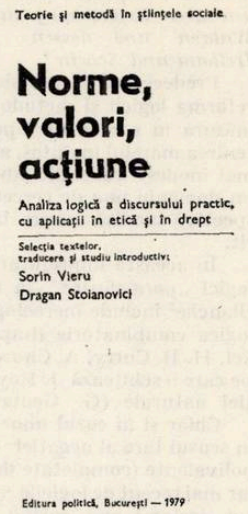
Din sumar : E. HAHN, Despre caracterul istoric al dialecticii subiect-obiect și specificul său în construcția socialismului ; F. RUPPRECHT, Pesimismul și criza filozofiei burgheze contemporane ; H. — J. KÜHNE, Structuri obiective cu caracter relativ în procesul istoric ; F. LOESER, Posibilități științifice pentru motivarea normelor ; G. KRÖBER, Stăpînirea progresului științific și tehnic ; E. HERLITZIUS, Rezultate și limite ale aplicării matematicilor ; F. ALBRECHT, H. WESSEL, Dispute asupra „universaliilor" în zilele noastre.

# OPINII DESPRE CĂRȚI

*În obiectiv:*

## NORME, VALORI, ACȚIUNE

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1979, 351 p.




## CONTURUL UNUI NOU ORGANON

DE

PETRU IOAN

După o serie de discuții și încercări de abordare proprie a logicii deontice și a tehnicii formale aferente, găzduite în special de „Revista de Filozofie[1]", publicului din domeniu i se oferă, prin intermediul Editurii politice, seria „Teorie și metodă în științele sociale", o imagine cuprinzătoare a logicilor discursului practic.

Sub forma unei antologii, concepută și prefațată de traducători — Sorin Vieru și Drăgan Stoianovici, culegerea de studii și fragmente din lucrări de referință ale promotorilor formalismului „a-teoretic", intitulată *Norme, valori, acțiune*, vine, într-adevăr, „în întîmpinarea unui interes crescînd față de fapta omenească, față de praxisul social în cîteva din ipostazele sale privite dintr-o perspectivă specială", respectiv „*acțiuni, norme, valori, decizii* înțelese ca manifestări ale *raționalități* practice cu care insul și colectivitatea investesc tot ceea ce din proiect al gîndului și obiect al dorinței se materializează în fapt"[2].

Cîteva notații asupra semnificației în general a logicilor „a-teoretice" cît și cu privire la problematica cu care se deschid textele din volumul apărut la Editura politică vor constitui obiectul rîndurilor de mai jos.

★

Mai întîi, în ce raport se află noile itinerarii analitice cu logica formală curentă?

După cum se știe, Fr. Bacon (1561—1626) și J. H. Lambert (1728—1777) rămîn, pînă astăzi, singurii autori ce-au manifestat ambiția de a da o replică *Organon*-ului aristotelic prin însuși titlul operei lor de bază, *Novum organum sive indicia vera de interpretatione*

[1] Semnalăm aportul meritoriu al prof. C. Popa, precum și contribuțiile — inclusiv comentarii de ținută — aparținînd lui S. Vieru și D. Stoianovici. În plan logico-matematic, preocupări susținute manifestă prof. M. Tîrnoveanu.

[2] S. Vieru, D. Stoianovici (editori), *Norme, valori, acțiune: Analiza logică a discursului practic, cu aplicații în etică și în drept*, Edit. politică, 1979, p. 7 (în continuare, referințele la volum vor fi indicate cu ajutorul unui asterisc).

*naturae* [3], respectiv *Neues Organongder Gedanken über Erforschung und Bezeichünung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* [4].

Predecesorii și mai ales succesorii lor întru reforma logicii și metodologiei Stagiritului, în măsura în care s-au raportat expres la moștenirea marelui înaintaș, au înțeles să procedeze mai modest, revendicîndu-și, de la caz la caz, un domeniu nou de cercetare logică, ori o perspectivă inedită asupra teritoriului deja cucerit.

În această împrejurare, s-a putut vorbi de logici *„para-clasice"*, în rîndul cărora Robert Blanché[5] include mereologia lui St. Leśniewski, logica combinatorie (impusă de M. Schönfinkel, H. B. Curry, A. Church s.a.), teoria ordinii pe care o schițează J. Royce și calculele deducției naturale (G. Gentzen, St. Jaśkowski).

Chiar și în cazul unor construcții *ne-clasice* în sensul tare al negației — precum sînt logicile polivalente (completate de logicile probabiliste, iar mai recent de logicile *fuzzy*, ale „vagului") — s-a preferat mai curînd să li se spună „nechrysippiene" (J. Łukasiewicz, Gr. C. Moisil) sau „nediodoriene" (Ath. Joja), decît „ne-aristotelice".

Critici vehemenți și logicii aristotelice și ai tradiției acesteia — de talia unui B. Russell — au încriminat precaritatea echipamentului analitic clasic, sărăcia achizițiilor dobîndite, precum și relevanța limitată a acestora pentru gîndirea discursivă. Cu toate acestea, n-a intrat în discuție cantonarea apodicticii și dialecticii aristotelice în spațiul apofanticului, dictată de conceperea *Organon*-ului ca propedeutică a științei teoretice.

Nu este de mirare că odată reconstruite — în spațiul formalismului de inspirație matematică — și completate corespunzător fragmentele clasice de logică a propozițiilor și a termenilor, o serie întreagă de sisteme deductive și de „algebre" logice decizionale au putut fi definite ca *extensiuni* (modale, temporale etc.) sau ca *restringeri* ale logicii formalizate clasice (din ultima categorie făcînd parte așa numitele calcule slabe, de genul celor intuiționiste, și parțiale — implicaționale, echivalențiale etc.), respectiv ca *generalizări* ale structurilor și teoriilor acesteia (logica operatorie tranzitivă [6] în raport cu silogistica, logica relațiilor față de logica predicatelor și a claselor, deducția naturală în raport cu deducția axiomatică curentă[7] etc.).

Configurațiile teoretice și metodologice la care facem aluzie, ordonate astăzi în „hărți"[8] și în „tabele periodice" ale unor forme de științificitate [9], nu stau *alături* de logica „clasică", n-au cum s-o concureze și să o substituie. Sînt legate consubstanțial de logica clasică, de sorginte aristotelică, o dezvoltă teoretic și-i sporesc în chip impresionant aplicațiile.

Specificul unora dintre logicile „heterodoxe" sau „non-standard" este dat de impunerea anumitor restricții în tabloul uzual al schemelor de propoziții cu valoare logică, ca și în corpul metodelor de validare a acestora (demonstrația indirectă sau prin reducere la absurd, decizia prin aducerea expresiilor la forme normale etc.).

Alte construcții se impun, dimpotrivă, prin sporirea numărului de tautologii sau formule universal-valide și prin amplificarea sferei de interpretare a acestora, mijloacele de expresie logic-formală fiind suplimentate de modalități ale asertării, de cuantori ai argumentelor, de operatori ai realizării (temporale, spațiale etc.), de abstractori și descriptori ș.a.m.d.

Nici diversificarea logicilor pe firul valenței adevărului nu introduce o ruptură iremediabilă între logica „standard", bivalentă, și logicile polivalente. Împrejurarea că formalismele operînd cu mai multe valori de adevăr mai curînd generalizează decît neagă și anulează logica curentă, cu două valori, l-a încurajat

[3] *Noul Organon sau îndrumări adevărate asupra explicării naturii*, la care, în volum, la începutul textului, se adaugă *et regno hominis*: și a domniei omului (asupra acesteia). Cf. Fr. Bacon, *Noul Organon*, Studiu introductiv de Al. Posescu, Edit. Academiei, 1957, p. 18.

[4] *Noul Organon sau Idei despre cercetarea și indicarea adevărului și a distincției dintre eroare și aparență*, 2 vol. , Leipzig. 1964. Alături de „dianologie", ce corespunde cel mai bine conținutului tradițional al tratatelor de logică, lucrarea lui Lambert mai conține o „alethiologie", o „semiologie" și o „fenomenologie".

[5] *Logique et son histoire d'Aristote à Russell*, A. Colin, Paris, 1970, p. 362. Distincția autorului francez, dintre „logici paraclasice" și „logici neclasice" o regăsim la Susan Haack *(Deviant Logic. Some philosophical issues*, Cambridge Univ. P., 1974, p. 2) sub denumirea: „sisteme suplimentare" și „sisteme rivale logicii clasice".

[6] P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale* București, Edit. științifică, 1969, cap. 4—5, 7—10.

[7] Cf. P. Ioan, *Reconstrucția logică a conceptului de sistematizare ipotetico-deductivă*, în „An. Univ. Iași", t. XXIII, *s.* III-*b*, 1977, p. 66 *sq.*

[8] N. Rescher, *Recent developments and trends in logic*, în „Logique et analyse", nr. 35—36, 1966; *Topics in Phisophical Logic*, D. Reidel P. C., Dordrecht, 1968, p. 1—13.

[9] P. Botezatu, *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Iași, Edit. Junimea 1973, p. 180—186 (eseul *Domenii și niveluri de construcție)*.

pe un epistemolog remarcabil — ca Mario Bunge [10] — să exploreze „o teorie cromatică (multivalentă) a adevărului, combinată cu o logică-în-alb-și-negru".

Asistăm, în universul mirific și plin de tensiuni al cercetărilor contemporane, la o perfecționare și subtilizare impresionantă a instrumentarului formal, de analiză logică:

— o completare a studiului raporturilor generice (de tip gen-specie) — așa cum îl relevă silogistica și logica claselor *toto genere-*, prin investigarea raporturilor formale dintre întreg și parte (mereo-logica, într-o suită de subsisteme relaționale, poziționale, funcționale etc. [11]);

— un avans, de la logica adevărului și falsității cu valori preconstituite — aferente propozițiilor decise în ordinea extralogică a cunoașterii ;

— către o logică a adevărului în constituire, a posibilităților și nuanțelor acestuia;

— o generalizare a obiectului logicii, prin includerea claselor inexact definite, a proceselor și fenomenelor, a combinatorilor și functorilor variabili, a enunțurilor adevărate sub anumite supoziții sau în anumite lumi posibile etc. etc.

Toate acestea subliniază nu relativizarea logicii, ci nuanțarea și specializarea ei în raport cu țelurile cunoașterii științifice, pe care o slujește.

După cum am semnalat recent în paginile revistei (nr. 5/1979)[12] mărturii ale acestui proces de specializare a formalismului și de creștere a forței lor expresive sînt înseși logicile „productive" (F. Spisani), ale „schimbării și dezvoltării", ori ale „predicatelor variabile" (B. V. Šešić). În ordinea ideilor pe care dorim să le expunem, înnoirile de care pomenim nu atestă neapărat revizuirea logicii aristotelice. Ele îi desăvîrșesc vocația epistemologică. Chiar și într-o variantă antiformalistă, derulată *more philosophico*, cum este cea a lui R. Blanché [13], logica apofantică pe care am preluat-o pe făgașul tradiției aristotelice continuă să facă din discurs" « traducerea » unui ansamblu de operații ale gîndirii puse în joc de un subiect care inventează raționamente sau care expune ceea ce a descoperit, care trăiește reflexiv în mediul conștiinței și care unifică diversul experienței sale prin facultatea pe care o are, în calitate de Rațiune, de a simți intuitiv legăturile esențiale de necesitate logică" [14].

O astfel de logică a putut fi considerată pe drept ca „o știință naturală" [15] sau un „capitol al Fizicii", anume „cel care tratează despre existența obiectelor de natură oarecare" [16].

Că disciplina în discuție nu este numai „teorie preliminară a existenței" ori numai „fizică a obiectului oarecare", Ferdinand Gonseth — autorul pe care l-am citat — o recunoaște. Logica îi apare filozofului idoneist inclusiv ca „teorie a adevărului și falsului". Și de această dată ea rămîne, totuși, o știință obiectivă, fiind chemată „să formuleze un canon *natural*" al judecăților [17].

Ca „logică fără subiect", cum își va spune J. Piaget dintr-o pornire antimatematizantă, teoria formelor gîndirii a fost ținută, secole de-a rîndul, să dea curs unui singur comandament al limbajului, acela de vehicul al cunoașterii, grație căruia denumim, reprezentăm, declarăm, designăm sau denotăm secvențe de realități extralingvistice.

La dimensiunile silogisticii, această logică locuționară, a unei gîndiri care-și însușește teoretic realitatea, fusese calchiată de Aristotel pe ideea de substanță și esență, de unde afinitatea cu spiritul taxonomic, al biologiei și al științelor naturii în genere.

Organizată de stoico-megarici ca sistem ierarhic al schemelor de inferență propozițională, logica europeană avea să fie centrată pe ideea de eveniment. Însă, în ambele profiluri interpretative, ea rămîne pînă astăzi „o teorie a eșafodajului conceptual al unei lumi *statice*" [18], fiind secondată semantic de o metodă a reconstrucției limbajelor științifice cum este cea a lui Rudolf Carnap, de analiză *a descrierilor de stare.*

Este punctul în care se delimitează, de cîteva decenii, noul organon, ca logică a transformărilor sau *a descrierilor de schimbare*, a acțiunilor și a proceselor. O „teorie a cadrului

---

[10] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 2, D. Reidel, 1974, p. 81.

[11] Cf. P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale*, cap. 9.

[12] P. Ioan, *Dialectica formală ca logică a modalităților schimbării*, în „Rev. filoz", nr. 5, 1979.

[13] R. Blanché *Raison et discours. Défense de la logique reflexive*, J. Vrin, Paris, 1967. Comentarii în P. Botezatu, *Semiotică și negație*, p. 239—254.

[14] Marie-Jeanne Borel, *Raisons et situation d'interlocution. Introduction à une étude de l'argumentation*, în J.-B. Grize (éd.), *Recherches sur le discours et l'argumentation*, Droz, Génève, 1974, p. 88.

[15] F. Gonseth, *La logique en tant que physique de l'objet quelconque*, în *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, VI, Hermann C., Paris, 1936, p. 13.

[16] *Ibidem*, p. 10.

[17] *Ibidem*, p. 18.

[18] G. H. von Wright, *The Logic of Practical Discourse*, în R. Klibanski (ed.), *Contemporary philosophy. A Survey*, I, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, p. 150 (*, p. 45).

conceptual al unei lumi dinamice" [19], dar în măsura în care intersectează cercetarea structural-formală a *discursului practic*.

Dimensiunea din urmă a inspirat calificarea noului orizont analitic drept *„logică ateoretică"*, etichetă generică, pentru „sisteme logice ce au de-a face cu expresii care — foarte probabil, cel puțin — nu sînt nici adevărate, nici false, cum sînt propozițiile ce exprimă promisiuni, intenții, dorințe, ordine (comenzi) și alte lucruri asemănătoare" [20].

★

După G. H. von Wright, autorul care a contribuit hotărîtor la impactul analizelor formale cu discursul practic, provocator sau modificator de atitudini, mutațiile care s-au produs în sfera cercetării logice pe linia obiectului trebuie privite în raport cu interesul sporit pe care îl acordă filozofia postbelică conceptelor și problemelor vizînd acțiunea umană.

Una din sursele interesului pomenit o datorăm dezvoltărilor din științele sociale și ale comportamentului. „Aplicarea unor instrumente matematice nou inventate, cum sînt teoria informației sau teoria jocurilor și a deciziei, la studiul variatelor forme ale comportamentului intențional a dat un nou imbold metodologiei și filozofiei științelor cc au ca obiect *praxisul uman*" [21].

O altă sursă este plasată de von Wright în evoluția mai recentă a așa-numitei filozofii analitice.

Într-adevăr, datorită concepției lui Wittgenstein din *Philosophische Untersuchungen* (apărută postum, în 1952) și a reprezentanților școlii „literare" de la Oxford, influențați de marele gînditor, secolul nostru a putut să înțeleagă eroarea gravă împărtășită de logicieni împreună cu Aristotel — aceea de a fi restrîns în mod nejustificat analiza formală la utilizarea descriptivă, teoretică sau pur cognitivă a limbajului, altfel spus, la funcțiunea intelectului apofantic, al lui *da* sau *nu*, adică al adeveririi sau falsifierii. Această limitare neîntemeiată a domeniului logic s-a asociat și încă se mai asociază [22] cu aprecierea discursului practic, de intenție evaluativă, normativă, optativă etc., ca fiind prin natura lui „alogic".

Fără a fi prea departe de concepția pe care M. Heidegger o are asupra limbajului, în primele capitole din *Sein und Zeit* [23], Wittgenstein II considera limbajul înainte de toate ca o formă de conduită sau intervenție pozitivă *în-lume*. Prin expresia *joc de limbaj*, el reușește să acrediteze filozofic nu numai funcțiunea multiplă a limbajului, dar și împrejurarea importantă că limbajul este *un-limbaj-în-lume* și că vorbirea sa „face parte dintr-o activitate sau dintr-o formă de viață" [24], semnificația unei expresii fiind legată de întrebuințarea sa într-un context dat.

În continuitate directă cu remarcile lui Wittgenstein din *Cercetări filozofice*, J. Austin va dezvălui situațiile în care acționăm prin chiar vorbirea noastră, exprimînd prin enunțurile rostite o promisiune, o rugăminte, o confesiune, un ordin, un verdict etc. Alături de utilizarea *locuționară* (sens + semnificație sau referință denotativă), limbajul manifestă o forță *ilocuționară* (realizează o anumită performanță sau referință conotativă, alta decît asertarea unei stări de lucruri [25]). Cît privește efectele enunțării asupra interlocutorului sau auditoriului, Austin le subsumează unei a treia forțe a limbajului, *„per-*

---

[19] *Ibidem*. Cf. și N. Rescher, *The Revolt against Process*, în „The Journal of Philosophy", 59, 1962.

[20] Lennart Åqvist, *Interpretations of Deontic Logic*, în „Mind", LXXIII, nr. 290, 1964, p. 246 (*, p. 129).

[21] Von Wright, *loc. cit.*, p. 141 (*, p. 25).

[22] Vezi referințele lui von Wrigt (*, pp. 25, 33) și H.N. Castañeda (*, p. 189), la poziția lui Alf Ross, din *Imperatives and Logic*, „Theoria", nr. 7, 1941.

[23] J. L. Aranguren, *Sociologie de l'information*, Hachette, Paris, 1967, p. 33.

[24] *Philosophische Untersuchungen*, 23; citat după L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques* Gallimard, Paris, 1961, p. 125.

[25] „Afirmația — spune Austin — nu este decît un act de discurs, printre cele care aparțin, în număr foarte mare, clasei ilocuțiunilor. În plus, actul locuțional (de a constata sau de a trimite la o semnificație, adică la un sens și la o referință —*n.n.* P.I.) nu este în general decît o abstracție, ca și actul ilocuționar (de a informa, comanda, avertiza, întreprinde etc — *n.n., P.I.*): orice act de discurs autentic include cele două elemente în același timp". Prin această „abstracție", va trebui să înțelegem că: *a*) „în enunțarea constatativă, noi neglijăm aspectele ilocuționare (ca să nu le mai socotim pe cele perlocuționare) ale actului de discurs, pentru a ne concentra atenția asupra aspectelor locuționare", tinzînd „spre un ideal în care am spune ceea ce este just de spus în toate circumstanțele, în nu importă ce scop, pentru nu importă cine, etc."; *b*) „în enunțarea performativă, ținem cont la maximum de valoarea ilocuționară a enunțării, dar lăsăm de o parte dimensiunea corespondenței cu faptele" (J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Seuil, Paris, 1970, p. 147—148). Precizarea nu apare ca un important punct de sprijin în delimitarea logicilor „a-teoretice".

*locuționară*". Pe aceasta, D.D. Evans [26] o va numi utilizare *cauzală* a limbajului, în completare admițîndu-se uzajul *expresiv*, de revelare a afectelor.

Încă un pas și coordonatele „fenomenologiei lingvistice" pe care o inițiază gînditorul de la Oxford vor deveni expres acționaliste. Îl întreprinde J. Searle, la cîțiva ani după apariția prelegerilor lui Austin asupra filozofiei limbajului, în volumul postum *How to Do Things with Words* (1962).

În *Speach Acts* (1969), analistul american declară că „o teorie a limbajului face parte dintr-o teorie a acțiunii, pentru motivul simplu că a vorbi este o formă de comportament guvernat de reguli" [27]. Concepția pe care o dezvoltă sub imperiul acestei ipoteze înfățișează, pentru prima dată, ca *acte* înseși predicația și referința [28], coordonatele majore din logica discursului pur conceptual, descriptiv sau teoretic. Un eseu mai recent al aceluiași autor pune la încercare valoarea teoriei ilocuționarelor în reperajul operei ficționale și a literalității [29].

Perspectiva acționalistă de care vedem că se apropie analiștii limbajului comun, stîrnind inevitabile reacții de dezaprobare din partea apărătorilor punctului de vedere „substanțialist tradițional [30], nu este fără precedent în istoria culturii, cel puțin în spațiul gîndirii care integrează conceptului realizării „majoritatea demersurilor spirituale, oricărei ordini ar aparține ele — metafizice, religioase, logice sau gramaticale —, conferindu-le un caracter praxiologic" [31]. Ne-am referit, prin intermediul lui Sergiu Al-George, la gîndirea indiană veche, a cărei mare obsesie „a fost dintotdeauna actul" [32].

Cu privire la gramatica indiană, cea mai veche și cea mai riguros organizată, într-un stil axiomatic autentic, orientalistul român notează că „s-a dezvoltat ca un auxiliar al gîndirii magico-rituale dominată de semn și de simbol" [33], fiind marcată de „preeminența actului asupra substanței și esenței" [34], invers față de cursul pe care l-au avut gramatica și logica în mediul spiritual greco-roman și apoi european.

Această apreciere se articulează cu afirmația lui L. Renou [35] că țesătura de categorii din analitica indiană a limbajului „e formulată în termeni de acțiune".

Pentru șirul celor evocate, este simptomatică corespondența celor șase *karaka* sau funcții semantico-sintactice — din gramatica lui Panini — , respectiv *ablațiunea, donația, instrumentul, locația, pacientul* și *agentul acțiunii*, cu termenii modelelor actanțiale din poetica și semantica europeană actuală, datorate unui Vladimir Propp, Etienne Souriau, L. Tesnière și, bineînțeles, Algirdas Julien Greimas, promotor al semanticii actanțiale [36].

Un detaliu în plus pentru tabloul pe care îl schițăm cu circumstanțele în care și-au făcut apariția formalismele „ateoretice" îl asigură proiectele de logici aderente programului praxiologic: teoria evenimentelor, presupusă de sistemul ontologie formală — praxiologie formală — economie formală, conceput de Eugeniusz Slucki (1880—1948)[37]; traiectul logic subiacent tectologiei ca „știință a construcției" — teorie generală a formării întregului sau obiectivelor compuse, avansată de A. Bogdanov (pseudonimul lui A. A. Malinovski, 1873—1928)[38]; „metapraxiologia" lui Kotar-

---

[26] *The Logic of Self Involvement. A. Philosophical study of every day language with special reference to the christian use of language about God as creator*, London, S.C.M. Press, 1963. Asupra remanierilor terminologice și a dezvoltării concepției austiniene de către Donald D. Evans, discută J. Ladrière, în *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la fois*, 1970, cap. IV.

[27] R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 53.

[28] Pe acestea, Searle le numește „acte propoziționale", considerate alături de „actele de enunțare" și de cele „ilocuționare" (Cf. *op. cit.*, p. 61).

[29] Vezi J. R. Searle, *Statutul logic al discursului ficțional*, în „Echinox", 8—9, 1978, p. 18—19.

[30] Cf. C. Candiescu, *Filozofia analitică a limbajului și teoria actelor ilocuționare*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1975.

[31] Sergiu Al. -George, *Limbă și gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 96.

[32] Idem. *Filozofia indiană în texte*, Edit. științifică., 1971, p. 30.

[33] *Idem, Limbă și gîndire în cultura indiană* . . ., p. 157.

[34] *Ibidem*, p. 35.

[35] L. Renou, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, II, Paris-Hanoi, 1953, p. 84; apud *op. cit.*, p. 35.

[36] A se vedea M. Karpov, *Introducere la semiologia literaturii*, București, Edit. Univers, 1978, p. 202—213.

[37] În volumul al IV-lea al analelor universității din Kiev, „Zapiski Soțialno-Ekonomicinoho viddiluu » acesta publică în 1926 *Beitrag zur Formal-praxeologischen Grundlegung oder Oekonomik*, însoțind textul german cu o versiune în ucraineană. Cf. T. Kotarbiński, *Tratat despre lucrul bine făcut, Anexe*, București, Edit. politică, 1976, p. 438.

[38] *Tectologia*, Moscova, 1922; versiunea în germană, în două volume, 1924 și 1926, se intitulează *Allgemeine Organisationslehre*. Vezi Kotarbiński, *loc. cit.*, p. 442.

biński însuși [39], ca disciplină ce ia în discuție statutul și întemeierea unor directive sau indicații practice.

Inutil să precizăm că punctul de vedere operațional și funcțional asupra limbajului, abordarea sa ca mijloc de comunicare în vederea acțiunii — ipostaza în care intervine caracterul anticipativ — sînt repere salutate de sociologia informației [40].

Referențialul unor asemenea reguli de metodă este propriu unei filozofii centrate pe conceptul de *praxis*, așa cum este materialismul dialectic și istoric. Un cîștig al discuțiilor actuale cu privire la norme și raționalitate, evidențiat în marginea ultimului congres mondial de filozofie (Düsseldorf, 1978), rezidă tocmai în apropierea filozofilor cu orientări dintre cele mai diverse de interpretările marxiste ale determinismului vieții sociale, aceasta putînd să însemne părăsirea pozițiilor *scientiste* și subiectiviste dintr-un important domeniu al filozofiei sociale [41].

Împrejurarea consemnată nu va diminua semnificația punctelor cîștigate pe cont propriu de analiștii discursului practic, îndatorați sau nu vreunei alte concepții ontologice. În definitiv, să ținem cont că situarea principial filozofică în orizontul explicativ al praxisului constituie un pol al cunoașterii, iar deslușirea unor aspecte care țin de raționalizarea socială sau de realizarea umană și sînt apte modelării formale, semantico-sintactice, va întruchipa un alt pol. De o convergență *ab initio* a acestora nu poate fi vorba în chip obligatoriu. Tot astfel, nu se exclude o confruntare *a posteriori* între serii de concepte deja constituite. Încît, anticipînd o concluzie asupra textelor adunate în volumul Editurii politice, vom aprecia perspectiva acționalistă cu care se acomodează logica formală actuală și celelalte discipline tangente într-un fel sau altul cu analiza limbajului drept instrument util filozofiei marxiste, în efortul de reconstrucție a categoriilor. Cu atît mai mult cu cît întreprinderea aceasta, de revitalizare a echipamentului explicativ, trebuie să se desfășoare pe fundalul unei dualități — de ordin nomologic și axiologic — a tipurilor acceptate de raționalitate.

Iar dacă reconstrucția acționalistă a conceptelor și metodologiilor este o tendință mai generală în filozofia contemporană [42], o vom găsi în cea mai deplină concordanță cu spiritul concepției ce are ca primă funcție „interacțiunea" („a conferi împreună un sens lumii, istoriei, vieții") și devine, pe măsura dezvoltării sociale, mai ales în societatea socialistă, *„o forță nemijlocită de producție* (care, ca forță de producție mijlocită, joacă un rol urias)"[43].

★

Privitor la decupajul din logicile „ateoretice", autorii au reușit să-l facă reprezentativ pentru direcțiile de cercetare și pentru rezultatele mai elocvente la care s-a ajuns pînă în anii din urmă.

Alături de „harta schematică a domeniului", pe care o desfășoară articolul lui von Wright din 1968, *The Logic of Practical Discourse* [44], tradus integral volumul lui S. Vieru și D. Stoianovici conține, în rezumat sau *in extenso*, alte 12 contribuții, venind să releve logica normelor și a acțiunii (J. Kalinowski, D. Føllesdal și R. Hilpinen, E. Stenius, L. Åqvist, G. H. von Wright); logica raționamentelor imperative și a comenzilor (H.N. Castañeda, N. Rescher); logica deciziei raționale și a discursului evaluativ (A. A. Ivin, H. A. Simon); respectiv aplicațiile formalismului la analiza raționamentului juridic și-n reconstrucția științei dreptului (J. Horowitz, A. Wedberg, Z. Ziembiński).

Grija de a nu apare suprapuneri nesemnificative între fragmentele reunite, precum și evitarea locurilor cu caracter tehnic pronunțat contribuie la succesul actualei selecții.

Dacă adăugăm calitatea studiului introductiv, avem toate motivele să preferăm volumele de traduceri care apar în cele două serii filozofice ale Editurii politice, cu concursul specialiștilor reputați din domeniu.

★

O problemă de ansamblu cu care ne întîmpină volumul *Norme, valori, acțiuni* privește delimitările din familia logicilor „ateoretice".

În principiu, se poate spune că sînt legitime atîtea logici inedite cîte specii ale discursului practic vom admite. Astfel:

— *o logică deontică* [45], a discursului normativ sau a utilizării normative a limbajului,

[39] Cf. *Genurile de propoziții praxeologice și modurile de fundamentare a acestora*, studiu din 1960, în *loc. cit.*, p. 496—515.

[40] J. L. Aranguren, *op. cit.* p. 32, 36 ș.a.

[41] Ion Tudosescu, *Omul și știința în filozofia contemporană*, în „Revista filozofie" nr. 6/1978, p. 743.

[42] Ea preocupă inclusiv pe logicienii acțiunii, așa cum ne-o dovedește G. H. von Wright, în *Causality and Determinism*, Columbia Univ. P., New York, London, 1974.

[43] Ianusz Kuczyński, *Teze cu privire la practica filozofiei*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1979, p. 190.

[44] *Loc. cit.*, p. 141—167 (p. 25—52).

[45] Numele i-a fost sugerat lui von Wright într-o conversație cu C.D. Broad (*, p. 26) și provine de la cuvîntul grec δεόντως (*așa cum trebuie să fie* sau *cum se cuvine*. Termenul fusese folosit de J. Bentham pentru a desemna „știința moralității" *(deontology)*, iar cu referire la studiul logic al folosirii normative a limbajului de către Ernest Mally, în forma *Deontik* (*, p. 79).

numită și logică a obligației, logica normelor sau logica sistemelor normative — pînă în prezent cel mai mult studiată;

— o logică *prohairetică* [46], a discursului evaluativ (marcat în special de conceptul preferabilului), dar și a discursului optativ, dacă vrem să nu lipsească din înșiruire proiectul unei logici a dorinței [47];

— o logică *a raționamentului imperativ* sau *ortopractic*, adică a discursului privitor la ceea ce este adecvat, pertinent sau corect să se facă într-un context de scopuri ale acțiunii și de mijloace pentru atingerea lor [48];

— *praxeologia*, într-o accepție a termenului mai largă decît cea pe care o consacrase T. Kotarbiński, pentru a desemna inclusiv studiul logic al conceptelor acțiunii [49]; ei i s-ar putea alătura studiul propozițiilor rezolutive („folosite pur și simplu pentru a exprima decizia sau hotărîrea vorbitorului de a efectua o acțiune sau o clasă de acțiuni determinate" [50]), ca și logica așa-numitei inferențe practice sau a „silogismului" practic — o teorie a raționamentelor înrudite cu ceea ce Kant numea „imperative ipotetice" iar alții numesc norme tehnice, și care „de la premise despre scopuri dorite ale acțiunii și despre mijloace pentru atingerea acestor scopuri, duc la concluzii privind acțiunea de întreprins sau de evitat" [51];

— o logică *juridică*, în ținuta studiului formal al raționamentului juridic și al structurii codurilor de legi, facilitat inclusiv de logica deontică (Kalinowski, 1965, 1966; I. Tammelo 1955/56), 1974); or, dimpotrivă, ca un cîmp de confruntare pentru tehnicile de raționament cu care se recomandă noua retorică [52].

Urmată mai în detaliu, departajarea orizonturilor de logicitate a praxisului dezvăluie unele dificultăți, dealtfel pe măsura complexității realităților transfigurate. Relativ la logica deontică, de exemplu, pozițiile se vor polariza în privința speciilor de norme la care se extinde. Von Wright pare să o circumscrie la prescripții și la regulile de joc (inclusiv cele specifice calculelor logice și matematice), ezitînd în cazul directivelor sau normelor tehnice și renunțînd deliberat la speciile „minore" de norme, precum principiile morale, obiceiurile și regulile ideale. O astfel de restricție se estompează însă, prin promovarea, în cadrul formalismului, doar a nucleului normei, respectiv a primilor trei din cei șase constituenți admiși: *caracterul* (functorul creator de normă); *conținutul* (acțiunea de a săvîrși sau a evita săvîrșirea unui act); *condiția de aplicare* a normei; *autoritatea* care o edictează; *subiectul* căruia i se adresează și *ocazia*. Se poate spune că logica deontică ameliorată progresiv de gînditorul finlandez este una fundamentală și universală, căreia, așa cum constată Kalinowski [53], i s-ar putea adăuga modificările sau completările cerute de particularitățile uneia sau alteia dintre speciile de norme. Cel mai departe merge în acest sens Lennart Åqvist, care-și consideră *sistemul minimal* de logică deontică succesiv ca logică a ordinelor sau comenzilor, a dorințelor, a promisiunilor, a deciziilor (logică rezolutivă) și a intențiilor, pentru a admite că acestor mostre interpretative „li se vor putea adăuga încă multe altele" [54]. Or, pierderile de ordin semantic și însăși simplificarea formalismului nu sînt argumente care să încurajeze, cel puțin pentru stadiul actual al sintezei, proiectul unei sinteze generale a enunțurilor din discursul practic.

O ambiguitate similară este de semnalat și în logica imperativelor. Lui N. Rescher[55], chiar și denumirea îi apare incorectă, de vreme ce imperativele, ca și indicativele, formează o categorie *gramaticală* foarte largă, putînd fi folosite pentru a da un sfat sau o povață, pentru a dojeni sau a face un reproș, pentru a afurisi, a implora ajutor sau a cere o cooperare, pentru a face rugăciuni sau rugăminți și chiar pentru a realiza o asertare factuală, în cazul imperativelor condiționale. În versiunea pe care o elaborează autorul american citat, logica comenzilor se fixează doar asupra

---

[46] De la cuvîntul προαίρεσις — *alegere preferențială*. Folosindu-l pentru a desemna proiectul unei logici a conceptelor valorice (*The Logic of Preference*, Edinburg, 1963), von Wright nu știa că în *L'« arbitrario » nel funzionamento della vita psichica* „(Rivista di psicologia applicata", 1910), G. Vailati și M. Calderoni sugeraseră, sub numele de „prohairetică" *(proeretică)*, o teorie generală a acțiunii (*, p. 26). Pioner în studiul formal sistematic al conceptelor valorice poate fi socotit Sören Halldén, cu a sa logică a „mai bine"-lui *(On the Logic of „Better")*, apărută la Upsala în 1957 (*, p. 46).

[47] K. Menger, *A Logic of the Doubtful. On Optative and Imperative Logic*, în *Reports of a Mathematical Colloquium*, 2, Notre Dame University, Indiana Univ. P., 1939, p. 53—64 (*, p. 85).

[48] Caracterizarea este atribuită de von Wright lui H. N. Castañeda (*, p. 40).

[49] *, p. 26.

[50] H. N. Castañeda, *Imperative Reasoning* în „Philosophy and Phenomenological Research, nr. 1, 1960, p. 48 (*, p. 224).

[51] *, p. 43.

[52] Ch. Perelman, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 1976, p. 18.

[53] *, p. 59—60.

[54] *, p. 131.

[55] N. Rescher, *The Logic of Commands*, Routledge & Kegan Paul, London; Dover Publications, New York, 1966, p. 1—2 (*, p. 227—228).

unei grupări *funcționale* de imperative, restrînsă atît cît să poată include ordinele, directivele, îndemnurile, instrucțiunile și prohibițiile sau comenzile „negative" [56].

Dată fiind paleta diversă de extensiuni și conotații ale conceptului generic de imperativ sau comandă, precum și ale celui apropiat, de normă, vom înțelege asimilările pe care unii autori le propun între logica ordinelor și logica deontică [57], între logica evaluativă și logica pur normativă [58] etc.

Termenii prin care se precizează apropierea dintre formalisme și gradele la care este concepută ne permit să reperăm nu numai tendința în sine spre sinteză, dar și unele mobiluri care o reclamă. În cazul lui R. Chisholm[59], înlănțuirea tuturor noțiunilor deontice și valorice într-o schemă conceptuală unică, avînd ca primitiv ideea de *cerință* (*requirement*), ar putea echivala, după von Wright[60], cu acceptarea unei forme particulare de etică. Combinînd, într-un sistem semantic, logica preferinței cu logica deontică, Bengt Hansson[61] încearcă să dea o fundamentare intuitivă construcțiilor sintactice capabile să asigure formalizarea *imperativelor contrare datoriei*. Interferența logicii normelor cu logica conceptelor axiologice este surprinsă de von Wright în teoria inferenței practice.

La început, autorul finlandez a înțeles să construiască logica deontică prin analogie cu logica modală alethică, stilul său din *Deontic Logic* („*Mind*" 1951) și *An Essay in Modal Logic* (1951) fiind probat, la scurt timp de Kalinowski (1953) și O. Becker (1952).

Prin A. R. Andersen (1956, 1958) se inaugurează seria de reduceri spectaculare ale logicii deontice în limbajul cu modalități aletice, iar relevanța pentru etică a unei asemenea abordări o discută A. N. Prior (1958) — a cărui absență din volum o regretăm, —, T. J. Smiley (1963) și în spirit critic P. H. Nowell-Smith & E. J. Lemon (1960), respectiv Castañeda (1960)[62].

Traduceri similare sugerează, la granița dintre imperative și indicative, H. Bohnert (1945). Erik Stenius acordă o valoare de principiu sistematic reducerilor de acest gen, admițînd că „relațiile dintre propozițiile normative luate în sensul lor *modal* sînt similare cu relațiile logice dintre aceleași propoziții luate în sensul lor *factual*"[63]. La același criteriu parvine și Castañeda[64], pentru a arăta în ce sens există inferențe imperative.

★

Felul în care se tranșează unele cazuri de convergență între formalismele discursului prescriptiv, precum și raportarea lor la formalismul discursului informativ sau descriptiv ține în bună măsură de opinia autorilor cu privire la natura sau categoria semantică a variabilelor de argumente. Punctul de vedere adoptat în logica deontică standard, a lui von Wright, precum și-n formalismele care i se succed la scurt timp (Becker, Kalinowski), că pentru argumentele formulelor stau *nume* (individuale sau generale) de acțiuni, predicate sau tipuri de acte, nu este cruțat de unele dificultăți, iar în afară de aceasta impune restricții drastice asupra sintaxei, interzicînd expresii mixte, de genul $p \rightarrow Oq$[65], ca și pe cele cu operatori iterați, precum $POp$. În abordările ulterioare, logicianul finlandez aderă la interpretarea alternativă, a lui Prior (1955) și Andersen (1956), după care modalitățile „obligatoriu", „prohibit", „permis" etc. afectează propoziții sau descrieri ale unor stări posibile de lucruri.

Celor două poziții li se atașează cu timpul nume nou impuse în domeniu, dar sînt și căutări de compromis. Între ele, recunoașterea dreptului la coexistență, pe de o parte, *logicii normelor* („avînd în vedere relațiile formale dintre norme, în particular relația de contradicție — incompatibilitate logică între norme — și relația ce are loc între două norme dintre care cea de-a doua este o consecință a celei dintîi"), pe de altă parte, *logicii deontice stricto sensu*, vizînd „relațiile formale dintre propozițiile ce caracterizează comportamentele unui subiect oarecare ca fiind obligatorii, interzise, permise, facultative sau indiferente din punc-

---

[56] *Ibidem*, p. 2 (*, p. 228).

[57] Vezi reacții în *, p. p. 136, 231 ș.a.

[58] Erik Stenius (*The Principles of a Logic of Normative Systems*, în „Acta Philosophica Fennica", fasc. XVI, 1963, p. 247) crede că întrebuințarea evaluativă (deseori morală) a lui „trebuie" este cea mai obișnuită, drept pentru care o logică pur normativă n-ar trebui socotită ca o logică a lui „trebuie!", adică a ideii de obligație (*, p. 115).

[59] *Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics*, în „Ratia" 5, 1963,; *The Ethics of Requirement*, în „American Philosophical Quarterly", nr. 1, 1964 (p. 29).

[60] *, p. 29.

[61] *An Analysis of Some Deontic Logics*, în „Nous" nr. 4, 1970 (*, p. 109—110).

[62] *, p. 32.

[63] *, p. 119.

[64] „Un raționament imperativ este valid atunci cînd este rezultatul substituirii unuia și aceluiași imperativ în locul fiecărei intrări a unui indicativ dat, în cadrul unui raționament valid" (*, p. 223).

[65] Astfel de formule sînt recuperate de Erik Stenius, în calitate de scheme ale *propozițiilor normative*, supraordonate schemelor de *propoziții-normă* (*, p. 117).

tul de vedere al unei norme sau al unui sistem de norme coerent" [66].

Pentru Føllesdal și Hilpinen, și tot astfel pentru E. Stenius [67], dificultatea pare nici să nu existe, atît timp cît acceptăm enunțurile deontice ca propoziții descriptive cu privire la ceea ce este considerat permis, obligatoriu, interzis într-un sistem normativ oarecare.

Sub semnul unei liberalizări semantice evoluează și poziția lui von Wright. În *An Essay in Deontic Logic and The General Theory of Action*, autorul care a contribuit cel mai mult la perfecționarea formalismului deontic sugerează că un mod convenabil de citire a formulelor *Pp* și *Op* ar fi în termenii *este permis (obligatoriu) să se aibă în vedere că p*, respectiv *să se acționeze astfel încît starea de lucruri că p să fie rezultatul acțiunii cuiva*. Lectura aceasta i se pare în concordanță atît cu înțelegerea conținuturilor normelor ca acțiuni, cît și cu raportarea variabilelor din formulele logicii deontice la stări de lucru[68].

La reconcilierea opțiunilor inițiale contribuie și rezultatul stabilit de J. Hintikka[69], că logica predicatelor de acte satisface principiile logicii propoziționale dacă aplicarea sa este restrînsă la un singur act-individ într-un moment dat.

Pe cît de gravă o vreme, în intervențiile lui Kalinowski [70], de exemplu, problema naturii argumentelor nu pare a mai comporta nici un risc în concepția lui Lennart Åqvist. Orice formulă deontică se pretează la două lecturi, una internă sau „ateoretică", alta externă sau „teoretică". Într-un caz ea trebuie înțeleasă ca formulînd un ordin, o dorință etc., în celălalt caz ea va exprima propoziții ce asertează că vorbitorul ordonă, dorește etc. să..., iar această interpretare nu este — după autorul scandinav — mai puțin naturală decît prima[71].

★

Ne-am referit la două centre de polarizare a concepțiilor privind noua logică, a discursului practic. Cu fiecare din acestea se leagă un al treilea, pe care-l reperăm în planul mai tehnic, al stabilirii procedurilor de decizie, ca și-n problema, relativ autonomă, a întemeierii normelor [72]. Divergențele de opinii privesc acum valorile ce sînt atribuite argumentelor.

Deși au ca obiect mai ales enunțurile prescriptive, referințele din cuprinsul volumului conduc la cel puțin șase soluții în problema valorizării argumentelor, după cum se consideră: *1*) calitatea acțiunii normate de a fi intrinsec bună, intrinsec rea sau indiferentă; *2*) eventualitatea satisfacerii (efectuării, săvîrșirii, îndeplinirii, realizării) acțiunii, ori contrariul acesteia; *3*) acordul sau dezacordul subiectului (cu un enunț, o comandă etc.); *4*) intenționarea sau neintenționarea (imperativului); *5*) caracterul adecvat (pertinent, just, convenabil, corect, cuvenit) sau nu al normei, imperativului etc.; *6*) aflarea normei în vigoare sau caracterul ei neavenit.

După trecerea minuțioasă în revistă a unora din pomenitele criterii, H. N. Castañeda se vede în măsură să afirme că „unicul rost pe care îl au comanda, sfatul, recomandarea sau injoncțiunea de a face un anumit lucru — atunci cînd acesta îmbracă o formă inferențială sau cvasiinferențială — constă în apelul făcut la rațiunea sau intelectul agentului"[73]. De aici convingerea că valorile puse în joc de raționamentele imperative sînt legate de adecvarea, justificarea sau întemeierea rațională a acțiunii cerute.

Mai nuanțat este răspunsul lui von Wright, din perspectiva logicii deontice. În opinia autorului finlandez, *adevărate* sau *false* la modul categoric sînt doar normele tehnice, iar aceasta în raport cu scopurile din care sînt derivabile și cu restricțiile ce țin de posibilitatea lor naturală. Normele pur convenționale, precum regulile de joc, rămîn complet în afara adevărului, ca unele ce n-au raport cu scopurile. Restul categoriilor de norme împărtășesc o situație intermediară, fiind într-un raport mai mult sau mai puțin „imprecis" cu adevărul [74].

Cît de imprecis este raportul normelor cu adevărul și-n genere cît de încurcată este problema valorizării în logicile „a-teoretice" ne-o sugerează autorii care s-au văzut în situația de-a substitui argumentele de acțiune prin înseși modalitățile deontice [75] or de-a evita, în mod

[66] Z. Ziembiński, *Conditions préliminaires à l'application de la logique déontique dans les raisonnements juridiques*, în „Logique et analyse", nr. 49—50, 1970 (*, p. 338).

[67] *, p. 86.

[68] *, p. 140.

[69] *Quantifiers in Deontic Logic*, în „Societas Scientiarum Fennica Commentationes Humanarum Litterarum", 23/1957, p. 7—9 (*, p. 92).

[70] Vezi, de exemplu, *La logique des normes*, P.U.F., Paris, 1972, p. 17.

[71] *, p. 132—133.

[72] Cf. C. Popa, *Întemeierea științifică a normelor*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1978, p. 755—759.

[73] *, p. 207.

[74] *, p. 174—175.

[75] O. Weinberger, *Théorie des propositions normatives* ..., în „Studia Logica", t. IX, 1960, p. 19; M. Fisher, *A three-valued calculus for Deontic Logic* în „Theoria", 27/1961, p. 107—118; etc.

ingenios, recursul la valori deontice în decizia formulelor [76].

La confuzii de acest gen se ajunge datorită dificultăților din discuția comprehensivă privind conceptele de acțiune și normă. Contribuie însă și inerția sau incapacitatea logicienilor de a ieși din sfera apofanticului și a stărilor în care acesta funcționează, adeverirea și falsifierea asertorică. Dovada o găsim în absența oricărei încercări de a reformula principiile opoziției și ale condiționării în termeni adecvați discursului practic: prescriptiv, evaluativ, optativ etc. Asupra acestui aspect ne propunem a reveni cu alt prilej.

*

Motive de discuție și divergență de opinii cititorul va mai întîlni, pe parcursul volumului, în legătură cu tipologia și ierarhia actelor și a agenților, cu căile prin care poate spori forța expresivă a limbajelor formale proprii logicilor „ateoretice", relativ la ținuta paradoxală a unor formule validate de acestea, privitor la caracterele sistemelor de norme testabile formal, ori la cazurile extensiunii și generalizării construcțiilor deductive etc. Toate au stimulat continuarea cercetărilor în domeniu, iar pe lîngă interesul intrinsec pe care-l au în rafinarea analizei discursului practic, conduc la o mai bună înțelegere a însăși logicii enunțurilor asertorice.

Pentru o idee concludentă în privința realității și unității noilor direcții ale analizei logice, precum și a ritmului impresionant de creștere a arealului tematic, este de ajuns să comparăm „temele majore" stabilite de Kalinowski în 1965 [77] pentru logica deontică și universul conceptual pe care-l poate controla aceasta trei ani mai tîrziu, în asocierea cu logica schimbării și a acțiunii [78].

Preocupate mai ales de operanța procedurilor tehnice sau căutînd un acord cît mai deplin cu intuiția, formalismele de care luăm cunoștință prin volumul *Norme, valori, acțiuni* sînt mărturia unui impact real al filozofiei și disciplinelor social-umane cu o logică a *Sollen*-ului sau a atitudinilor voinței — complement organic al logicii lui *a fi*.

---

[76] Cf. studiul lui Cornel Popa, *Decision in Deontic Praxiological Systems*, I—II, din „Rev. Roum. Sciences sociales. Série de Philosophie et logique", nr. 2—3/1976.

[77] *, p. 75.

[78] Avem în vedere contribuția remarcabilă a lui von Wright din *An Essay in Deontic Logic and The General Theory of Action* (1968), comentată la noi de către D. Stoianovici (*Logica acțiunii a lui von Wright, ca bază a logicii deontice*, în „Revista de filozofie, nr. 4/1972). Cele două capitole traduse la p. 139—185 conferă antologiei un punct de referință.


# Dialectica

(Elveția)

Nr. 1/1979

Din sumar: P. VÁRDY, Cîteva observații cu privire la relația dintre principiul cercului vicios și paradox la Russell; L. E. FLEISCHHACKER P. VÁRDY, Postfață; L. E. FLEISCHHACKER, Este principiul cercului vicios al lui Russell fals sau lipsit de sens? PAUL BERNAYS, Scrisoare către d-nul Várdy; JOHN RICHARDS, ERNST VON GLASERFELD, Controlul percepției și construirea realității; G. DOPPELT, Argumentul Austin-Malcolm pentru imposibilitatea de a corecta datele perceptuale.

Nr. 2/1979

Din sumar: B. BLAŽEK, Poate oare epistemologia ca disciplină filozofică să devină o știință?; S. OHE, Lumea naturală și umană și fluxul creator al conștiinței noastre; D. F. STALKER, Ce se întîmplă în filozofia artei astăzi?; M. ATHANASIADÈS-MERCANTON, Vestala și scînteia. În legătură cu pedagogia universitară

# CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

## O MONOGRAFIE ROMÂNEASCĂ DESPRE LOUIS LAVELLE *

Literatura filozofică românească dispune astăzi, prin efortul lui Ioan C. Ivanciu, de o amplă introducere în opera filozofică a lui Louis Lavelle, una dintre personalităţile de primă mărime ale reflecţiei filozofice contemporane, gînditor a cărui meditaţie s-a impus, în anii postbelici, ca important termen de referinţă pentru cercetătorii domeniului filozofic şi axiologic de pe mai toate meridianele lumii. Este un merit incontestabil al cercetătorului Ioan C. Ivanciu de a fi întreprins această analiză, atentă şi minuţioasă, a importantului capitol al gîndirii filozofice şi axiologice lavelliene referitor la *fiinţă* şi *valoare*, de a-i fi circumscris şi explicat problemele şi categoriile fundamentale, funcţionalitatea şi semnificaţia sistemului conceptual, de a fi desprins, cu răbdare şi judicioasă cumpănire, tezele şi teoremele care determină originalitatea şi actualitatea construcţiei axiologice lavelliene în special. Autorul s-a străduit, cu rezultate notabile, să indice importanţa şi valoarea contribuţiei lavelliene în contextul efortului filozofic european de a redimensiona sensul şi semnificaţia existenţei umane, de a repune în discuţie problemele referitoare la valabilitatea sistemului ei de valori. El observă, cu deplin temei, că, avîndu-şi rădăcini în Pascal şi Maine de Biran, în Renouvier, dar mai cu seamă în Lachelier şi Boutroux, meditaţia lui Lavelle depăşeşte cadrele stricte ale neospiritualismului, temele sale de bază, pentru ca preluînd şi adîncind sugestiile filozofiei bergsoniene, în special, să se extindă asupra problemelor fundamentale ale axiologiei. În descendenţa lui Nietzsche, consemnează în continuare autorul, Lavelle va cerceta, cu deosebire, *natura valorilor*, cadru problematic în care reputatul gînditor francez înscrie o însemnată contribuţie.

Analiza este ordonată în patru mari capitole: *Teoria fiinţei în perspectiva devenirii eului; Geneza, natura şi structura valorii, Teoria sistemului şi clasificarea valorilor; Tipuri de valori.*

Primul capitol este consacrat degajării sensurilor fundamentale pe care Lavelle le-a atribuit categoriei *fiinţă*, analizei modului în care filozoful francez gîndeşte *fiinţa* şi *prezenţa* acesteia, precum şi mijloacele prin care *prezenţa fiinţei* poate fi descoperită. În efortul său de ancorare a problematicii filozofice în ontologie — constată autorul — Louis Lavelle va încerca să demonstreze că prezenţa eternă a fiinţei prime, univoce şi absolute stă în spatele tuturor fenomenelor lumii, anume ca sursă a propriilor noastre idei, sentimente şi operaţii, să arate că fiinţa este universală şi primordială şi că ea are un caracter determinant în raport cu tot ceea ce există. În acest punct al analizelor sale, Ioan C. Ivanciu deschide o revelatoare paranteză în care expune subtilităţile dialogului Lavelle — Jean-Paul Sartre în problema *fiinţei* şi *neantului*, a raportului dintre *existenţă* şi *esenţă* etc. El pune în evidenţă, mai cu seamă, diferenţele şi distanţele care-l delimitează pe Lavelle de existenţialism în ceea ce priveşte înţelegerea omului şi a destinului uman. Din orizontul acestei paranteze comparative şi explicative, autorul lucrării în discuţie trece la analiza modului în care Louis Lavelle determină principalele sale perechi de categorii: *fiinţă* şi *existenţă*, *fiinţă* şi *realitate*, *existenţă* şi *realitate*, *act* şi *dat*, *interioritate* şi *exterioritate*, *posibilitate-materialitate*, precum şi conceptele: *esenţă*, *universalitate*, *participaţie*.

În continuare, Ioan C. Ivanciu aduce o precizare foarte importantă, anume în ceea ce priveşte spiritul în care gînditorul francez a conceput aceste determinări categoriale. El observă că „frecvenţa cu care întîlnim categoria de realitate nu confirmă nici pe departe că materialitatea s-ar bucura cumva de un prestigiu cu totul deosebit în filozofia gînditorului de care ne ocupăm. Categoria de realitate nu este mai puţin spiritualizată decît aceea de existenţă. Raporturile existente între *fiinţă*, *existenţă* şi *realitate*, de fapt, nu sînt abordate şi explicate decît din punct de vedere al spiritualului şi nicidecum al materialului. Este

* Ioan C. Ivanciu, *Fiinţă şi valoare în gîndirea filozofică a lui Louis Lavelle*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1979, 251 p.

adevărat că Lavelle nu respinge prezența lucrurilor și a fenomenelor. Dar acestea nu depășesc aspectul pur fenomenal al existenței lor. Potrivit concepției lui, ele apar ca fiind doar o realitate ștearsă, fără tensiune internă" (p. 62). Să consemnăm aici și faptul că, printr-o interpretare detașată a textelor și a spiritului filozofiei lavelliene, Ioan C. Ivanciu își însoțește analizele cu delimitări și luări de poziție clar exprimate, indicînd astfel, cu exactitate, în spirit critic constructiv, limitele și, deopotrivă, deschiderile teoretice fertile proprii construcției filozofice analizate.

Capitolul al doilea, al treilea și al patrulea sînt consacrate axiologiei lavelliene. Analiza nu este deschisă însă mai înainte de a se fi descifrat problematica lavelliană a *eului*, respectiv chestiunea devenirii eului în perspectiva *actului de participație* la ființa absolută, și de a se fi clarificat, pe această bază, relațiile de interdependență dintre ontologie și axiologie, între *ființă* și *valoare*. Considerațiile referitoare la dialectica raportului dintre ontologic *(ființa)* și psihologic *(eul)*, dintre obiectiv și subiectiv în procesul de constituire a valorii deschid — din perspectivă filozofică generală — analizele consacrate problemelor propriu-zise de axiologie.

Primul aspect mai important pus în discuție este modul în care Louis Lavelle încearcă să explice *sistemul de valori* din unghiul unității dintre *ființă* și *valoare*. Autorul sesizează și semnalează o anume contradicție în modul lavellian de a argumenta posibilitatea constituirii unui sistem ierarhic al valorilor — „o contradicție", spune Ioan C. Ivanciu, „care stă la baza sistemului axiologic lavellian" — și care constă în faptul că în explicarea genezei valorii, Louis Lavelle face abstracție de dimensiunea ei social-istorică, întrucît vede în conștiința omului doar o expresie limitată a unei presupuse conștiințe absolute (spiritul absolut). Dinamismul conștiinței omenești este, în concepția *gînditorului francez*, o consecință firească a manifestării și prezenței în ea a spiritului absolut. O atare poziție — consemnează autorul cărții — „nu este justificată în planul realităților axiologice" (p. 131). El reține însă și subliniază ideea lavelliană potrivit căreia omul creează și se creează prin valori. Este pusă în evidență, de asemenea, ideea legăturii dintre dinamismul conștiinței și caracterul dinamic al valorii, mai cu seamă al valorilor particulare, dinamicitate care se leagă, în spiritul concepției lui Louis Lavelle, de ideea de *ascensiune*. Urmărind implicațiile acestui punct de vedere, Ioan C. Ivanciu pune în relief și alte enunțuri și teze prețioase ale axiologiei lavelliene, anume că obiectul dobîndește și are valoare numai prin raportare la subiect, că valoarea nu rezidă niciodată în lucruri, ci în activitatea prin care omul transformă, încorporează și subordonează *lucrurile dezvoltării lui*. El deslușește aici ca esențial faptul că existența necesară a subiectului este invocată nu numai în ceea ce privește descoperirea și explicarea genezei valorii, ci și în modul în care Lavelle încearcă să explice sistemul de valori și clasificarea valorilor și, dintr-un anumit punct de vedere, chiar actul creator de valori. În viziunea lui Lavelle — spune Ioan C. Ivanciu — „valoarea se prezintă ca un raport, ca o relație în a cărui realizare un rol de neînlocuit îl are totuși omul, conștiința lui". Sînt consemnate, totodată, limitele axiologiei lavelliene: cercul vicios prin care explică ideea de activitate a conștiinței umane; „vicierea idealistă" a relației subiect-obiect prin postularea unei *valori a valorilor*, a unei *valori absolute*, care nu este însă altceva decît spiritul absolut considerat în afirmarea lui; conceperea valorilor particulare, relative, ca tot atîtea expresii ale spiritului absolut, ca forme prin care acesta își face simțită prezența în viața și conștiința omului. Limitele axiologiei lui Lavelle apar de asemenea și în ceea ce privește raportul *unitate-diversitate* (adică raportul dintre *valoare* și *valori*). Ioan C. Ivanciu conchide în acest sens că „tributar convingerilor lui spiritualiste, filozoful francez nu reușește totuși o detașare substanțială în linia unor contribuții realiste pe marginea raportului dintre unitate și diversitate. Motivul este lesne de înțeles, acela că, în ultimă instanță, unitatea și diversitatea nu sînt la el decît doar două aspecte inseparabile ale *unuia* și aceluiași principiu ontologic, anume spiritul absolut și universal, *omnipotent* și *omniprezent*" (p. 142). Această constatare — urmează el — nu diminuează în nici un fel interesul față de modul în care Louis Lavelle înțelege și explică posibilitatea și necesitatea constituirii unui sistem al valorilor.

Problema *cunoașterii* și *inteligibilității* valorii, a clasificării și *ierarhiei* valorilor reține, în continuare, atenția exegetului. În această ordine problematică, spinoasă se dovedește a fi chestiunea criteriului sau criteriilor de clasificare. Gînditorul francez — observă Ioan C. Ivanciu — are în vedere, mai întîi o clasificare pornind de la ideea de *multiplicitate* (a indivizilor și a obiectelor). El însuși o va respinge însă imediat sub cuvînt că un atare criteriu în afară că este insuficient, duce inevitabil la o fărîmițare nedorită a valorilor. Lavelle va opta, în consecință, pentru o altă soluție. În viziunea lui Lavelle — consemnează Ioan C. Ivanciu — „raportul unitate-diversitate rămîne indiscutabil esențial în încercarea de soluționare a problemei clasificării valorilor". Numai că axiologul francez are în vedere un anume tip de diversitate, și anume diversitatea valorii însăși, întrucît ea este *una* și *multiplă*.

Este o soluţie unilaterală — apreciază autorul. Criteriul ales pentru clasificare (structura conştiinţei) duce în chip necesar la scoaterea din discuţie a valorilor politice, iar demonstraţia rămîne „incoerentă, contradictorie, neconvingător argumentată" (p. 148). Aceasta întrucît axiologul francez se lansează într-o mişcare în cerc pe marginea raportului *unitate-diversitate* şi *indivizibilitate-divizibilitate* (p. 150). Invocarea activităţii spiritului în elucidarea clasificării valorilor este motivată de Lavelle printr-o înţelegere idealistă a funcţiilor spiritului uman. În spiritul concepţiei sale, valorile nu reprezintă o cerinţă social-istorică, ci sînt doar o expresie a *participaţiei*. „Diversitatea funcţiilor conştiinţei, care se vrea a fi la el şi diversitate a valorilor — observă Ioan C. Ivanciu — este înţeleasă numai ca expresie a diversităţii formelor de participaţie ale omului la *valoarea valorilor*, la fiinţă sau la spiritul absolut" (p. 155). A clasifica valorile înseamnă — pentru Lavelle — a clasifica tocmai formele sub care se manifestă valoarea absolută sau spiritul absolut. Soluţia lui Lavelle — conchide exegetul — „nu are o legitimare obiectivă, nu are, mai corect spus, o fundamentare obiectivă în natura realităţii sociale şi istorice, izvorîtă şi, în acelaşi timp, direcţionată de practica social-istorică şi ştiinţifică" (p. 161). În ceea ce priveşte ierarhizarea — urmează Ioan C. Ivanciu — aceasta nu este specifică valorii supreme, ci numai modurilor ei particulare de exprimare.

Punînd în lumină şi alte contradicţii specifice demersului axiologic lavellian, Ioan C. Ivanciu consideră că este de apreciat faptul că sistemul ierarhic propus de Lavelle *(valori economice, afective, intelectuale, estetice, morale şi spirituale)* nu este conceput ca un sistem închis, imuabil, ci este văzut ca un sistem viu, conflictual. Lavelle sesizează, pe de altă parte, posibilitatea şi necesitatea rezolvării conflictelor dintre valorile existente la un moment dat. Această importantă teză este însă subminată de concepţia sa spiritualistă, poziţie potrivit căreia „rezolvarea conflictelor dintre valori poate fi socotită ca încheiată numai atunci şi acolo unde conştiinţa omului a optat deliberat pentru asimilarea şi, în consecinţă, pentru trăirea valorii absolute, soluţie neîndoielnic infirmată de realităţile practice şi teoretice ale zilelor noastre" (p. 167).

În cuprinsul capitolului al patrulea *(Tipuri de valori)* este analizat modul în care Louis Lavelle a formulat teoria principalelor tipuri de valori şi a interacţiunii dintre ele. Mai înainte însă de a trece la examinarea concepţiei lavelliene în această nouă ordine de idei, Ioan C. Ivanciu precizează că reputatul axiolog francez a conceput tipurile de valori în trei planuri ierarhice, planuri deduse din poziţia individului faţă de natură. În primul plan se situează valorile *economice* şi *afective*, dată fiind împrejurarea că individul se găseşte încă angajat în interiorul naturii. Al doilea plan este dat de o altă ipostază : fără a se fi emancipat totalmente faţă de natură, omul reuşeşte totuşi s-o îmbrăţişeze sub forma unui spectacol ceea ce înseamnă că se află deja în plan axiologic. În acest plan intră valorile *intelectuale şi estetice*. Al treilea plan ierarhic este dat de faptul că omul a reuşit să se ridice deasupra naturii şi să-şi fundeze independenţa sa ca spirit. În acest plan intră valorile *morale şi spirituale*. Este vorba — consemnează Ioan C. Ivanciu — de o ierarhie care merge de la valori *inferioare* la valori *superioare*, de o ierarhie în care vîrful, în loc să fie un punct culminant, le transcende pe toate şi este prezent în toate. O atare înţelegere şi abordare a problemei rămîne consecinţa firească a concepţiei spiritualiste în perspectiva căreia Lavelle şi-a construit sistemul axiologic.

În încheierea analizelor sale, Ioan C. Ivanciu observă cu deplin temei că filozoful francez Louis Lavelle a întreprins, în anii postbelici, cea mai întinsă şi minuţioasă cercetare în problema valorilor, dar că rezultatele teoretice la care a ajuns — multe dintre ele fertile, susceptibile de a fi continuate şi adîncite — sînt viciate de idealismul concepţiei lui de ansamblu. El apreciază că tocmai invocarea mijloacelor şi argumentelor teoretice specifice filozofiei idealiste l-a împiedicat să înţeleagă necesitatea abordării problematicii axiologice din perspectiva ansamblului ştiinţelor umaniste, din perspectiva practicii şi a cerinţelor social-istorice concrete. Autorul consideră, în acelaşi timp, că în opera axiologică a lui Louis Lavelle există o sumă apreciabilă de idei valoroase şi sugestive pentru cercetările contemporane de filozofie şi axiologie.

„Astfel, cerinţa realizării valorii, valoarea — instanţă justificatoare a tot ce există, dinamicitatea valorii, recunoaşterea necesităţii conştiinţei active a omului în explicarea valorii, a sistemului de valori şi a clasificării valorilor, sublinierea tendinţei continue a omului spre perfecţiune, spre mai bine, necesitatea luptei pentru dobîndirea a ceea ce îi lipseşte, importanţa actului de decizie, ideea că omul creează şi în acelaşi timp se creează prin valori, intrarea omului în relaţie activă cu lucrurile şi evenimentele, invocarea termenului de experienţă în explicarea valorii şi a sistemului de valori, respingerea pluralismului axiologic, caracterul condiţionat şi conflictual al sistemului de valori etc. — iată doar cîteva dintre elementele de rezistenţă ale dimensiunii axiologice a gîndirii lui Lavelle".

Lucrarea lui Ioan C. Ivanciu aduce, indiscutabil, o remarcabilă contribuţie, cel puţin în cadrul cercetărilor româneşti de istoria filozofiei universale, la cunoaşterea corpului de

probleme, întrebări şi soluţii pe care mişcarea filozofică „Filozofia spiritului" l-a introdus în cîmpul reflecţiei contemporane asupra valorilor. Meritul de căpetenie al acestei cărţi rezidă în circumscrierea clară şi precisă, prin intermediul unor analize pătrunzătoare şi bine conduse, a sistemului conceptual lavellian — premisă absolut necesară, după opinia noastră, pentru înţelegerea contribuţiilor teoretice înscrise din perspectiva altor curente de gîndire. În economia demonstraţiei sale, Ioan C. Ivanciu introduce în chip judicios argumente în favoarea unei abordări ştiinţifice, materialist-istorice a problematicii valorilor şi se referă, documentat, la poziţiile de principiu adoptate în această chestiune de alte orientări filozofice (existenţialism etc.). Nu a făcut-o însă cu mai mult spirit metodic şi într-o anume perspectivă. Vrem să spunem că desfăşurările sale se opresc undeva, sînt întrerupte sau date ca încheiate în momentul cînd cititorul se aşteaptă să fie introdus într-un sistem mai vast de raportări. Nu reproşăm autorului faptul că nu a avut în vedere un tablou mai cuprinzător al gîndirii axiologice contemporane, ci doar că nu s-a hotărît să ne dea cumva o idee ceva mai sistematică asupra acestuia. Avem impresia că, iniţial, lucrarea a fost mai amplu proiectată, dar a suferit restrîngeri şi comprimări pe parcurs, probabil în cursul procesului editoral. Oricum, ni se pare limpede că unele probleme importante, cum ar fi bunăoară raportul dintre *existenţă* şi *esenţă* (în detaşarea lui Lavelle faţă de existenţialism) sau raportul dintre *existenţă* şi *realitate* (în orientarea sa spre idealismul filozofic) ar fi putut fi mai ample pe direcţia delimitărilor şi raportărilor la care ne referim. Întîlnim uneori, poate că din prejudecata amendărilor cu orice preţ, luări de poziţie oarecum exterioare problemei. Iată de pildă *ce* şi *cum* scrie autorul la un moment dat: „neacordînd suficientă atenţie procesului muncii, practicii social-istorice, şi nici judecăţilor formulate de ştiinţele despre natură şi om, Lavelle n-a fost preocupat să înţeleagă (urmează un citat din Engels — *n.n.*, D.M.) că « conştiinţa şi gîndirea noastră, oricît ar părea de suprasensibile, sînt produsul unui organ material, corporal — al creierului », că « materia nu este un produs al spiritului, ci spiritul este, el însuşi, doar produsul cel mai înalt al materiei », şi al dezvoltării sociale. Implicit, el s-a lipsit astfel şi de posibilitatea de a vedea că în nici un caz, funcţiile principale ale conştiinţei nu pot fi limitate numai la judecată şi voinţă, că cel puţin la fel de importantă se dovedeşte a fi şi funcţia explicativă şi de predicţie, de decizie şi proiectivă, valorizatoare şi normativă etc." (p. 66). Iată o formulare şablon care, transcrisă „în virtutea inerţiei", vine în contradicţie cu datele concepţiei investigate. Nu intrăm în detalii. Este suficient să comparăm această observaţie cu ideile şi tezele lui Louis Lavelle referitoare la valoarea etică şi estetică, date pe care Ioan C. Ivanciu le expune cu vădit interes şi constantă preocupare pentru adevăr. Într-o eventuală reluare, într-un context mai larg, a contribuţiei teoretice a lui Louis Lavelle la configurarea cîmpurilor problematice ale axiologiei contemporane, ne îngăduim a-i recomanda autorului o revizuire stilistică (nu schimbarea stilului său) a paginilor unde se strecoară efectele minimei rezistenţe. De asemenea, o ierarhizare după importanţă — şi în raport cu alte orientări axiologice — a temelor şi teoremelor axiologice lavelliene.

Dincolo de aceste scurte observaţii critice, lucrarea lui Ioan C. Ivanciu rămîne mărturia uneielaborări efectuate de un spirit receptiv la problemele de primă importanţă ale axiologiei contemporane. În cadrul cercetărilor româneşti consacrate temei axiologice, lucrarea sa se impune ca un autorizat instrument de informaţie şi iniţiere în dezbaterile contemporane de idei.

*Dumitru Matei*

## MEDICINĂ ŞI FILOZOFIE

Progresul rapid şi multilateral al tuturor ştiinţelor, în epoca noastră, deci şi progresul ştiinţelor medicale, care implică creşterea ponderii cercetărilor interdisciplinare, apariţia aşa-numitelor ştiinţe de graniţă, transferul de metode dintr-un domeniu al cunoaşterii în altul, perfecţionarea tehnicii experimentale şi, totodată, crearea unor noi metode şi procedee logice de investigaţie a fenomenelor, multiplicarea perspectivelor din care pot fi studiate aceleaşi fenomene, pe de o parte, şi schimbările radicale care se produc continuu în condiţiile de viaţă şi de muncă ale omului contemporan, pe de altă parte, ridică în faţa teoriei şi practicii medicale, în faţa medicului ca profesionist şi ca om, nenumărate probleme a căror rezolvare constituie o cerinţă imperioasă. Unele dintre aceste probleme sînt abordate în studiile cuprinse în volumul *Filozofie şi medicină* *. Desprindem cîteva dintre ele: însemnătatea principiilor şi categoriilor materialismului dialectic şi istoric pentru ştiinţele particulare,

* *Filozofie şi medicină*. Culegere de studii, sub red. lui Florin Georgescu, Bucureşti, Edit. Medicală, 1978, 423 p.

respectiv pentru ştiinţele medicale, raportul dintre aceste ştiinţe şi alte ştiinţe particulare (politologia, sociologia, fizica, matematica etc.), valoarea şi limitele diferitelor concepte şi metode noi, împrumutate de medici, biologi, biochimişti etc., din fizică şi matematică, esenţa şi structura vieţii, particularităţile conexiunii şi determinismului în natura vie, în sfera umanului, care constituie obiectul preocupărilor medicului, axiologia comportamentului medicului, cultură generală şi cultură de specialitate în pregătirea medicului ş.a.

Valoarea studiilor şi, implicit, a lucrării în ansamblu este mult sporită de faptul că marea majoritate a autorilor, a căror profesiune de bază o constituie medicina, au şi o bună cultură filozofică generală, bazată pe cunoaşterea aprofundată a materialismului dialectic şi istoric, mulţi dintre ei se preocupă de mai multă vreme de probleme în care cele două domenii ale culturii omeneşti se întrepătrund. Pe de altă parte, acei autori care nu sînt medici şi-au asigurat, la rîndul lor — prin colaborare cu medicii în domeniul cercetării ştiinţifice şi printr-o activitate didactică îndelungată desfăşurată la facultăţile I.M.F. —, cunoaşterea necesară a particularităţilor ştiinţelor medicale, a problemelor şi datelor corespunzătoare etapei actuale a dezvoltării lor.

De asemenea, prin sursele de informaţie, prin limbaj prin stilul de gîndire şi desfăşurarea argumentaţiei, majoritatea studiilor se situează la nivelul gîndirii ştiinţifice contemporane. Merită să fie semnalat îndeosebi faptul că problemele luate în cercetare sînt abordate, de cele mai multe ori, cu metode moderne, operaţionale, cu instrumentele de lucru pe care le pun la dispoziţia cercetătorilor din zilele noastre matematica, cibernetica, teoria sistemelor ş.a.

Considerăm, de asemenea, că prin tematică, prin orientarea ideologică generală, prin implicaţiile social-politice pe care le relevă, ca şi prin atitudinea fermă, combativă faţă de diferite alte curente de gîndire, autorii studiilor cuprinse în volum se înscriu în cadrul exigenţelor creaţiei ştiinţifice şi al practicii sociale din ţara noastră.

Întrucît nu ne-am propus să ne angajăm într-o discuţie sistematică cu privire la studiile cuprinse în volum, ci doar să subliniem oportunitatea unor astfel de lucrări şi să contribuim, dacă se poate, la stimularea interesului cititorilor, ne vom referi numai la cîteva studii, luate oarecum la întîmplare.

Vom începe cu studiul semnat de B. Stugren şi intitulat *Implicaţii ideologice şi filozofice ale problemei esenţei şi originii vieţii*. Autorul, cunoscut prin numeroase şi valoroase alte lucrări, se bazează şi aici pe o bibliografie foarte bogată şi actuală, pledează pentru depăşirea unor poziţii dogmatice, rigide, unilaterale în problema esenţei şi originii vieţii, pentru luarea în considerare a tuturor faptelor importante tangente la această problemă, inclusiv a celor care nu concordă cu punctul de vedere adoptat, dar pare să pledeze la un moment dat pentru un soi de paralelism ontologic între materia vie şi materia nevie, care, după părerea noastră, nu reflectă logica intrinsecă a faptelor. Indiferent de locul şi momentul în care apare, materia vie nu poate fi concepută decît ca produsul dezvoltării materiei fără viaţă. Înainte de a exista albumine şi acizi etc. trebuie să existe formaţiunile moleculare din care se constituie acestea şi care nu aparţin, în cele din urmă, materiei vii şi nici chiar celei organice. Acest lucru, evident, autorul îl ştie foarte bine, şi chiar îl şi subliniază la sfîrşitul studiului său, dar, înainte de asta, pe un spaţiu destul de întins, prezintă în aşa fel problema, încît, cel puţin după părerea noastră, cititorii ar putea rămîne cu impresia că materia vie este absolut contemporană cu materia fără viaţă, ca două esenţe eterne şi invariabile de tip platonic.

Actual şi interesant ni se pare şi articolul *Lumea virusurilor* semnat de F. Georgescu şi Maria Mateescu, în primul rînd pentru implicaţiile filozofice pe care le are şi, mai precis, pentru perspectiva materialist-dialectică supla şi originală din care sînt analizate, cu competenţă profesională şi vocaţie filozofică, faptele.

Studiul *Psihosomatica — unele implicaţii filozofice*, de Florin Georgescu şi Traian Negru, rod al unei colaborări fericite între un filozof şi un specialist, ocupă un loc deosebit în volum, pe de o parte, ca rezultat al unei cercetări interdisciplinare, adică al unei forme de lucru ce cîştigă tot mai mult teren şi trebuie încurajată pe toate căile şi cu toate mijloacele, iar pe de altă parte, pentru că analizează cu competenţă problemele uneia dintre cele mai importante, pentru filozofie, discipline particulare. Însăşi „psihosomatica", luată în ansamblu, este un argument în favoarea concepţiei materialist-dialectice despre lume.

Studiul *Valoarea conceptelor entropie, negentropie şi informaţie în descrierea funcţionării organismului* de V. Vasilescu, D. G. Mărgineanu, M. Tripşa este de asemenea remarcabil, întrucît exprimă un efort de adaptare a unor concepte fizice la particularităţile fenomenelor biologice şi la interpretarea acestora dintr-un unghi de vedere nou, care, fără îndoială, va însemna mult pentru progresul cunoaşterii în acest domeniu. Aproximativ în aceiaşi termeni pot fi apreciate şi articolele *Celula ca sistem* de I. Diculescu, *Concepţia ecologică în medicina modernă* de S. Mănescu ş.a.

O serie de studii, printre care menţionăm *Aspecte ale relaţiilor cauzale în medicină* de V. Săhleanu, *Teze pentru o accepţie dialectică a raportului determinare-structură-teleonomie*

de V. Sporici, *Necesitate şi întîmplare în medicină* de C. Gh. Dumitriu, *Determinismul în biologie şi medicină* de Em. Rapciuc, *Actul medical ca modalitate particulară de realizare a libertăţii umane* de V. Săhleanu, F. Marian, se remarcă prin contribuţia indiscutabilă pe care autorii lor — cadre didactice şi cercetători reputaţi — o aduc în lărgirea şi îmbogăţirea unor concepte de bază ale materialismului dialectic, prin acomodarea lor la specificul fenomenelor biologice şi medicale, prin sporirea gradului de suplete şi de elasticitate dialectică a acestor concepte.

În sfîrşit, valoroase sînt şi studiile consacrate problemelor implicate în relaţiile dintre medic şi bolnav (Gh. Brătescu), cele legate de producţia şi utilizarea medicamentelor (I. Constantinescu), de relaţia sectorului medical cu sistemul social (G. Popescu), politic (A. Cosmaţchi), juridic (Gh. Scripcaru, R. Duda.) etc.

În ceea ce priveşte studiul *Medici în mişcarea de idei a secolelor al XIX-lea şi XX-lea* de V. Săhleanu, deşi conţine o informaţie cu totul remarcabilă în privinţa datelor faptice, totuşi produce o impresie de monotonie prin sărăcia mijloacelor stilistice la care s-a apelat pentru prezentarea lor. Întrucît autorul studiului este cunoscut nu numai pentru multilateralitatea preocupărilor sale, dar şi pentru talentul său publicistic, sîntem convinşi că forma acestui studiu ar fi putut fi mai interesantă.

În sfîrşit, dată fiind importanţa deosebită a problemei, sîntem de părere că studiul *Medicina şi religia* de Doina Pufan ar fi cîştigat în profunzime dacă autoarea ar fi insistat mai mult asupra problemelor actuale ale fenomenului religios, cu referire amplă la relaţiile multiple şi complexe dintre medicină şi religie, eliminîndu-se o parte din referirile istorice nesemnificative şi din tezele generale, juste în sine, dar irelevante pentru subiectul tratat.

Evident, observaţiile făcute nu pot umbri cele spuse la început cu privire la valoarea studiilor şi la semnificaţia pozitivă a volumului coordonat de conf. univ. Florin Georgescu. Ar fi de dorit ca numărul lucrărilor în care eforturile filozofilor se asociază cu cele ale specialiştilor în vederea promovării creaţiei ştiinţifice să sporească cît mai mult.

*Alexandru Valentin*

## ETIC ŞI ESTETIC*

Volumul apărut recent cu acest titlu reprezintă o culegere de studii, medii ca întindere, ce-şi propun explicit să lumineze din perspective diverse, cu mijloacele proprii fiecărui autor, evident, fenomene care cad sub incidenţa raportului etic-estetic. Întreprinderea se cuvine a fi apreciată în funcţie de valoarea intrinsecă a studiilor, inevitabil inegale atunci cînd sînt comparate (cazul este însă general pentru marea majoritate a volumelor de această factură), precum şi de cuantumul de originalitate pe care acestea eventual îl conţin. Dumitru Matei, coordonatorul volumului, care semnează un *Argumentum* şi un studiu propriu-zis, a mai efectuat o asemenea muncă în cadrul aceleiaşi colecţii dînd mereu dovadă de un pronunţat simţ al valorii, de o acută responsabilitate în faţa ideilor girate. Cu o excepţie numai se poate constata, că, în cazul de faţă este prezentă o riguroasă subordonare tematică. Sînt totodată vizibile anumite „centre de greutate", *idei pivot* care sînt reluate, îmbogăţite, evidenţiate din perspective plurivalente.

Deşi de formaţii diferite, autorii — esteticieni, eticieni, istorici ai filozofiei, axiologi, critici de artă şi literatură — gravitează în jurul unor probleme actuale, considerate fundamentale, şi anume: *a*) locul şi ponderea eticului în constituirea valorii estetice; *b*) geneza lor comună şi diferenţa specifică; *c*) interferenţa necesară a celor două clase de valori şi consecinţele care decurg de aici, atît în planul creaţiei literare şi artistice, cît şi în cel al receptării şi atitudinii omului chemat tot mai mult înspre luciditate şi verticalitate axiologică; *d*) existenţa unui teritoriu tensiv în incinta creaţiei, creatorului, operei şi receptorului, a acelui spaţiu în care se confruntă şi se înfruntă reflectarea etică şi estetică a existenţei; *e*) particularizarea perpetuei tensiuni, surprinderea dialecticii relaţiei prin apelul constant la universul complex al operelor.

Premisa explicită şi explicitată în cuprinsul *Argumentum*-ului şi a celor 13 studii poate fi relevată prin percutanta formulă care ulterior trebuie exemplificată şi argumentată demonstrativ, şi anume că, în ultimă instanţă, nici un artist nu este niciodată totalmente *neutru* în faţa cadrelor vieţii sociale, iar opera ca atare nu este de conceput fără un creator moral, ea neputînd fi deci, în principiu, moralmente neutră. Deşi nu este citată definiţia lui Tudor Vianu din *Postume* referitoare la *operă* (produsul, unitar şi multiplu, înzestrat cu valoare, obţinut prin cauzalitate finală, al unui creator moral, dintr-un material, constituind

* *Etic şi estetic. Studii de estetică şi teoria artei*, coordonator Dumitru Matei, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1979, 254 p.

un obiect calitativ nou, original imutabil şi limitat simbolic) se pare că există un acord implicit cu punctul lui de vedere în ceea ce priveşte importanţa şi prezenţa decisivă a factorului moral în crearea lumii operelor, inclusiv a operelor de artă, în secreta lor împletire şi împlinire cu substanţă umană.

Volumul îşi deschide seria capitolelor prin studiul lui Ion Ianoşi, *Solidaritatea socială şi arta*. Autorul debutează abrupt, delimitînd şi limitînd problematica. Important, se afirmă încă de la început, este de a conştientiza că literatura şi arta sînt chemate în socialism să contribuie — în contextul umanizărilor crescînde, a spaţiilor sociale tot mai adînc pline de sens uman — la formarea şi promovarea unui nou „model uman". Iar cum „omul nou" în vremi încă apropiate a fost redus nu o dată la dimensiuni schematice, hieratizat pînă la „lipsă de viaţă" sau ridicat pe soclu şi sanctificat cvasireligios, se cuvine — dată fiind dimensiunea esenţialmente critică şi revoluţionară a noii orînduiri — tot mai presant ca imaginea literară, artistică sau de la nivelul simţului comun să fie adecvată realului, să fie mulată pe viaţă, pe care să o imite, dar să o şi inoculeze totodată cu sens emancipator. Paradigma, „nucleul comun" al raportării şi reflectării autentice etice şi estetice a lumii, se consideră a fi *solidaritatea* în opoziţie cu *solitaritatea*. „Parafrazîndu-l pe Camus — spune autorul — s-ar putea spune că între felul omului de a fi *solitar* sau *solidar* pare să se întindă o distanţă măsurabilă prin înlocuirea unei singure litere. Adevărul este că mica, în aparenţă, mutaţie lexicală exprimă o fundamentală antinomie a epocii moderne, antinomie pe care capitalismul a ascuţit-o la extrem şi căreia socialismul îşi propune să-i încerce remediul" (p. 13). Remediul constă în căutarea unor noi forme de solidaritate (ideea este reluată în analizele de detaliu operate de Mihai Nadin, Mircea Cristea, Radu Aneste Petrescu şi Grid Modorcea) forme împlîntate adînc în contextele istorice reale, contexte făcute capabile să privilegieze acele direcţii de viaţă, gîndire, sensibilitate care desmărginesc, anulează atomizările, suspendă rupturile şi reîntregesc acordul omului cu lumea sa. Or, acest lucru este posibil. În amplul context al umanizării muncii şi al posibilei (istoric) sinonimii dintre muncă şi creaţie, odată cu maturizarea demersurilor societăţii socialiste, solidaritatea este în noua orînduire nu numai substanţa mişcării artei către lume, dar şi „substanţa mişcării lumii către artă". Socialismul, dezalienînd şi solidarizînd progresiv oamenii poate înfrăţi şi înfrăţeşte, totodată practic toate laturile vieţii sociale, ale creaţiei umane, inclusiv deci valorile etice şi estetice. Demonstraţia, simplificată de noi aici, se încheie absolut justificat prin formula lui Gorki: „estetica este etica viitorului". Universul comunist va fi cel capabil practic-real să armonizeze, omogenizeze şi compatibilizeze ceea ce părea antinomie „veşnică" în anterioarele etape ale dezvoltării omenirii.

Ne-am cantonat interesul pe punctele nodale ale acestei demonstraţii din două motive. În primul rînd, pentru că se urmăreşte tot timpul consecvent materialist-dialectic procesul istoric global în care se pune şi pe baza căruia se rezolvă raportul etic-estetic, iar în al doilea rînd, pentru că se evidenţiază într-adevăr, mai mult decît putem arăta noi într-un spaţiu restrîns, elementele „cheie" ale problematicii în discuţie.

Cu sinteticul şi densul studiu al lui Alexandru Boboc se pătrunde competent într-un teritoriu de intersecţie contemporan: *marxism şi existenţialism în estetica şi etica actuală*. O temă prin excelenţă revendicată de etică la început, dar pe parcurs şi cu imense construcţii sau numai implicaţii de ordin artistic şi literar. Exemplele sînt numeroase. Heidegger, Jaspers, Camus, Sartre etc. sînt filozofii existenţialişti cei ades citaţi, la majoritatea intervenind ca o obsesie fundamentală ideea existenţei umane aruncate în lume, a existenţei-pentru-moarte, a angajării, responsabilităţii şi libertăţii absolute a omului. Autorul, cunoscător profund al domeniului, operează o selecţie şi reţine ca semnificativ pentru analiză sensul conferit de Heidegger şi Sartre originii operei de artă, la primul aceasta legîndu-se indisolubil de „împlinirea adevărului", iar la cel de-al doilea de existenţa genuină a unui spaţiu care legitimează şi întreţine în operă „o morală a generozităţii, a sociabilităţii, a recunoştinţei şi a promovării libertăţii în libertatea celuilalt" (p. 34—35). Sînt aduse în prim plan diferenţele esenţiale care există între rezolvarea marxistă şi cea existenţialistă în ceea ce priveşte natura osmozei etic-estetic, a genezei celor două tipuri de valori, a relaţiilor lor reciproce, precum şi a rolului lor în contextele vieţii, ale existenţei umane. Trimiterea la cadrele şi cadranele existenţiale ale societăţii socialiste întregeşte şi completează mereu demonstraţia. Firesc, în acest context, se avansează ideea — după ce anterior s-a reliefat posibilitatea principială a unei convergenţe de sens şi împlinire a eticului cu esteticul în condiţiile noii orînduiri — după care „*responsabilitatea morală* devine (...) o categorie centrală în studiul comportamentului şi al bazelor creaţiei literare şi artistice, al creaţiei umane în general. Responsabilitatea artistului (...) — spune în încheiere autorul — este condiţia caracterului liber al creaţiei şi expresia deplinei angajări a artei şi a artistului în desfăşurarea proceselor sociale şi umane revoluţionare din lumea contemporană" (p. 40).

În explicitul şi relativ didactic expozitivul studiu al lui Dan Oprescu, *Raportul etic-estetic în gîndirea estetică românească*, sînt trecute în

revistă concepţii considerate reprezentative în secvenţa temporală care se deschide cu *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (1521) şi se încheie cu remarcabilele contribuţii realizate în perioada interbelică. Succint, după un excurs general în mentalitatea populară, se surprind punctat idei articulate cu relevanţă pentru raportul discutat la D. Cantemir, Antim Ivireanu, Şcoala Ardeleană. Simion Bărnuţiu este considerat pe drept ca primul care, în cursul său universitar de estetică (1858—1863), *distinge la noi, printr-o* argumentaţie de sorginte kantiană, caracterul autonom al frumosului. Bineînţeles că vestita controversă Gherea-Maiorescu ca şi „linia" trasată de cei doi acoperă un spaţiu meritat mai amplu. Autorul, reluînd polemica în termenii ei esenţiali, reuşeşte să sesizeze cota de originalitate, relativa polaritate a demersurilor împricinate, atrăgînd totodată atenţia (a cîta oară în ultimii 15 ani) asupra unei priviri permanent dialectice, de natură să suprime din faşă orice tentaţie dogmatic-reducţionistă, vulgarizatoare, care, în ultimă analiză, se reduce la etichetele peiorative: „artă pentru artă" şi „artă cu tendinţă". Perioada interbelică, reţinută prin contribuţiile datorate lui Ralea, Lovinescu, Zarifopol, Pârvan Ştefan P. Neniţescu, Petre Comarnescu, D. D. Roşca, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Mircea Florian şi Liviu Rusu, prelungeşte şi augmentează totodată ceea ce s-a conturat anterior în privinţa autonomiei şi heteronomiei artei, a cuantumului moral implicat în opera literară şi de artă, din perspective cel mai adesea coerent fundamentate axiologic şi gnoseologic.

Următoarele patru studii — ne referim la cele semnate de Vasile Popescu, Grigore Zanc, Dumitru Matei şi Constantin Coşman — depăşesc sub aspectul densităţii conţinutului, al problematizării şi soluţionării îndrăzneţe, ceea ce în mod obişnuit se aşteaptă de la un simplu studiu. Primul dintre autorii mai sus enumeraţi în *Atitudinea etică şi atitudinea estetică* atacă frontal cîteva chestiuni adeseori neclare, de cele mai multe ori greşit puse. Sînt lămurite astfel notele comune şi cele diferenţiatoare ale atitudinii etice şi ale celei estetice, introducîndu-se elemente esenţial semnificative, precum sensul atitudinii, al intensităţii acesteia, al raportării ei la comportament ş.a.m.d. *Printr-o subtilă analiză ce reia idei ale autorului* dezvoltate original şi în alte contexte (în lucrări de etică), se surprinde dubla natură — calitativă şi cantitativă — a atitudinii etice şi estetice. Ceea ce ni se pare de reţinut este că o atare abordare, care „urmînd, nu rareori, texte fundamentale ale filozofiei marxiste, deturnează *ab initio* orice suprapunere mecanică, orice glisare nepermisă, orice nerespectare a specificităţii celor două tipuri de reflectare — a celei etice şi estetice — a realităţii. Mai mult, urmărind osmoticul proces pe coordonatele sensului intensităţii, a funcţiilor specifice şi printr-o raportare continuă la comportament, se indică totodată explicativ şi sursa posibilelor şi realelor erori, a accentelor inverse, nenuanţat puse, atunci cînd eticul intervertește esteticul, iar esteticul devine criteriu al eticului. Un singur citat este, credem, semnificativ pentru a releva modul profund de a vedea al autorului. În cazul în care opera depăşeşte prin realizare concepţiile propriu-zise ale autorului—notează V. Popescu —, contradicţia respectivă „exclusă din planul esteticului (...) devine valorizabilă însă în cel al eticului (...) Ca atare, indiferent de raportul atitudine-obiectivare, opera de artă se defineşte prin calităţile sale proprii — este valoroasă sau caducă; în schimb, acelaşi raport este esenţial semnificativ din unghiul *calităţii morale a personalităţii creatorului* (...) Aprecierea raportului atitudine-comportament artistic *comportă o judecată etică* şi nu una estetică, intervertirea termenilor fiind profund dăunătoare creaţiei artistice şi aprecierii critice obiective a operei" (p. 82).

La o apropiată soluţie, ca cea mai înainte redată, a multiplelor ecuaţii ce se stabilesc între etic şi estetic, subscrie, independent de Vasile Popescu şi cu un registru de argumentare altfel asamblat, Grigore Zanc în *Nivele şi dimensiuni etice ale esteticului*. Este vizibilă în acest caz dubla stăpînire a domeniilor, autorul neavînd evident inhibiţii paralizante atunci cînd este somat să răspundă la probleme precum: planul ontologic, ontologia regională a eticului şi esteticului; natura şi specificul gnoseologiei artei şi a cunoaşterii etice; funcţiile artei şi moralei în viaţa socială ş.a.m.d. Totodată, dincolo de clara şi permanent nuanţata poziţie adoptată pe parcursul demonstraţiei, se întrevede nevoia de a da un răspuns teoretic la probleme care rămîn actuale sau se legitimează mereu cu un statut „fierbinte". Autorul nu ezită să pună în termeni adecvaţi, lipsiţi de echivoc, o problemă atinsă şi în alte studii ale volumului (vezi Grid Modorcea. Mihai Nadin, Radu Aneste Petrescu), dar acolo mai puţin transparent şi curajos ca aici, şi anume, aceea a „artei dezirabile formal" şi a artei „indezirabile formal". Nereluînd acum argumentaţia strînsă realizată de autor în cel mai autentic spirit marxist, menţionăm numai că *ea ar putea fi continuată, eventual, insistînd* mai mult pe ideea că marele creator de artă şi literatură se plasează nu numai în domeniul „conştiinţei reale", ci şi în cel al „conştiinţei posibile", nu numai în cadrele moralei constituite, ci şi în orizonturile de el întrezărite ale moralei constituante.

O pătrunzătoare analiză avînd largi ramificaţii contextuale întreprinde Dumitru Matei în *Conştiinţă morală — conştiinţă estetică*. Studiul se vrea şi reuşeşte să fie o privire sin-

tetică, de ansamblu, a multiplelor interferenţe, conexiuni care se stabilesc între cele două forme de conştiinţă. Demersul este de adîncime, teoretic şi aplicativ totodată. După definirea specificităţii conştiinţei morale şi a conştiinţei estetice, autorul sesizează nuanţat — făcînd apel la istoria artei şi literaturii mai ales a curentelor de avangardă din secolul al XX-lea — imensele mediaţiuni care se instituie şi constituie între planul istoriei reale şi cel al reflectării estetice şi morale a lumii. Deşi Dumitru Matei declară că obiectul declarat al studiului este doar cel al analizei modalităţilor prin care actul pictural intră în contact cu structurile conştiinţei estetice şi cu structurile conştiinţei morale, analizînd într-adevăr expresionismul şi hiperrealismul cu pertinenţă şi permanent reţinînd numai elementele semnificative temei, totuşi, trebuie să constatăm că depăşeşte acest cadru, fandînd spre generalizări superioare care sînt evident plasabile mai mult în aria esteticii filozofice şi a filozofiei morale decît în cadrul teoriei artei sau literaturii. Studiul coordonatorului are calitatea de a topi ca într-un creuzet ideile fundamentale care intr-un fel străbat volumul şi de a le aplica în acelaşi timp adecvat pe cazurile particulare amintite mai sus.

Constantin Coşman şi-a propus explicit în studiul *Interferenţa valorilor* să demonstreze, în primul rînd, că nu se justifică în nici un fel „atomizarea" funcţiilor spiritului şi de aici autonomia absolută a valorilor, că „interferenţa dintre valori trebuie căutată nu atît în confluenţa valorilor gen, cît mai ales în interacţiunea şi sudarea dinamică a valorilor specii" (p. 107). Întregul demers se centrează pe detalierea postulatului după care existenţa umană şi conştiinţa ce o reflectă nu pot fi reduse la un număr finit de categorii ontologice şi axiologice. „Căci — arată autorul în prelungirea directă a reflexiilor marxiste — spiritul oamenilor, conştiinţa lor îşi exprimă complexitatea şi totalitatea în fiecare din manifestările şi creaţiile particulare în care se exteriorizează" (p. 107). Există, se spune în încheiere, într-o formulă care aminteşte de întreaga demonstraţie lukácsiană din *Ontologie...* şi *Estetică*, o „tiranică şi subtilă legătură între caracterul de totalitate a conştiinţei şi implicarea conştient totală a omului; este condiţia fără de care marile sale creaţii nu ar putea fi imaginate" (p. 107). Într-un asemenea context primar este de la sine înţeles că arogarea de preeminenţe a oricărei valori, chiar dacă este vorba de cea morală adeseori considerată „valoare a valorilor" după Lavelle, se dovedeşte a fi deplasată.

Dacă studiile analizate pînă acum au avut o tentă teoretică marcată, cele ce vor fi prezentate mai jos au îmbinat excursul teoretic cu cel aplicat direct unui teritoriu : literatură, teatru, film. Accentul este în acest caz diferit, iar dacă specificăm continuul apel la literatura şi arta românească prezent în aceste studii, realizăm unitatea armonică a volumului care-şi păstrează măsura şi pe această coordonată.

Marian Vasile, în studiul *Etic şi estetic în conştiinţa literară contemporană*, are ca element coagulant al demonstraţiei ideea că „sensul original, individual, al valorilor estetice moderne rămîne conservat" (p. 151) indiferent de mutaţiile profunde care s-au produs din zorii epocii moderne şi pînă acum. Autorul afirmă că „o idee nouă se impune tot mai mult în conştiinţa artistică de pretutindeni, şi anume că energia şi libertatea creatoare a individualităţii sînt nelimitate în cazul în care se întemeiază pe acea stare, pe acel fond moral care constituie garanţia coerenţei şi unităţii eului" (p. 151—152). Analiza concentrată a unor momente din istoria noastră literară şi artistică operată de autor este convergentă cu aceste idei concluzii.

Prin studiul lui Constantin Prut, *Imaginea şi mediul de existenţă* se pătrunde în analiza relativ lărgită a statutului imaginii artistice în arta contemporană, al rolului ei în educaţia estetică a maselor. Sînt evidenţiate experienţele româneşti (de exemplu) „experimentul de la Bîrlad de umanizare a muncii şi existenţei umane") şi valoarea acestora pentru actualul şi viitorul proces de esteticizare a cadrelor existenţiale.

Cele două studii dedicate teatrului (Mihai Nadin şi Mircea Cristea) sînt complementare, Primul, elaborat de Mihai Nadin, *Caracterul obiectiv sincretic al teatrului* avînd caracterul general al unui eseu, luminează probleme referitoare la statutul actual al teatrului, în condiţiile apariţiei unor „concurenţi" redutabili, la raportul care se instituie între adevărul vieţii şi adevărul artei scenice, la funcţia perenă a catarsis-ului iniţiat, produs şi provocat de reprezentaţia teatrală. Studiul lui Mircea Cristea *Principii şi valori morale în „antiteatrul" contemporan* lărgeşte aria implicaţiilor substanţiale pe care le are raportul etic-estetic, cu atît mai mult cu cît autorul, avizat cunoscător al teatrului absurdului, nu se limitează doar la analize de suprafaţă, ci pătrunde şi în intimitatea proceselor de ordin social şi ideologic ce-au generat şi generează „antiteatrul".

În sfîrşit, complementare sînt şi ultimele două studii ale volumului : *Cinematograful în conştiinţa epocii* (Radu Aneste Petrescu) şi *Dialectica raportului etic-estetic în arta filmului* (Grid Modorcea). Dacă primul este mai mult o teorie, al doilea este, mai ales în partea finală, o analiză detaliată — ţinînd de specificul unor consideraţii aplicate — a unor momente reprezentative din ultimele reprezentaţii cinematografice româneşti.

Volumul trecut de noi în revistă poate fi consultat în egală măsură de esteticienii inte-

resaţi de filozofia morală şi de eticienii dornici să-şi întregească orizontul explicativ prin intermediul filozofiei artei. Dar nu numai de ei, după cum o demonstrează cu prisosinţă textele acestei culegeri, la care trebuie să mai remarcăm încă o dată atenta şi competenta coordonare. Studiile aplicate, concrete ale teoreticienilor artei forează în adîncime, luminează părţi, după cum cele cu caracter generalizator configurează şi interpretează sub zodia totalităţii. Demersurile se completează reciproc. Prezentul volum este o mărturie palpabilă pentru surprinderea în dublă ipostază a unui raport (etic-estetic) care prin natura lui cere o atare abordare.

*Vasile Morar*

## FILOZOFIA SOCIALĂ ŞI CULTURALĂ A AFRICII CONTEMPORANE

Pentru cercetarea în ştiinţele sociale din ţara noastră, transformările sociale, politice şi economice de pe continentul african reprezintă, pe de o parte, un domeniu încă plin de noutate şi insuficient studiat, iar, pe de altă parte, un promiţător univers de probleme, cu o semnificaţie ce nu este cîtuşi de puţin limitată geografic şi istoric, ci implică teoria socială în întregul ei. Privită din această perspectivă, lucrarea pe care Elena şi Marin Voiculescu au inititulat-o metaforic *Renaşterea africană** reţine atenţia nu numai prin noutatea şi diversitatea concepţiilor sociale şi a textelor la care face apel, dar şi prin sugestiile ori implicaţiile sale mai largi.

Este fructuoasă în primul rînd însăşi trecerea la o nouă zonă tematică în lucrările noastre cu caracter exegetic. Autorii avertizează, dealtfel, asupra riscurilor de a transpune *tale quale* optica şi metodologia proprii unei etape a gîndirii sociale la alte etape istorice sau în alt univers cultural, cu trăsături puternic individualizate, aşa cum este cel african. Rezerva autorilor faţă de orice viziune europocentristă în studierea realităţilor sociale africane şi a gîndirii sociale din aceste ţări este justificată, după cum, firesc, este justificată şi temerea faţă de riscul unor excesive demarcaţii zonale, al izolării unui univers cultural de altul, al supralicitării specificităţii în detrimentul a ceea ce este comun progresului cultural şi social în genere.

Însăşi enumerarea unora din principalele probleme ale teoriei sociale din ţările africane evidenţiază puternice similitudini cu problematica gîndirii sociale şi experienţa istorică a altor popoare şi zone geografice. Astfel, spre exemplu, procesul formării naţiunilor africane concentrează, ca şi în cazul formării naţiunilor europene sau pe continentul asiatic, probleme de cea mai mare importanţă pentru ideologia şi activitatea practică a statelor respective. Politica de dominaţie a supralicitat şi suprasolicită în continuare elementul etnic în scopul acreditării tezelor „fragilităţii" sau „ilegitimităţii" naţiunilor şi statelor naţionale africane. Încercînd o caracterizare a naţiunii pe continentul african în dinamica devenirii sale, autorii consideră că se poate aplica în aceste condiţii istorice şi geografice proprii definiţia materialist-istorică a naţiunii. Ei apreciază naţiunile africane ca „ «sinteze istorice » viabile, ca rezultante ale totalităţii vieţii lor sociale, a continuităţii şi discontinuităţii istorice, a comunităţii de teritoriu, de viaţă spirituală, de necesităţi economice imperioase reclamate de imperativele unei economii naţionale" (p. 41).

Un al doilea grup de probleme cu o semnificaţie largă pentru concepţiile sociale şi politice africane şi pentru gîndirea socială în genere gravitează în jurul structurii de clasă şi al conflictului de clasă, al opoziţiei ireconciliabile generată de raporturile de exploatare. Este o temă în jurul căreia s-au iscat numeroase şi îndelungate controverse şi care a beneficiat şi beneficiază încă de un larg interes în cercetările de specialitate şi în revistele politice. Majoritatea teoreticienilor şi oamenilor politici din ţările Africii, observă autorii, neagă existenţa vreunui proces de apariţie sau de departajare a claselor sociale distincte sau aflate în raporturi de opoziţie. Această negare se justifică prin imperativul ideologic al realizării unităţii forţelor împotriva dominaţiei coloniale, dar este contrazisă de realitatea socială a continentului. „Astăzi — se relevă în carte — se pare că teza, după care Africa nu a cunoscut clasele şi nu le va cunoaşte spre fericirea ei, cedează tot mai mult în faţa evidenţei că şi acest continent a dat naştere încă de veacuri claselor sociale, cu toate consecinţele pe care acest proces le-a avut, în grade, proporţii şi maniere diferite, şi în celelalte continente" (p. 48). Teza cu privire la absenţa claselor şi a luptei de clasă are implicaţii nu numai în interpretarea deterministă a procesului istoric, ci şi în opţiunile politice pentru viitorul societăţii africane conducînd la concluzia inadecvării dictaturii proletariatului la formele specifice africane de înaintare spre o societate democratică şi progresistă.

Cea de-a treia sferă problematică pe care o avem în vedere aici şi, în acelaşi timp, cea

* Elena Voiculescu, Marin Voiculescu, *Renaşterea africană*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, 270 p.

mai masiv reprezentată în structura cărţii este aceea a similitudinilor şi specificităţii în apariţia şi în dezvoltarea teoriei sociale pe continentul african. Elena şi Marin Voiculescu subliniază în cartea lor o trăsătură proprie celor mai multe concepţii sociale şi politice elaborate şi aplicate de conducătorii ţărilor africane: accentul pus pe rolul valorilor spirituale în progresul de ansamblu al societăţii. O asemenea supralicitare a contribuţiei factorilor subiectivi, a suprastructurii ideologice este proprie epocilor de efervescenţă spirituală, de afirmare a unor noi gînditori şi concepţii, epocilor de puternic dinamism cultural şi social, aşa cum este aceea pe care o parcurge în prezent continentul african. Ea porneşte de la premisa — afirmată de pe platforme politice diferite şi din diferite perspective teoretice — că „Africa independentă nu este încă liberă, iar cucerirea independenţei politice nu a însemnat implicit şi eliberarea minţii şi a psihologiei africane". Autorii redau în acest context teza filozofiei conştientiste a lui Kwame Nkrumah, după care „revoluţia socială trebuie să fie precedată de o revoluţie intelectuală (...) în care gîndirea şi filozofia să fie orientate spre redeşteptarea societăţii" (p. 159).

Evident, determinismul istoric materialist este incompatibil cu teza priorităţii ideologicului asupra economicului, dar din unghiul din care analizăm aici aceste teze ale ideologilor africani, ele evidenţiază în primul rînd ridicarea la rang de imperativ social a cerinţei de a adînci cunoaşterea socială şi de a dezvolta concepţiile proprii.

Efervescenţa culturii africane generează noi şi noi ideologii cu o structură complexă, realizînd o originală osmoză între tradiţional şi modern, naţional şi internaţional. Asupra acestora se concentrează demersul exegetic al cărţii, care-şi fixează proiectul ambiţios de a aduce sub o perspectivă de interpretare comună foarte numeroase şi foarte diverse concepţii politice, teorii sociale sau chiar opinii expuse în articole din publicaţiile africane. Punctul de vedere al autorilor este că în fiecare din textele avute în vedere sînt implicate „ideologii ce îşi caută o *fundamentare teoretică*. Oricît de diverse ar fi filozofiile şi sistemele teoretice ce le stau la bază (conştientism, etnofilosofie, umanism etc.), scopurile interpretativ-explicative ca şi cele etico-educative sînt în esenţă, aceleaşi, redobîndirea încrederii pierdute, înrădăcinarea în sistemele axiologice umaniste, democrate, socialiste, tradiţionale" (p. 172). Printr-un asemenea proces de consolidare, de elaborare teoretică se realizează — în viziunea cărţii pe care o prezentăm — o sinteză a celor două moduri actuale ale conceptului de filozofie în literatura africană: trecerea de la înţelegerea filozofiei ca tradiţie asimilată, ca însumare a valorilor artistice, religioase, politice, morale ale trecutului la filozofia ca „reflexie metodică ce vizează universalul" şi care, în această accepţie, apare mai mult ca un deziderat pentru viitor.

În spaţiul care rămîne liber între trecut şi viitor, cartea spune încă puţin despre concepţiile care fiinţează deja în prezent ca filozofii şi care, avînd această calitate, nu pot şi nu trebuie revendicate ca „filozofii africane" şi nici ca alte filozofii „continentale", ci pur şi simplu ca filozofii, în unicitatea şi generalitatea lor. Este semnificativă, pentru efortul de a depăşi demarcaţiile regionale în gîndire, convingerea lui Paul Hountodji că „nu deformînd tradiţia filozofică existentă se va putea elabora o filozofie africană autentică, o filozofie care să fie şi cu adevărat filozofie şi care să fie şi cu adevărat africană, şi nici deformînd sau ignorînd moştenirea filozofică internaţională se va putea filozofa cu adevărat, ci, dimpotrivă, asimilînd-o" (p. 201).

Tot în acest loc trebuie subliniat că nu poate fi acceptată ca atare ideea potrivit căreia simbioza între filozofie şi ideologie ar fi o particularitate a gîndirii sociale din Africa, aşa cum afirmă autorii la începutul unui capitol pe această temă, argumentînd că „multifuncţională şi procesuală, filozofia socială africană prezintă, desigur, anumite particularităţi. Una dintre acestea este şi simbioza filozofiei cu ideologia" (p. 202). Tocmai pornind de la o asemenea teză nu ni se pare oportună împărţirea problematicii respective în două capitole distinctive şi relativ depărtate unul de altul în sumarul cărţii, unul avînd ca subiect „Ideologiile africane", iar celălalt „Filozofia socială africană".

Greu de disociat între ele altfel decît pentru uz didactic, filozofia şi ideologia au abordat inevitabil în ţările Africii contemporane problemele actuale ale socialismului, ale edificării unei lumi fără exploatare, ale dreptăţii şi egalităţii. Pentru început, arată autorii, socialismul african a avut cu precădere un sens antropologic-cultural, valorificînd tradiţiile comunaliste şi principiile morale înrădăcinate în conştiinţa africanului. „Din cerinţa reflectării adecvate a procesului social african s-au operat chiar substituiri de termeni; unii doctrinari africani au propus folosirea în loc de socialism a unor concepte tradiţionale, ca *Ujamaa* (Nyerere), *Uhuru* (Kenyatta), sau a unor principii sociomorale ce au guvernat societatea tradiţională, precum umanismul, democratismul" (p. 99). În carte se relevă nuanţat complexitatea formelor în care politica ţărilor africane şi teoriile sociale din aceste ţări se raportează la ideile socialismului.

Semnificativ în genere pentru receptarea gîndirii sociale marxiste este faptul că ideologii africani se raportează la ea nu de pe poziţiile unor alte sisteme filozofice deja constituite, ci în chiar procesul elaborării, al conturării unor

sisteme de gîndire proprii şi în măsura în care pot utiliza achiziţiile teoretice ale marxismului la definitivarea propriilor construcţii conceptuale. „Prin conţinutul său preponderent social şi prin finalitatea politică — scriu autorii — filozofia africană nu poate eluda în procesul cristalizării sale concepţia dialectic materialistă asupra socialului, asupra istoriei" (p. 210).

Am lăsat pentru ultima parte a prezentării acestei cărţi tema *umanismului african* care constituie structura de rezistenţă a întregii lucrări şi care a dat dealtfel şi sugestia metaforei folosită în titlul cărţii. „Renaşterea africană" este ridicarea umanismului tradiţional african — instituit în primul rînd ca mod de viaţă al africanului, de raportare la cadrul social, la natură şi la sine însuşi — la rangul de ideal social şi de valoare a acţiunii politice. Autorii văd aici o deosebire de umanismul european, care s-a născut de la bun început ca model ideal, ca program de transformare a omului, de dobîndire a libertăţii şi egalităţii, fără a avea înainte o experienţă trăită. Renaşterea europeană şi-a propus abia să introducă aceste valori în viaţa practică a *individului*, făcînd abstracţie de cadrul social în care acesta trăia.

Renaşterea şi umanismul european definesc un fenomen cultural în primul rînd. Transpunînd, metaforic, acest termen la transformările sociale, politice, economice, culturale care au loc în ţările Africii contemporane, autorii preiau o sugestie a lui John Janheinz, care definea în 1961 momentul cultural african ca „momentul unei Renaşteri care nu rămîne o simplă însuşire şi o imitaţie a trecutului, ci permite apariţia a ceva nou".

Simbioza între tradiţie şi modernitate, între valorile trecutului precolonial şi accederea unor pături largi ale populaţiei la achiziţiile educaţiei şi culturii contemporane definesc în cel mai înalt grad umanismul african şi efervescenţa spirituală din ţările care şi-au cucerit independenţa, efortul acestora de a-şi consolida nu numai identitatea culturală, ci şi independenţa politică şi economică, premise ale progresului social şi ale înfloririi creaţiei spirituale.

*Ioan Stănescu*

## ASPECTE SOCIALE ŞI CULTURALE ALE FENOMENULUI MIGRAŢIILOR*

### I

Autorul ne pune la îndemînă, pe lîngă consideraţii şi analize de ordin general asupra fenomenului de migraţie din timpurile noastre — migraţii caracteristce procesului de industrializare, care se realizează în jurul centrelor urbane vechi şi noi —, şi lucrările practice experimentale efectuate în zona Iaşi-Bahlui, lucrări în care investigaţiile de teren au definit tema ca şi limitele teritoriale şi spaţiale ale experimentului adecvat problematicii sociologice care ne interesează.

Pentru ţara noastră, problema este şi veche şi nouă în acelaşi timp. Este veche, pentru că încă din primii ani după abolirea monarhiei şi instaurarea republicii populare problema echilibrării şi diseminării locurilor de muncă şi producţie a fost implicată în direcţiile dezvoltării industriale a ţării. Este nouă pentru că în decurs de numai trei, patru decenii am reuşit să creăm pe întreg teritoriul României socialiste un model de organizare a producţiei industriale care ţine seama de necesitatea dezvoltării *culturale şi economice a populaţiei* muncitoreşti.

Acest proces desfăşurat la scara întregii noastre societăţi impune atenţiei problema studiului migraţiilor — consecinţă a industrializării urbane —, iar lucrarea cercetătorului ieşean Vasile Miftode este reprezentativă pentru complexitatea şi actualitatea acestei teme.

Apropierile, dar mai ales *deosebirile* pe care le prezintă fenomenul migraţiei în orînduirea capitalistă faţă de cea socialistă sînt consecvent şi nuanţat observate de autor. Dacă în formaţiunile presocialiste — precizează V. Miftode — migraţiile sînt anarhice, datorită dezvoltării anarhice a economiei, şi ele generează fenomene dramatice, perturbatoare, în formaţiunea socialistă proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie şi planificarea dezvoltării sociale dau posibilitatea stăpînirii acestor procese migratorii şi orientării lor în consens cu ţelurile majore social-economice şi politice ale societăţii noastre. „În raport cu societatea — arată autorul — migraţia este un fenomen de reechilibrare a balanţei demografice între zone sau localităţi, un mecanism de competiţie şi reglare, o « supapă de siguranţă » fără de care o colectivitate se poate destructura datorită schimbării fundamentale a condiţiilor ei de existenţă" (p. 79). Modificarea echilibrului natural dintre populaţie şi resurse se produce fie prin apariţia unui surplus de populaţie (şi se constituie astfel o zonă de *emigraţie*), fie prin apariţia unui surplus de rezerve (şi se constituie astfel, o zonă de *imigraţie*). De exemplu, „modernizarea agriculturii (...) modifică raportul dintre resurse şi populaţie şi impune transferul forţei de muncă disponibile spre alte sectoare economice" (p. 79). Actul de migraţie, subliniază autorul,

* Vasile Miftode, *Migraţiile şi dezvoltarea urbană*, Iaşi, Edit. Junimea, 1978, 232 p.

include un complex de factori şi indicatori — locul de reşedinţă, locul de muncă, relaţiile sociale, familiale, de prietenie, zonele comerciale, zonele culturale, de petrecere a timpului liber etc. —, „întrucît imigraţia este în ultimă instanţă nu o schimbare de domiciu, ci *o schimbare de mediu social, cultural, economic şi afectiv* " (*ibidem, subl. ns*).

Pentru surprinderea ansamblului problemei, Vasile Miftode analizează seria conceptelor de bază şi schiţează aria temei, permanent atent la specificul situaţiilor de la noi. „Procesele de *industrializare, urbanizare* şi *terţializare* generează alte forme de mişcări demografice, printre care « migraţiile alternante » destul de răspîndite în ţara noastră. Acestea includ deplasările temporare, sezoniere, naveta zilnică sau săptămînală care au consecinţe demografice directe mai puţin semnificative şi perturbatoare, dar puternice şi uneori grave consecinţe familiale, socioculturale şi psihologice. Migraţiile alternante nu sînt nici emigraţii şi nici imigraţii propriu-zise, întrucît individul şi-a schimbat numai unul dintre factorii decisivi, fie locul de muncă, fie zona de reşedinţă" (p. 81). Naveta este „migraţia sau deplasarea care are un caracter ritmic şi pune în relaţie locuinţa cu locul de muncă" (p. 82) şi ea poate fi bicotidiană, cotidiană şi săptămînală, ca tipuri regulate, şi ocazională, la cîteva zile sau la o perioadă mai lungă de timp, în funcţie de distanţă, de mijloacele de transport şi de programul de muncă (*ibidem*).

Transformările sociale profunde pe care le străbate ţara noastră, diversificarea vieţii sociale determină, constată autorul, „o accentuare şi o amplificare a mobilităţii spaţiale şi socioprofesionale". Astfel, „cea mai mare parte a populaţiei este cuprinsă într-o formă sau alta a acestui proces social, fie prin intermediul şcolii sau al calificării la locul de muncă, fie prin migrarea directă spre alte centre rezidenţiale, şi mai ales spre alte centre economice, de producţie". În perspectiva înaintării societăţii noastre spre comunism, autorul consideră că este necesar să luăm în considerare şi realităţile şi tendinţele noi, respectiv „migraţiile generate de *funcţia de consum* a unor zone sau localităţi. De aceea, într-un model prospectiv al migraţiilor, „centrele de producţie" vor sta alături de „centrele de consum" (zone şi oraşe turistice, sate de vacanţă, staţiuni de odihnă şi de sport, „mediul rural" în ansamblul lui) ca focare de orientare a deplasărilor. Totodată, „ridicarea nivelului de civilizaţie şi cultură şi dezvoltarea economică a satului vor juca succesiv un dublu rol: *a*) vor frîna şi în cele din urmă vor reduce la zero migraţiile perturbatorii de la sat spre oraş; *b*) vor favoriza emigraţiile şi chiar migraţiile cetăţenilor de origine spre mediul rural" (p. 87).

În prezent, la noi în ţară, „forma" şi „direcţia" principală a migraţiilor, arată autorul, o constituie „deplasarea unei însemnate părţi a forţei de muncă din sectorul primar (agricol) spre celelalte două sectoare — secundar (industria) şi terţiar (servicii). Dezvoltarea industriei şi serviciilor, pe de o parte, şi mecanizarea lucrărilor agricole, pe de altă parte, determină o nouă structurare demografică între principalele sectoare ale activităţii umane mai ales la nivelul populaţiilor active şi în *ultimă instanţă între rural şi urban*" (p. 89—90). În timp ce în industrie şi în servicii se creează noi posturi de muncă, în domeniul agriculturii mecanizate numărul lor descreşte, deoarece aici creşterea producţiei agricole nu cere un supliment de mînă de lucru.

Alături de factorii obiectivi ai fenomenului migraţiilor, autorul cercetează şi *motivaţiile* subiective care, deşi nu sînt „cauze" primare ale actului migraţiei, exprimă raporturi intermediare care se cer analizate pentru o înţelegere mai deplină a procesului şi pentru eventuala dirijare a lui. Altfel, s-ar putea ajunge la situaţii în care aceşti „factori subiectivi ar frîna evoluţia rapidă şi progresul realităţii sociale" (p. 96). V. Miftode arată că cercetările de teren au evidenţiat existenţa şi proliferarea unor motivaţii „învechite" care nu îşi mai au justificarea în realitatea existentă, realitate care atît la oraş, cît şi la sat a trecut prin transformări fundamentale. „Diagnosticarea acestora (a motivaţiilor — n.ns.) ne poate ajuta să stabilim un program de acţiune culturală şi educativă şi să influenţăm astfel fenomenul migraţiei, restrîngîndu-l la limitele unui relativ echilibru demografic atît în urban, cît mai ales în rural, acesta din urmă fiind mediul cel mai afectat de pe urma migraţiilor" (p. 97).

Din evantaiul larg al motivaţiilor, autorul reţine — prin funcţia lor pozitivă — motivaţiile „de reuşită" şi „de perspectivă", ambele tipuri contribuind la formarea unor oameni activi şi pasionaţi de o anumită profesie.

Un loc distinct în lucrare revine *fenomenelor dezvoltării urbane*, larg răspîndite în epoca noastră şi cu deosebiri fundamentale între capitalism şi socialism. Practica socială demonstrează, arată autorul, că — deşi evoluţia spaţiului social nu poate fi lăsată la voia întîmplării, ci trebuie proiectată, orientată şi dirijată de societate, în folosul întregii colectivităţi umane — numai proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie poate asigura o dezvoltare echitabilă, armonioasă a tuturor zonelor şi localităţilor: „numai în condiţiile socialismului « ruralul profund » lăsat în afara civilizaţiei şi modernizării, va dispare cu adevărat" (p. 118). La noi, întreaga ţară este cuprinsă într-un amplu proces de dezvoltare, industrializare şi urbanizare, nu mai există zone izolate de celelalte colectivităţi sociale.

Pe temeiul investigaţiilor de teren, V. Miftode ajunge la concluzii interesante şi cu privire la fenomenul de acculturaţie, considerat „expresia cea mai puternică a confruntării, selecţiei şi fuzionării modelelor culturale" (p. 124). De pildă, multă vreme — se precizează în lucrare — acculturaţia migrantului rural a fost înţeleasă ca o asimilare pasivă, în sens unic, în mediul de primire urban. Or, studiile întreprinse în Iaşi, în subzonele Paşcani, Hîrlău, Podul Iloaiei şi în comunele suburbane arată că „ruralii manifestă, în contact cu cultura urbană, cu normele şi comportamenele din « zona de primire », o rezistenţă activă, folosindu-se de propriile lor valori, norme şi tradiţii în plin centru urban pentru a-şi conserva identitatea şi un anume statut afectiv, într-o lume în care abia încep s-o cunoască (...) Se poate spune, de aceea, că acculturaţia generează fenomene secundare, în primul rînd « contraacculturaţia » şi « coexistenţa celor două culturi » în acelaşi mediu social" (p. 124). Astfel, conchide autorul, procesul propriu-zis de acculturaţie se realizează prin urbanizarea rurarilor şi prin ruralizarea citadinilor, adică prin păstrarea elementelor pozitive din ambele culturi şi integrarea lor într-o cultură nouă, concretizată şi exteriorizarea prin opinii, atitudini, mentalităţi şi comportamente urbane (în sens axiologic), conform exigenţelor şi normelor sociale.

Dar, acest proces de acculturaţie, subliniază autorul, nu poate fi înţeles şi explicat independent de procesele economice care au loc în zona respectivă, căci orice reconstrucţie materială, orice dezvoltare industrială generează şi o reconstrucţie spirituală, şi o dezvoltare mai rapidă sau mai lentă a tuturor domeniilor vieţii sociale. De aceea, „dacă la nivelul « cazurilor » şi unităţilor de analiză întîlnim fenomene de « contraacculturaţie », « pluralism cultural » sau « sisteme culturale închise », la nivelul ansamblului social identificăm un proces de unificare şi construcţie culturală" (p. 126). Căile urmate sînt variate, după tipul de societate şi condiţiile concrete respective : „în societatea noastră — se precizează în lucrare — acţionează în forme puternice relaţiile de vecinătate, organizaţiile obşteşti, asociaţiile de locatari din mediul urban, opinia publică etc. în direcţia constituirii unor atitudini şi comportamente « pe măsura vremii noastre » în locul celor moştenite, rămase în urmă faţă de evoluţia societăţii, pentru adoptarea unor norme şi reguli comune de convieţuire socială" (p. 126—127). Influenţa acestor factori este favorizată de relaţiile socialiste existente şi de comunitatea de interese a celor de la sate şi oraşe.

Înfăţişînd rezultatele cercetărilor privind migraţiile rural-urbane în zona Iaşi-Bahlui, autorul subliniază că „este momentul *să reconsiderăm criteriile şi caracteristicile* atribuite *urbanului şi ruralului*, să le abandonăm dacă aparţin unor epoci în care oraşul şi satul se aflau în relaţii de subordonare materială şi culturală şi să raportăm oraşul şi satul la modelele normative ale societăţii socialiste, la planurile de perspectivă ale ţării noastre" (p. 139). Căci, „*a urbaniza o populaţie, nu înseamnă a o muta în oraş*, a ridica nivelul de cultură şi civilizaţie al satelor nu înseamnă a le transforma în ceea ce astăzi numim oraşe. *Dispariţia ruralului ar determina pierderi de valori materiale şi culturale incalculabile şi irecuperabile*" (p. 139). Aşa cum se precizează în ultimul capitol al lucrării (*Elemente pentru o teorie a migraţiilor şi a dezvoltării urbane*), în condiţiile societăţii socialiste, nici fenomenul migraţiilor, nici cel al dezvoltării urbane nu pun în pericol existenţa mediului rural ca individualitate specifică în peisajul societăţii contemporane. Urbanizarea satului înseamnă „ridicarea nivelului lui de civilizaţie şi cultură, modernizarea şi dezvoltarea lui economică şi deci dispariţia decalajului care-l separă de urban" (p. 193).

Lucrarea lui V. Miftode este, desigur, mult mai bogată şi cuprinzătoare decît am reuşit să sugerăm în aceste cîteva pagini. Ea deschide o perspectivă nouă — din unghiul cercetătorului preocupat de fenomenul migraţiei — asupra unor procese sociale — economice şi culturale — în plină desfăşurare la noi, sugerînd, totodată, o arie tematică largă care îşi aşteaptă încă echipele de investigare concretă.

*Luminiţa Oţelea*

## II

Întreaga analiză întreprinsă de cercetătorul ieşean se subordonează intenţiei de conturare a unui *model prospectiv* al evoluţiei spaţiului social, pornind de la *semnul cel mai puternic* al raportulrilor rural-urbane, de la procesul social cel mai controversat care străbate modernizarea accelerată a satului şi oraşului — *migraţiile*. Deşi efectuează una dintre primele aplicări ale tehnicii zonale în spaţiul social al oraşului şi judeţului Iaşi, autorul nu s-a lăsat furat de mirajul empiriei factologice, probînd cu consecvenţă faptul că : „în orice investigaţie sociologică avem nevoie de o teorie şi de un aparat conceptual care să orienteze analizele şi să traseze calea care trebuie urmată de la stabilirea obiectivelor la redactarea raportului de anchetă" (p. 10).

Demersul universitarului ieşean Vasile Miftode se conturează — în consens cu documentele programatice ale partidului nostru —

ca o *prospectivă* atentă la *viitorul*, la „soarta" satelor şi a ţărănimii din România, în condiţiile lărgirii industrialului şi urbanului, la nivelul mondial şi la nivel naţional. Pe această cale, el opune cu temei conceptului îngust de *urbanizare* conceptul mai larg şi mai adecvat de *modernizare*, nutrind convingerea că societatea socialistă implică atît dezvoltarea multilaterală a omului, cît şi a „spaţiului social", ceea ce se traduce, la noi, printr-o necesară conservare dialectică a satului. „Prospectiv — subliniază autorul —, întrevăd o dezvoltare a satelor noastre prin conservarea şi îmbogăţirea a ceea ce este original, specific şi frumos. În această dezvoltare, modernul nu trebuie să înlăture tradiţionalul, ceea ce este viabil « în tradiţiile satului şi ale ţărănimii ». Departe de a constitui o « realitate marginală », destinată dispariţiei, ruralul este pe cale de a primi o nouă dimensiune şi noi funcţii sociale" (p. 23).

Urmărind decelarea, atît pe „orizontală" cît şi pe „verticală", a *metabolismului* rural-urbanului, a continuum-ului care îşi desenează contururile printr-o progresivă legătură în *feed-back*, autorul utilizează o amplă şi bogată paletă metodologico-teoretică. Astfel, un prim pas al demersului său este relevarea unei triade istorice de evoluţie a raportului dintre sat şi oraş, de la aşa-numitele „societăţi tradiţionale" la „epoca paleotehnică", facilitată de achiziţiile primei revoluţii industriale, şi de la aceasta, la „epoca neotehnică", punct terminus al marilor concentraţii socio-economice, caracterizată — în ţările capitaliste — de o puternică antinomie între procesul de centralizare şi cel „hemoragic" de descentralizare. „Dacă în statele capitaliste — arată autorul — se poate vorbi de un « deşert » rural-agricol dominat şi exploatat de urban, în ţările socialiste are loc, dimpotrivă, un proces de dezvoltare echilibrată a întregului spaţiu social, a tuturor zonelor şi localităţilor" (p. 38). Vasile Miftode îşi încheie, cu deplin temei, periplul istoric prin sublinierea *valorii universale a satului românesc*, prilej de fecunde sugestii pentru alte studii ce îşi propun ca obiectiv de analiză dinamica ruralului din ţara noastră. „Valoarea ruralului românesc şi locul privilegiat în ruralul universal sînt generate de marea diversitate a satelor noastre, în primul rînd a valorilor culturale şi a tradiţiilor, atît de intense, de bogate şi de variate în întreg teritoriul României. Asemenea valori se conservă în mediul lor de *origine*, într-un anumit spaţiu ecologic, cu o anumită infrastructură, cu anumite « semne » materiale şi culturale, tot mai apropiate dar totuşi diferite de cele ale oraşelor" (p. 49—50).

Analiza avansează, logic, de la planul obiectiv al evoluţiei sectoarelor economice şi al urbanizării la planul conceptual al investigaţiilor unor Jean Fourastié, Colin Clark etc. Asumînd critic distincţiile şi terminologia acestora, autorul lucrării socoteşte că „sectoarele economice evoluează unele în raport cu altele printr-un adevărat « metabolism » de elemente şi mai ales de populaţie. De la « civilizaţia primară » la « civilizaţia terţiară », societatea umană străbate — potrivit concepţiei lui Fourastié — o perioadă tranzitorie cu trei faze : « demarajul », odată cu revoluţia industrială, « expansiunea », odată cu trecerea la « societatea de consum » şi « desăvîrşirea », odată cu stagnarea secundarului şi creşterea explozivă a terţiarului (...) România — ţară în curs de dezvoltare — parcurge o etapă de creştere rapidă atît a industriei grele, pentru mijloacele de producţie, cît şi a industriei uşoare, pentru produsele de larg consum, asigurîndu-se astfel o creştere continuă a nivelului de trai al populaţiei" (p. 60).

Capitolele V şi VI ale lucrării constituie propriu-zis miezul definitoriu al problemelor şi fenomenului migraţie. Aici aflăm că, în raport cu societatea, „migraţia este un fenomen de reechilibrare a balanţei demografice între zone sau localităţi, un mecanism de competiţie şi reglare, o « supapă de siguranţă » fără de care o colectivitate se poate destructura datorită schimbării fundamentale a condiţiilor ei de existenţă" (p. 79). Fenomenul migraţiei — precizează autorul — este determinat de un dezechilibru care ia forma u nui exces de populaţie într-un anumit loc, în acelaşi timp cu o utilizare incompletă a resurselor sau o lipsă de populaţie într-un alt loc. Migraţia permite o restabilire a echilibrului atît în *zona de plecare*, cît şi în *zona de primire*, îndeplinind astfel o funcţie obiectivă.

Avansînd o schemă descriptivă pentagonală — *emigraţie*, *imigraţie*, *exod rural*, *migraţie alternantă*, *remigraţie*—, autorul foloseşte o criteriologie complexă şi dinamică, în funcţie de care el identifică multiple tipuri de migraţii, cum ar fi cele rural-urbane, urban-rurale, inter şi intrarurale, inter şi intraurbane ; sau cele definitive, temporare, cotidiene, multiple şi de weekend etc. Colaborarea cu Centrul de Cercetări şi Proiectări Iaşi, între 1970—1976 în zona-cadru Iaşi-Bahlui i-a permis lui Vasile Miftode să-şi verifice şi să-şi îmbogăţească ipotezele de lucru, să dovedească posibilităţile, dar şi limitele tehnicilor de zonare şi cartografiere în condiţiile înmulţirii numărului de unităţi luate în studiu, a indicatorilor şi criteriilor.

Viziunea cercetătorului fiind una procesiv-prospectivă, el are în atenţie dinamismul transformărilor prin care trece ţara noastră, diversificarea activităţilor economice şi sociale, fenomene ce determină o amplificare a mobilităţii spaţiale şi socioprofesionale. Ţinînd seama de faptul că partea cea mai mare a popu

lației este cuprinsă într-o formă sau alta a acestui proces social, prin intermediul școlii sau al calificării la locul de muncă, prin migrarea directă spre alte centre rezidențiale, spre alte centre economice sau de producție, autorul conchide că, pe măsură ce societatea noastră se dezvoltă, vor trebui luate în considerație și *migrațiile generate de funcția de consum* a unor zone sau localități. „Într-un model prospectiv al migrațiilor, deplasările spre «centrele de consum» (zone și orașe turistice, sate de vacanță, stațiuni de odihnă și de sport, «mediul rural» în ansamblul lui) vor trebui să fie reprezentate în aceeași măsură ca și deplasările spre «centrele de producție». Ridicarea nivelului de civilizație și cultură și dezvoltarea economică a satului vor juca succesiv un dublu rol: *a*) vor frîna și în cele din urmă vor reduce la zero migrațiile perturbatorii de la sat la oraș; *b*) vor favoriza remigrațiile și chiar migrațiile citadinilor de origine spre *mediul rural*" (p. 87).

Într-un permanent dialog critic cu cele mai diverse teorii occidentale, Vasile Miftode analizează factorii obiectivi și subiectivi, motivațiile migrației (vezi cazurile comunelor ieșene Hălboca și Țuțora), etapele migrației și evoluția și integrarea migrantului. Prezentarea variatelor puncte de vedere constituie, pentru autor, fundamentarea, prin antiteză cel mai adesea, a unei judecăți de valoare deopotrivă critică și constructivă.

Asumînd ideea după care fenomenul cel mai răspîndit în epoca urbanizării și industrializării îl reprezintă *formarea zonelor suburbane* și *periurbane*, autorul definește conceptul de „*banlieue*" (ruralul înghițit de urban), concept care exprimă în chip particular, chiar în lucrările celor ce l-au formulat (Charrier, Gravier ș.a.), un fenomen specific societății capitaliste contemporane. „Suburbanul și periurbanul societății capitaliste — scrie Vasile Miftode — sînt profund marcate de contradicțiile sociale și (...) în primul rînd de raporturile de exploatare, de adîncirea decalajului între nivelurile de viață ale clasei burgheze, pe de o parte, și ale clasei muncitoare, pe de altă parte, între urban și rural, între cartierele luxoase ale orașelor și periferiile lor" (p. 114). O zonă care completează funcțiile suburbane și periurbane este ceea ce sociologii numesc *Umland*-ul, zonă de *week-end* și de „reședințe secundare" către care orașul „expediază" temporar sau definitiv un anumit număr de citadini activi sau pensionari. *Umland*-ul reprezintă o adevărată centură de influențe specifice între urban și rural. O altă zonă specifică este aceea a „ruralului profund", zonă „pur rurală" care poate fi găsită mai ales în țările subdezvoltate, dar și în țări dezvoltate, ca Franța, unde repartizarea forțelor de producție între localități s-a făcut în chip spontan.

Vasile Miftode își proiectează analizele pe o structură analogic-critică, în sensul că demersul său nu tinde să stabilească, cu prioritate, asemănări și apropieri între procese care se manifestă în lumea occidentală, în lumea socialistă sau în „lumea a treia", ci, mai cu seamă, să precizeze *deosebirile*. Astfel, analizînd influența pe care o are „descentralizarea industrială" asupra evoluției ruralului într-o serie de țări ale lumii, autorul opune chipul rațional prin care, în țara noastră, au fost constituite „centrele comunale intercooperatiste", adevărate centre rurale în curs de transformare în „orășele agricole". Desigur, recenta trecere a înființarea, preconizată de conducerea superioară a partidului și statului nostru, a Consiliilor unice agroindustriale de stat și cooperatiste arată modalitatea creatoare, specifică a procesului de modernizare socială pe care îl parcurge România socialistă.

Un fenomen foarte important al acestui proces complex și dinamic este „succesiunea populațiilor și a funcțiilor" care, în continuumul rural-urban și în încrucișările inter și intraurbane (rurale), relevă: *a*) emigrațiile rurale lasă „locuri libere" migranților din sate mai îndepărtate și din orașe sau activităților agricole (prin dezafectarea reședințelor lipsite de perspectivă și reintegrarea suprafețelor eliberate în circuitul agricol); *b*) emigrațiile din vechile cartiere lasă „locuri libere" pentru noii veniți (sau instituțiilor și serviciilor urbane); *c*) construirea unui cartier constituie prin el însuși un act de succesiune ca orice ocupare a unui spațiu independent de funcția lui anterioară (agricolă, servicii etc.); *d*) regruparea sau dezafectarea unor sate este de asemenea o formă a succesiunii sociale (noi centre urbane sau noi zone apar pe locul vechilor localități) (p. 123). Studiile concrete întreprinse în orașul Iași, în subzonele Pașcani, Hîrlău, Podul Iloaiei sînt utilizate de autor spre a surprinde modul specific al procesului de *acculturație*, cu dimensiunile sale complexe și contradictorii. Dacă la nivelul „cazurilor" și unităților de analiză — subliniază Vasile Miftode — întîlnim și fenomene de „contraacculturație", „pluralism cultural" sau „sisteme culturale închise", la nivelul ansamblului social identificăm un proces de unificare și construcție culturală datorită aplicării consecvente a Programului partidului nostru care direcționează întregul proces al acculturației rural-urbane în țara noastră și al transformării omului însuși (p. 126—127). Din punct de vedere axiologic și etic, în mecanismele omogenizării și fuziunii modelelor culturale se evidențiază două etaje de conștientizare și sensibilizare a responsabilității față de problemele vieții comune, de bloc, de cartier, de oraș etc.: 1) a individului față de grup (colectivitatea rezidențială, de bloc, de cartier, de asociație etc.); 2) a grupului față de întreaga societate. Între celelalte feno-

mene ale dezvoltării urbane, sînt luate în atenţie şi problema ierarhiei urbane (prin conceptul *zonei de influenţă*), precum şi acea componentă definitorie pentru acţiunea de planificare a dezvoltării sociale din ţara noastră — *sistematizarea*. Ideea care străbate, de fapt, întreaga lucrare este aceea că „sistematizarea şi modernizarea ruralului nu duce şi nu trebuie să ducă la « dispariţia » lui ecologică şi culturală" (p. 131), întrucît, pentru ţara noastră, este funciară conservarea valorilor sale rurale, „adevărat tezaur" creat de geniul poporului nostru, prin îmbinarea elementelor moderne cu cele tradiţionale, în aşa fel încît fiecare aşezare omenească, oraş sau comună să aibă o personalitate proprie, distinctă.

Valorizînd şi dezvoltînd achiziţiile cele mai semnificative ale tradiţiilor noastre sociologice cu privire la tema abordată, Vasile Miftode utilizează o metodologie multiplă şi adecvată, subordonată metodei materialist istorice a înaintării de la abstract la concretul logic, precum şi unei etiologii concrete de stabilire a principalelor conexiuni de cauzare şi condiţionare a fenomenului studiat. După precizarea conceptelor şi instrumentelor vehiculate astăzi de cercetarea sociologică pe plan mondial, el trece la analiză şi explicaţie, aproximînd cu claritate ceea ce este general, dar mai ales ceea ce este diferenţial în zona sociologică Iaşi-Bahlui. Meritul acestei părţi a lucrării rezidă în fuziunea dintre distincţiile stricte introduse şi marea masă de proiecţii şi probleme pe care le ridică specificul divers al unei zone sociologice specifice, zona Iaşi-Bahlui. Astfel, după ce expune varietatea criteriilor, care subdivid cele două nivele de unităţi: comunale şi zonale, autorul observă că, metodologic, sarcina cea mai grea constă în a identifica, pornind de la *indicatori sociali*, ariile sau punctele de interferenţă între zona de studiu şi zonele învecinate (p. 136). Definind zona sociologică drept « zonă de relaţii şi influenţe » *cu un singur centru de polarizare* sau *cu mai mîte centre* (deci *subzone* sau *microzone*), *alcătuind un sistem închegat şi relativ stabil de raporturi, fenomene şi procese sociale*" (p. 138), Vasile Miftode — dealtfel unul dintre principalii realizatori ai lucrării colective în curs de elaborare *Modelul optim al judeţului Iaşi* — consideră că, în etapa actuală a dezvoltării Iaşului şi a localităţilor din judeţul Iaşi, cel mai adecvat criteriu sociologic, atît din punct de vedere metodologic, cît şi teoretic, determinat de însuşi factorul economic, este criteriul *zonei de influenţă urbană*. În conexiune cu acest criteriu pot fi urmărite aspectele materiale şi socioculturale, omogenizarea socială şi ecologică etc.

Desigur, nu putem urmări aici ceea ce cartea realizează deplin în detaliul semnificativ. Documentarea riguroasă, cunoaşterea în teren a faptelor şi datelor utilizate, analiza lor din perspectiva hotărîrilor Congresului al XI-lea al P.C.R. de creare a noi centre urbane în judeţul Iaşi i-au impus autorului o permanentă trecere dialectică de la fenomenal şi accidental la esenţial şi necesar-legic, şi reciproc. Despre migraţiile din zona Iaşi-Bahlui, autorul conchide că ele „constituie, ca şi migraţiile din alte zone ale ţării, o formă de realizare a procesului mai larg şi mai semnificativ, din punct de vedere sociologic, al *mobilităţii sociale*, al trecerii dintr-o clasă socială în alta şi de la o profesie şi poziţie socială la alta" (p. 166).

Cartea lui Vasile Miftode integrează, totodată, şi fenomenul, deosebit de semnificativ în contemporaneitate, al migraţiilor intraurbane care „îndeplinesc o *funcţie constructivă* în viaţa urbană, de structurare demografică şi funcţională a oraşului, care joacă astfel rolul unui *laborator social*, în care au loc permanente experimentări şi transformări" (p. 171). Urmărind zonele principale ale dezvoltării urbane, stadiile principale ale dezvoltării oraşului Iaşi, opoziţia dintre dezvoltarea pe axe de circulaţie şi dezvoltarea pe centuri concentrice, care sînt indicatorii economici şi indicatorii sociali, autorul observă că „în studiul centrului urban Iaşi, indicii, ipotezele şi tehnicile de verificare ale acestora au fost, în cea mai mare parte, stabilite pe baza unei experienţe proprii, întrucît în sociologia migraţiilor intraurbane nu s-a ajuns încă la un consens în enumerarea şi ierarhizarea lor valorică" (p. 173).

În încheiere, se cuvine subliniat faptul că lucrarea lui Vasile Miftode îndeplineşte o multiplă funcţionalitate cognitivă şi aplicativă. Nu întîmplător, ea se edifică, în modesta formulare a autorului, ca „elemente pentru o teorie a migraţiilor şi a dezvoltării urbane", capitol care încheie lucrarea. Faţă de contribuţiile cunoscute ale unor Boudon, Duchac, Lefebvre, Charrier, Bogue ş.a., Vasile Miftode deschide un spaţiu de cunoaştere sociologică, deopotrivă sintetic şi prospectiv, al chestiunii simptomatice a migraţiilor, utilizînd într-o complementaritate de principiu paradigmele şi ipotezele. Lectura cărţii ne dezvăluie intenţionalitatea de fond a autorului de a-şi propune ideile drept instrument de lucru pentru viitoare şi necesare investigaţii. Salutăm deschis astfel de intenţionalităţi dublate de o înaltă responsabilitate şi de o adîncă şi verificată vocaţie.

*Tudor Ghideanu*

# Człowiek I Światopogląd

## [Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

## Nr. 4/1979

Din sumar : RYSZARD PANASIUK, Hegel și Marx : om, istorie, univers ; MAREK GRYGOROWICZ, Gîndirea lui Malthus văzută de Sismondi ; TADEUSZ OSIŃSKI, *Tocqueville și Revoluția franceză* ; JADWIGA CISZEWSKA, Arta și societatea în ziaristica epocii modernismului ; BARBARA MEJBAUM, Despre demnitate (Reflecțiile unui umanist asupra eticii medicale) ; JOZSEF LUKÁCS, Relația dintre creștinism și sărăcie ; PAWL KAZIN, Direcții ale cercetătorilor de semiotică în literatura filozofică sovietică ; D. P. GORSKI, Problema semnificației expresiilor simbolice ca problemă de înțelegere ; A. S. MAJDANOV, Semantica numelor vide ; A. L. NIKIFOROV, Analiza logico-semantică a termenilor empirici și teoretici ; V. B. RODOS, Probleme fundamentale ale analizei pragmatice a limbajului ; B. N. PIATICIN, V. N. PORUS, Dinamica valorilor și progresul cunoașterii științifice.

## Nr. 5/1979

Din sumar : IGOR S. NARSKI (U.R.S.S.), Definiția leninistă a materiei — expresie a unității teoriei filozofice a marxismului ; WOJCIECH PULIKOWSKI, Dialectica timpului ; MICHAL TEMPCZYK, *Numerele magice în cosmologie* ; MAREK KALINOWSKI, Programul de geometrizare al fizicii ; MAREK BIELECKI, Interpretarea cuantico-logică a mecanicii cuantice ; KRZYSZTOF WAKAR, Noțiunea de tranzacție și modelele comunicării ; STEFAN ZAMECKI, Thomas S. Kuhn *la răscruce de drumuri* ; ELZBIETA MICKIEWICZ-OLCZYK, Criza științei sau criza culturii ? (Discuții ale biologilor contemporani) ; EULALIA SAJDAK-MICHNOWSKA, Rolul factorului subiectiv în revoluția științifico-tehnică ; JAN GURANOWSKI, Strategii politice ale bisericii catolice apusene de după conciliu (I).

## Nr. 6/1979

Din sumar : JURIJ BARABASZ, Algebră și armonie ; TADEUSZ PLUŻAŃSKI, „Remdemptor hominis" — enciclică de dialog ? MIROSLAW NOWACZYK, Gîndirea socială a lui Karol Wojtyla ; ; MICHAL HOROSZEWICZ, Triplul portret al lui Montini ; ZDISLAW SLOWIK, Avant-propos ; TADEUSZ KIELANOWSKI Omul — durerea, suferința și dreptul său la fericire ; ZDZISLAW CACKOWSKI, Fericire și suferință ; MARIA SUSLOWSKA, Valorificări retrospective ale succesului în viață în lumina relatărilor celor vîrstnici ; HALINA MAŚLIŃSKA, Unele probleme etice generate de progresul *științelor medicale* ; KAROL TOEPLITZ, Despre sensul moral al maladiei (analiza critică a concepției neotomist) ; WLADYSLAW PAŁUBICKI, Setea de fericire și necesitatea suferinței) ; JERZY KOSIEWICZ, Probleme etice ale medicinii : discuții universitare ; JAN GURANOWSKI, Strategii politice ale Bisericii catolice apusene de după conciliu (II) ; ANDRZEJ KOLAKOWSKI, Despre necesitatea absolutului.

# VIAŢA ŞTIINŢIFICA

## *SESIUNI ŞTIINŢIFICE DEDICATE CELUI DE-AL XII-LEA CONGRES AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN*

### LUCRĂRILE SESIUNII GENERALE DE RAPOARTE A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

În sala mică a Muzeului de Istorie al R. S. România, au avut loc, în ziua de 12 noiembrie 1979, lucrările Sesiunii generale de rapoarte a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice dedicată celui de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român.

Au participat membri ai Academiei, cadre didactice universitare, cercetători, activişti de partid şi de stat.

Au fost prezentate următoarele rapoarte :

Prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice : *Documentele P.C.R. — expresie a concepţiei partidului, a tovarăşului Nicolae Ceauşescu despre sarcinile activităţii ştiinţifice şi ideologice în dezvoltarea societăţii noastre* ;

Raportor : prof. dr. docent Ioan Ceterchi, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice ; coraportor : prof. dr. docent Valter Roman, preşedintele Secţiei de ştiinţe politice a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice : *Creşterea rolului conducător al partidului, dezvoltarea democraţiei socialiste şi autoconducerii muncitoreşti — probleme prioritare ale cercetării politice şi juridice româneşti contemporane* ;

Raportor : prof. dr. docent Nicolae N. Constantinescu, vicepreşedinte al Secţiei de ştiinţe economice a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice ; coraportor : prof. dr. Tudorel Postolache, membru al Prezidiului Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice : *Contribuţia cercetării economice la aprofundarea cunoaşterii legităţilor dezvoltării economico-sociale* ;

Raportor : prof. dr. Dumitru Ghişe, preşedintele Secţiei de filozofie şi logică a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice ; coraportor : prof. dr. Constantin Petre, membru corespondent al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice : *Afirmarea concepţiei ştiinţifice despre lume, dezvoltarea conştiinţei socialiste, formarea omului nou — obiective esenţiale ale cercetării în ştiinţele sociale şi umane* ;

Raportor : prof. dr. Ştefan Ştefănescu, preşedintele Secţiei de istorie şi arheologie a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice ; coraportor : prof. dr. docent Dumitru Berciu, directorul Institutului de tracologie : *Contribuţia cercetării istorice la aprofundarea cunoaşterii momentelor fundamentale ale dezvoltării poporului român şi a aportului său la progresul civilizaţiei europene* ;

Raportor : prof. dr. docent Zoe Dumitrescu-Buşulenga, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice ; coraportor : acad. Ioan Coteanu, directorul Institutului de lingvistică : *Cercetările de teoria şi istoria artei şi literaturii, de lingvistică — în slujba valorificării patrimoniului literar-artistic naţional, a dezvoltării culturii socialiste* ;

Raportor : prof. dr. docent Roman Moldovan, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice : *Perspective, teme prioritare, lucrări fundamentale în domeniul ştiinţelor sociale şi politice în lumina Programului-Directivă de cercetare ştiinţifică în perioada 1981—1990 şi a direcţiilor principale pînă în anul 2 000.*

Rapoartele de activitate au analizat, în principal, realizările ştiinţelor economice, politice, juridice, istorice, filozofice, lingvistice, din domeniul teoriei şi istoriei literaturii şi artelor în lumina sarcinilor cuprinse în documentele de partid, în lucrările secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu. S-a subliniat faptul că cercetarea în aceste domenii trebuie să aprofundeze, îndeosebi, noile aspecte ale înaintării patriei pe calea edificării societăţii socialiste multilateral dez-

Rev. filoz., **XXVI**, 6, p. 789—810, Bucureşti, 1979

voltate și a comunismului și să-și propună ca, în raport cu schimbările și cu transformările care au loc în cadrul forțelor de producție și al relațiilor de producție, cu noile descoperiri științifice, să contribuie la elaborarea unei concepții prospective asupra evoluției societății, la progresul gîndirii economico-sociale contemporane, la dialogul și confruntarea de idei pe plan internațional. Rapoartele au subliniat, totodată, că documentele Congresului al XII-lea al partidului, avînd la bază clarviziunea și realismul politicii științifice a partidului nostru, asigură înfăptuirea în continuare a prevederilor Programului partidului, deschid noi perspective dezvoltării României, prosperității și progresului societății noastre, în condițiile revoluției științifice și tehnice mondiale.

În încheierea sesiunii, participanții au adoptat textul unei telegrame adresate C.C. al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu, în care se exprimă deplina adeziune a membrilor Academiei de Științe Sociale și Politice, a tuturor lucrătorilor din științele sociale și politice, la documentele programatice supuse dezbaterii Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român, precum și angajamentul lor ferm de a acționa cu toată hotărîrea pentru intensificarea activității de cercetare și sporirea aportului științelor sociale la soluționarea problemelor complexe ale dezvoltării societății noastre; totodată, în telegramă se reafirmă adeziunea plină de entuziasm a tuturor celor care lucrează în domeniul științelor sociale și politice la propunerea unanimă a întregului partid, a tuturor oamenilor muncii din patria noastră, ca tovarășul Nicolae Ceaușescu să fie reales, la Congresul al XII-lea, în înalta funcție de secretar general al partidului. „Cu acest prilej — se arată în telegramă —, membrii Academiei de Științe Sociale și Politice, al cărei președinte de onoare sînteți, vă exprimă recunoștința lor profundă pentru sprijinul generos și îndrumările clarvăzătoare date științei românești, precum și sentimentele lor de înaltă prețuire și considerație pentru prodigioasa și neobosita activitate politică, pentru bogata dumneavoastră operă teoretică în care sînt abordate problemele fundamentale ale științelor economice și politice, ale revoluției și construcției socialiste, problemele istorico-sociale ale lumii contemporane și care oferă soluții ce îmbogățesc, în mod creator, gîndirea revoluționară a socialismului și comunismului".

*D.O.*

## LUCRĂRILE SESIUNII ȘTIINȚIFICE DE LA ACADEMIA „ȘTEFAN GHEORGHIU"

În zilele de 25 și 26 octombrie a.c. s-au desfășurat la Academia „Ștefan Gheorghiu" lucrările unei ample sesiuni științifice închinată Congresului al XII-lea al partidului, în cadrul căreia peste două sute de activiști de partid, cadre didactice și de cercetare, studenți, doctoranzi, cursanți au prezentat comunicări științifice. În ansamblu, lucrările au relevat contribuția originală a partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea creatoare a teoriei și practicii construcției socialiste, valoarea excepțională a documentelor Congresului al XII-lea al partidului în elaborarea liniilor directoare ale făuririi pe mai departe a societății socialiste multilateral dezvoltate.

Sesiunea și-a desfășurat lucrările în cadrul a două ședințe plenare și a patru secțiuni („Probleme ale conducerii științifice a societății, ale exercitării rolului conducător al partidului", „Socialism științific — științe politice — relații internaționale", „Filozofie — sociologie — istorie", „Economie — organizarea și conducerea unităților economice").

În comunicarea științifică prezentată în ședința plenară de deschidere, tovarășul Leonte Răutu, rectorul Academiei „Ștefan Gheorghiu", a relevat faptul că documentele celui de-al XII-lea Congres al partidului constituie expresia vie a concepției partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la continuitatea procesului revoluționar, reprezentînd rodul aplicării și dezvoltării creatoare a teoriei socialismului științific la condițiile României, ale epocii contemporane.

Comunicările prezentate în plen, realizat e prin colaborarea unor activiști de partid și de stat, a unor cadre didactice și cercetători de la Academia „Ștefan Gheorghiu", întemeiate pe investigarea atentă a unui mare volum de date ale experienței muncii de partid, ale muncii politico-ideologice, a realității social-politice și economice, au scos în evidență importanța perfecționării stilului de muncă în procesul de afirmare a rolului conducător al organizațiilor de partid, caracterul imperios al creșterii eficienței economice în întreaga activitate economico-socială, rolul crescînd al activității politico-ideologice și de formare a conștiinței socialiste. În cuprinsul comunicărilor s-a încercat și formularea de soluții concrete la problemele cercetate, s-au prospectat noi făgașuri în domeniile ale căror probleme au fost dezbătute.

În cele ce urmează ne vom referi la lucrările secțiunii: „Filozofie — sociologie — istorie".

În cadrul comunicărilor cu profil filozofic, un prim grup de probleme dezbătute au fost cele ale dialecticii dezvoltării societății socialiste, punîndu-se în evidență contribuția creatoare

a tovarășului Nicolae Ceaușescu la teoria și practica construcției socialiste, la soluționarea marilor probleme ale vieții internaționale. În comunicarea prof. univ. dr. Constantin Borgeanu, intitulată *Probleme ale dezvoltării dialecticii materialiste în etapa actuală*, s-a relevat însemnătatea a trei aspecte nodale ale dialecticii în momentul de față, aspecte reprezentate de principiul istorismului, locul calitativului în devenire, dezvoltarea de către partidul nostru a noțiunii de *contradicție*. În comunicările prezentate de prof. univ. dr. Petru Pânzaru (*Legile obiective și activitatea conștientă a maselor*) și de conf. univ. dr. Viorel Popescu (*Legitate obiectivă și acțiune umană în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate în România*) au fost relevate problemele noi, inedite pe care le ridică raportul dintre legile obiective și activitatea omului, s-a subliniat faptul că legile, deși, ca atare, au un caracter obiectiv, nu-și manifestă acțiunea decît prin activitatea oamenilor; de asemenea în legătură cu legile sociale, au fost evidențiate particularități ale acestora în socialism, tendința lor de a se apropia de legile așa-zis absolute, în socialism avîndu-se de-a face cu un nou tip istoric de legi obiective (Viorel Popescu).

Se știe că în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate un rol deosebit revine afirmării valorilor morale și politice ale noii orînduiri, făuririi omului nou. Problematica și preocupările axiologice pe care le comportă aceste procese au constituit substanța comunicărilor susținute de prof. univ. dr. Constantin Vasile (*Coordonatele axiologice ale progresului moral în condițiile socialismului*), lector univ. dr. Mihai Păstrăguș, de la Institutul Politehnic Iași, (*Socialismul și valorile*), lector dr. Afilică Ganci (*Dialectica afirmării omului în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate*), Ioan Movilă (*Rolul activ al eticului în dezvoltarea societății socialiste*). A fost relevată importanța cercetărilor etice cu caracter concret (Constantin Vasile), ca și necesitatea și fecunditatea socială a transpunerii în viață a principiilor eticii în construcția socialismului (Ioan Movilă). A. Ganci a subliniat ideea că procesul de afirmare a omului presupune elaborarea unui model uman în funcție de care să se facă selecția determinărilor pe care le dorim realizate. El a opinat că acest model trebuie să sintetizeze aspirațiile umaniste perene și să fie apt a servi ca reper în procesul de constituire a unor modele mai puțin generale, dar mai concrete. Comunicarea lui Romulus Chiriță, cursant postuniversitar, (*Aspecte ale dialecticii conștiinței socialiste*) s-a oprit asupra unor probleme de principiu privind diferențierea ce ar trebui făcută între „conștiința socială a societății socialiste," pe de o parte, și „conștiința socialistă", pe de altă parte. Comunicarea prof. univ. dr. Constantin Popovici (*Controverse actuale în legătură cu perspectivele revoluției tehnico-științifice*) a relevat faptul că astăzi nu se mai pune problema vitală a angajării în acele direcții care sintetizează optim imperativele progresului științific și economic și disponibilitățile umane, intelectuale, și materiale ale țării. Viziunea lucidă cuprinsă în Programul-directivă al cercetării științifico-tehnice este de natură să deschidă țării noastre perspective certe de angajare la niveluri de vîrf ale inteligenței.

Un alt grup de comunicări a fost consacrat confruntărilor de idei din gîndirea filozofică contemporană, în special combaterii unor tendințe care încearcă să reînvie concepții social-politice reacționare și conservatoare aparținînd unui trecut nu prea îndepărtat. Menționăm astfel lucrările prezentate de prof. univ. dr. Ion Florea (*De la „noua filozofie" la „noua dreaptă"*), conf. univ. dr. Septimiu Chelcea (*Curente de idei în gîndirea sociologică contemporană. Critica socio-biologiei*), dr. Nicolae Lotreanu (*Diferențiere biologică și inegalitate socială*), Nicolae Frigioiu și Mihail-Radu Solcan (*Critica apologiei valorilor capitalismului; dreapta între neoconservatorism și neofascism*).

Probleme actuale ale confruntărilor de idei în științele politice au fost abordate în comunicările prezentate de prof. univ. dr. Victor Duculescu (*Umanismul revoluționar și drepturile omului. Critica teoriilor burgheze, despre drepturile omului*) și de Tiberiu Hegyi cursant postuniversitar (*Confruntări de idei în gîndirea sociologică și politică contemporană cu privire la criteriile de definire a claselor sociale*).

Problemele religiei, aie descreșterii rolului și influenței acesteia, au constituit subiectul comunicărilor prezentate de asistent Ana Bălașa (*Secularizarea în lumea contemporană. Criza actuală a religiozității*), conf. dr. Petru Berar (*Libertatea de conștiință și educația materialist-științifică a maselor*), conf. dr. Vasile Asănăchescu (*Statul socialist român și instituțiile religioase*) și de Silviu Tecșa (*Premise obiective și subiective ale dezalienării religioase a omului în societatea socialistă multilateral dezvoltată*).

Dintre comunicările consacrate temelor de istorie (istoria generală și cea românească) menționăm pe cele susținute de prof. univ. dr. Nicolae Petreanu (*Istorie și contemporaneitate în opera teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu*), de conf. Constantin Moc anu (*Teorie și metodă în scrierea istoriei epocii socialiste din România*) și de prof. univ. dr. Damian Hurezeanu (*Conștiința istorică — dimensiune esențială a conștiinței socialiste, educației patriotice a maselor*) care au avu

totodată semnificative deschideri spre problemele de filozofie a istoriei.

În încheierea lucrărilor sesiunii, participanții au adoptat în unanimitate o telegramă adresată C.C. al P.C.R., tovarășului Nicolae Ceaușescu, în care și-au exprimat deplina adeziune la conținutul documentelor celui de al XII-lea Congres și devotamentul nețărmurit față de cauza partidului.

*Mihail-Radu Solcan*

## SCHIMB DE IDEI DESPRE „NOUA DREAPTĂ"

La Academia de Științe Sociale și Politice din București s-a organizat în ziua de 9 noiembrie 1979, din inițiativa Secției de filozofie și logică a Academiei, un schimb de idei pe tema: *Ideologia „Noii drepte"*. Reuniunea, la care au participat filozofi și politologi, a avut un caracter mai restrîns și a urmărit în principal o mai bună informare și clarificare asupra „noii drepte", ca și asupra modului în care această mișcare ideologică, recent apărută și viu comentată în contextul cultural occidental (îndeosebi în Franța), se cuvine a fi tratată de către frontul nostru filozofic și ideologic. Căci înainte de a fi un fenomen politic propriu-zis, „noua dreaptă" se afirmă ca un fenomen în sfera ideilor, ale cărui rădăcini, semnificații și consecințe social-politice se cer încă analizate, cîntărite și criticate de către cercetătorii noștri. În discuție s-a insistat asupra trăsăturilor caracteristice „noii drepte" în raporturile ei cu pozițiile și tezele afirmate de „noua stîngă" și de reprezentanții „noii filozofii", indicîndu-se ce anume au în comun aceste mișcări, zise „noi", și ce le deosebește. Participanții la reuniune au căzut de acord ca discuția să fie reluată într-un cadru mai larg și mai sistematic în primul trimestru al anului 1980.

*D.O.*

# *AL 6-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI—HANOVRA 1979*

**Nota redacției**

Reproducem mai jos, sub acest titlu general, o suită de păreri și aprecieri autorizate ale unora dintre specialiștii români participanți la lucrările recentului Congres internațional care a avut loc la Hanovra între 22—29 august 1979 și care, evident, a constituit unul dintre evenimentele importante ale vieții filozofice și științifice a anului în curs.

## PROBLEMATICA GENERALĂ A LOGICII LA SECȚIILE CONGRESULUI

Între 22—29 august a.c. a avut loc la Hanovra (R.F.G.) cel de-al 6-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei.

La congres au participat delegați din aproximativ 40 de țări, în principal din țările europene și S.U.A., cele mai numeroase delegații fiind din U.R.S.S., R.F.G. și S.U.A. Delegații importante au trimis de asemenea țări socialiste ca Polonia, Cehoslovacia și Ungaria. Din țara noastră au fost zece participanți.

America Latină, Asia și Africa au fost foarte slab reprezentate. Astfel, din Africa numai Egiptul și Africa de sud au trimis delegații. Bine reprezentată a fost o țară mică cum este Finlanda, dar care dispune de o puternică școală de logică.

Comitetul de organizare a fost format din reprezentanți ai Poloniei (președintele comitetului), R.F.G., S.U.A., U.R.S.S. și Marea Britanie.

Atît comitetul cît și participarea ar putea stîrni discuții legate de influența și dezvoltarea cultural-științifică a diferitelor țări, dar lăsăm aceste reflecții pe seama cititorului. Oricum, el trebuie să intuiască că asemenea

congrese nu se află în afara cadrului economico-social și politic al lumii contemporane.

În linii generale, lucrările s-au desfășurat într-o atmosferă de bună colaborare internațională.

Este important de reținut că, deși în intenție congresul a fost în principal de logică, au dominat temele de logică aplicată, metodologie și filozofia științei. Mai mult, au fost și participanți care nu posedau nici măcar o cunoaștere elementară a logicii. În acest sens, răspunsul pe care mi l-a dat un participant la observațiile de natură logică pe care i le-am făcut — „nu cunosc logica" — mi s-a părut dezolant. Un număr mai mic de referate selecționate mai riguros ar fi fost de preferat. Limba utilizată a fost, cu puține excepții, engleza (fapt important de știut pentru cei care doresc să participe la astfel de congrese).

Lucrările s-au desfășurat în ședințe plenare, pe secții și în simpozioane.

Secțiile de lucru au fost următoarele:

1. Teoria demonstrației și fundamentele matematicii;
2. Teoria modelelor și aplicațiile ei;
3. Teoria recursiei și teoria calculului;
4. Teoria axiomatică a mulțimilor;
5. Logica filozofică;
6. Metodologia generală a științelor;
7. Fundamentele probabilității și inducția;
8. Fundamentele și filozofia științelor;
9. Fundamentele și filozofia biologiei;
10. Fundamentele și filozofia psihologiei;
11. Fundamentele și filozofia științelor sociale;
12. Fundamentele și filozofia lingvisticii;
13. Istoria logicii, metodologia și filozofia științei;
14. Principiile fundamentării eticii științei.

Precizăm că termenul *fundamente* are o accepție specială, se referă la problematica construcției logice a științei și la principiile filozofice implicate.

Primele patru secții au avut ca obiect *analiza logică* în matematica teoretică, concepții și metode logice aplicabile în acest domeniu.

Lucrările în aceste secții au ocupat o parte de timp relativ restrînsă (2 sau 3 zile).

Secția de logică filozofică și de metodologie generală a științelor au ocupat cel mai mare interval de timp (6 zile din totalul de 7).

Secțiile consacrate fizicii și istoriei logicii au ocupat cîte 5 zile, restul secțiilor cîte 1, 2 sau 3 zile. Problemele psihologiei au fost discutate doar într-o zi.

O deficiență a fost timpul de discuții redus la referatele obișnuite (în unele cazuri, destul de numeroase, n-a mai rămas timp de discuții, ședința apărînd ca un „maraton" de referate). La referatele invitaților speciali (de fapt un fel de conferințe) s-a acordat de regulă suficient timp de discuție, numai că acestea au avut adesea un caracter prea general.

În continuare, vom parcurge succint materialele prezentate în diferite secții, oprindu-ne în special la secțiile în care problematica logică a predominat.

La secția 1 („Teoria demonstrației și fundamentele matematicii") reținem tendința de a aborda teoriile matematice din punctul de vedere al unor concepții neclasice (intuiționism, constructivism, semantică, pragmatică, modalitate, teoria acțiunii ș.a.).

Un simpozion a fost consacrat ideii de „constructivitate" și aplicațiilor ei. Dintre temele mai interesante, notăm: *O privire asupra logicii* $\pi\frac{1}{2}$ de J. -Y. Girard (Franța), *Relații între teoria demonstrației și programarea calculatoarelor* de Nepeivada (U.R.S.S.), *Proprietățile pragmatice și matematica* de Shapiro S.U.A.) oferită numai în rezumat, *O explicație a consecinței logice și demonstrației în teoria acțiunii* de A. Günter (R.F.G.).

Evident, pentru filozofi un interes deosebit prezintă lucrarea lui Shapiro *Proprietățile pragmatice și matematica*. Autorul arăta că o serie de termeni matematici sînt „sistematic ambigui", ei desemnînd, pe de o parte, proprietăți „interne" (matematicii), pe de altă parte proprietăți pragmatice (externe matematicii). „Sensul pragmatic al termenilor în chestiune (de exemplu *calculabil, decidabil, separabil, măsurabil, definibil, axiomatizabil* ș.a.) apare adesea ca parte a aspectului operațional al discursului matematic". „Termenii sînt utilizați pragmatic pentru a facilita descoperirea sau comunicarea proprietăților obiective corespunzătoare". La rîndul său, Nepeivoda (U.R.S.S.) prezintă, pe lîngă aspectele tehnic-matematice, relațiile dialectice dintre demonstrație și programarea calculatoarelor. Notăm două aspecte: „teoria formală și chiar logica sînt alese în dependență de clasa de probleme date" și „demonstrațiile și programarea sînt corelate sub primatul demonstrațiilor". La rîndul său, A. Günter dezvoltă ideea că „există o explicație a consecinței logice în teoria acțiunii care duce în mod natural la un tip de subdemonstrație și la formulări de tipul consecinței sistemelor logice". Conceptele logice de bază sînt redefinite prin modele din teoria acțiunii.

Secția a doua („Teoria modelelor și aplicațiile ei") a avut ca preocupare abordarea unor probleme speciale matematice prin prisma teoriei modelelor (o ramură care a luat avînt în special în ultimele două decenii). Un caracter mai special a avut și secția a treia („Teo-

ria recursiei și teoria calculului"). La fel secția a patra. Aceste trei secții prezintă interes pentru cercuri restrînse de specialiști. În plus se poate spune că lucrările privitoare la teoria mulțimilor dovedesc *căutări* pentru a ieși din modul devenit deja tradițional de evoluție a acestei teorii.

Pentru „logica pură", un interes deosebit prezintă lucrările din secția a cincea („Logica filozofică"). Și aici se fac încercări de abordare a problemelor de logică prin prisma unor aspecte noi: operativ epistemic, pragmatic, ontologic, aplicabil, semantic, normativ, temporal, cauzal, empiric, dialectic ș.a. Se înțelege că redefinirea (sau reinterpretarea) operatorilor logici și în special a consecinței logice din punctele de vedere amintite reprezintă o preocupare centrală.

De fapt, termenul de „logică pură" trebuie să însemne aci că mersul este de la aspecte speciale la sisteme logice și nu că se studiază logica abstracție făcînd de orice concret, dimpotrivă, studiul logicii este stimulat de probleme concrete.

Notăm cîteva idei de interes mai general: I.M. Dun (S.U.A.): „Validitatea unei inferențe nu are nimic de a face cu faptul dacă componentele sînt sau nu adevărate, false, necesare sau imposibile; ea ține pur și simplu de faptul dacă există sau nu o conexiune necesară între antecedent și consecvent" (*O cernere a inferențelor*). Autorul se ocupă de definiția corectă a „tautologiilor parțiale" (noțiune duală „contradicțiilor parțiale"),diferită de definiția dată de Lewy (pe baza relației de echivalență). Conform cu definiția lui Lewy, $A$ este o „tautologie parțială" în raport cu $A = A$ $(AV \sim A)$. Definiția pe care autorul o propune se face cu ajutorul „tabelelor analitice" ale lui Smullyan (vezi R. F. Jeffrey, *Formal logic: Its Scope and Limitation*, New York, 1967).

I. Mc Dowell (Marea Britanie) argumentează teza că propozițiile atomare cu termeni singulari fără denotat pot fi adevărate sau false (contrar părerii lui Frege). Într-o formă mai generală, această problemă a fost rezolvată de noi în același sens (vezi *Teoria sistemelor logice* București, Edit. științifică, 1976).

Relația de inferență (în speță implicația) este abordată de E.K. Voișvilo (U.R.S.S.) prin prisma „descrierilor de stare generală" (*Semantica descrierilor de stare generală*). Relația notată cu $A' \models B'$ este înțeleasă de autor astfel: „informația $B$ este parte a informației $A''$ (unde $A$ și $B$ sînt formele logice ale propozițiilor $A'$ și $B'$).

Una dintre concluziile autorului era că propozițiile logice sînt...sintetice.

La discuții am pus întrebarea: „ce mai rămîne din analitic și ce valoare mai are distincția analitic-sintetic, dacă propozițiile logicii sînt...sintetice"?

Răspunsul consta în relativizarea analiticului în raport cu o formulă ... care este ea însăși propoziție logic adevărată.

O utilizare a teoriei grafurilor pentru anumite demonstrații în logică a fost propusă de Batten și Wolton (Canada) în *Grafurile argumentelor*.

J. van Benthem (Olanda) a prezentat o analiză a „inferențelor logice parțiale". Problema negației a fost abordată în mai multe comunicări, dintre care amintim *Despre înțelegerea operativă a negației* (M. Bezhanishvili, U.R.S.S.). Autorul pornește de la „protologica" lui Paul Lorenzen pe care o extinde în mod corespunzător.

Comunicarea lui N. E. Christensen (Danemarca), *Constantele logice și contextul lor*, reia o dispută veche: relațiile între funcțiile de adevăr și conectorii în limbajul obișnuit. Concluzia (susținută și de noi în toate lucrările în care am abordat problema operatorilor logici) este că trebuie să diferențiem operatorii din teoria funcțiilor de adevăr de cei din limbajul obișnuit.

Despre disjuncție, de exemplu, autorul spune: „există o relație între condiții posibile în presupunerea căreia disjuncția poate fi adevărată". Analog pentru „dacă ... atunci" ș.a. (Vezi și lucrarea noastră *Logică și adevăr*: „Nu este suficient în niciun caz ca premisele și concluzia să aibă anumite valori pentru ca deducția să aibă automat o anumită valoare" (p. 79), apoi despre conjuncție: „Noi nu unim la întîmplare propozițiile în conjuncție, ci numai dacă între stările de fapt există — o oarecare legătură" (vezi *Logica simbolică*, p. 26).

În același sens pledează și C. F. Gethman (R.F.G.) în *Pragmatica subjuncției constructive* (unde, subjuncție = implicație).

În *O abordare epistemică a condiționalelor* P. Gärdenfors (Suedia) propune ca modele pentru condiționale „stările de convingere" și „schimbările de convingere", pe această bază dă apoi criteriile de acceptabilitate ale diferitelor condiționale. Interesantă este și comunicarea lui Galántai Hovas (Ungaria), *Sistemele formale inconsistente și dialectica*. Autoarea arată de ce formula „$A \& \sim A$" nu poate reprezenta contradicțiile dialectice și în ce constă diferența.

Problema identificării demonstrative a indivizilor este tratată în comunicarea lui I. Gliadkih (U.R.S.S.). Autorul arată că rezolvarea ei presupune anumite principii euristice. Pornind de la *logica fuzzy* (Zadeh) Guccione și Termini (Italia) tratează termenul *vag* ca modalitate (de exemplu se introduce modalitatea „adevărat în mod vag").

Multe și variate au fost problemele tratate în cadrul secției a șasea („Metodologia gene-

rală a științei"). Ele cuprind considerarea logicii din punctul de vedere al aplicațiilor (logica în calitate de metodă), analiza logică a unor metode științifice, fundamentarea filozofică a diferitelor metode, valoarea metodelor științifice, orientări și concepții în fundamentarea filozofică a științelor. Au fost prezentate aproximativ 70 de comunicări. Evident că nu putem să ne permitem aici o analiză a lor, cel mult putem indica cîteva teme interesante.

Relațiile științei cu realitatea au fost tratate (de pe diferite poziții filozofice) în aproximativ zece comunicări. Rolul și valoarea metodelor științifice (în speță logice) în cunoașterea realității constituie o altă clasă de probleme, analiza logico-filozofică a diferitelor metode ca formalizarea, axiomatizarea, modelarea, metoda explicației, metoda ipotetică, metoda analizei și sintezei metoda analogiei ș.a., a cuprins de asemenea un mare număr de referate. Credem că se impune o analiză specială a referatelor din această secție în „Revista de filozofie" Dealtfel, mai mulți participanți din țara noastră au prezentat comunicări în această secție.

Secția a șaptea a analizat în principal conceptul de *probabilitate*, ori mai precis diferite concepte de probabilitate : „Sensul comun al probabilității", „concepția multimistă asupra probabilității", „probabilitatea ca un concept între adevăr și fals", „concepte modale și comparative ale probabilității", „probabilitatea invariantă", „interpretarea probabilității", „conceptul de probabilitate și evoluția sa", „probabilitatea predicției" ș.a. Peste patruzeci de comunicări au fost consacrate analizei logice și filozofico-metodologice a problemelor fizicii. Dealtfel, din acest punct de vedere fizica a ocupat primul loc între științele supuse analizei. Faptul este explicabil dacă ne gîndim că pe terenul fizicii se pune în modul cel mai strîns problema relațiilor științei cu realitatea. Chiar problemele filozofice ale matematicii (în speță ale geometriei) depind de problemele filozofice ale fizicii.

Cu cele șase ori șapte comunicări, biologia (secția a noua) a ocupat un loc destul de modest în congres. Ceva mai multă atenție s-a acordat psihologiei (secția a zecea).

Științele sociale au fost supuse discuției în peste 20 de comunicări dar trebuie să ținem seama că „latura socială" a intervenit în analiză și în alte secții. Congresul a arătat că începe să cîștige teren analiza logică și filozofică a limbajului.

O secție cam eterogenă a fost cea de „Istoria logicii, metodologia și filozofia științei", unde s-au întîlnit cele mai diferite teme considerate sub raport *istoric*. Un simpozion special a fost consacrat logicianului german Frege.

În fine, secția a 14-a consacrată problemelor logico-filozofice ale eticii a prezentat un anumit interes prin faptul că majoritatea referatelor s-au concentrat asupra diferitelor *relații între științe și etică*.

Delegația noastră a prezentat comunicări în diferite secții și a participat activ la discuții. Întrucît comunicările vor fi probabil publicate și în românește, nu insistăm asupra lor.

Dorim să tragem însă unele concluzii.

În primul rînd, subliniem tendința de a depăși *moda* formalistă în logică, de a pune *accentul pe logică în calitatea ei de metodă*, de a extinde aplicațiile logicii și în genere de a *dezvolta analiza logică în toate domeniile*.

O altă observație care se impune este că, după toate probabilitățile logica se află într-o fază de *acumulare*, că epoca marilor sinteze a fost lăsată undeva în urmă și desigur pe seama viitorului.

Dezvoltarea logicii este acum stimulată de analiza domeniilor concrete (științele naturii, științele sociale, chiar activități sociale). Faptul că tot mai mulți specialiști din diferite domenii ale științei se interesează de analiza logică (ridicîndu-se, ca să spunem așa, „de la concret la abstract") este tot atît de pozitiv ca și faptul că logicienii se interesează de domeniile concrete (inspirîndu-se din ele, coborînd „de la abstract la concret"). Desigur că a reieșit în evidență și necesitatea ca specialiștii din diferite domenii să adîncească studiul logicii (ceea ce, evident, presupune extinderea învățămîntului acestei discipline).

O altă observație importantă constă în aceea că se fac încercări de a aborda problemele sociale și ideologice cu ajutorul logicii. Notăm că asociată cu concepțiile retrograde formalizarea logică poate da impresia de mai multă rigoare și le face, evident, mai greu de combătut. (Citățm ca tipice comunicarea lui P. I. Hammond (Marea Britanie) *Liberalism, drepturi și principiul lui Pareto* și C. Savary (Canada) : *Pragmatica și conceptul de ideologie*).

În replică, cei ce se situează pe pozițiile materialist-dialectice caută să dezvolte analiza logică în acest sens arătînd că numai în unitate cu postulatele materialist-dialectice se poate dezvolta o analiză logică eficientă în filozofie. Dealtfel, n-au lipsit comunicări

în acest sens. (De exemplu P. Echeverria, *Logica investigației la Marx*). În ultimul deceniu, în unele țări socialiste (inclusiv la noi) se manifestă tendința de a contrapune încercării de unire a logicii cu idealismul în speță cu pozitivismul), dezvoltarea unei *analize logice* în filozofia materialist-dialectică.

Fără îndoială că se impune o studiere a lucrărilor pe secții, ceea ce sperăm că se va face în viitorul apropiat.

GH. ENESCU

## „LOGICA FILOZOFICĂ" LA CONGRES

1. Termenul de *logică filozofică* desemnează o direcție de investigație a logicii contemporane nu îndeajuns de bine delimitată, dar deosebit de dinamică în ultimele două decenii și bogată în realizări. Ea include, între altele, preocupările de semantică logică și teoria demonstrației, logicile modale aletice, logica deontică, logicile temporale, logicile relevante, logica epistemică, teoria paradoxelor, teoria logică a cauzalității etc.

De mai mulți ani este editată de Bas C. van Fraassen de la Universitatea din Toronto (Canada) publicația „Journal of philosophical logic". Cel de-al 6-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filozofia Științei i-a consacrat logicii filozofice o secție specială, secția V-a, în cadrul căreia au fost programate 48 de comunicări prezentate și dezbătute în nouă ședințe.

În cadrul acestei secții au prezentat comunicări și au condus ședințe : V. Smirnov, de la Universitatea Lomonosov din Moscova ; P. Gärdenfors, de la Universitatea din Lund — Suedia ; H. Wessel de la Universitatea Humbold din R.D.G. ; J. M. Dowell de la University College, Notre Dame, Indiana — S.U.A. ; R. Wojcicki de la Academia Polonă de Științe ; M. L. Dalla Chiara de la Universitatea din Florența.

La lucrările secției au mai participat cercetători prestigioși, ca I. Niiniluoto de la Universitatea din Helsinki, E. K. Voișvillo de la Universitatea Lomonosov, John van Benthem din Groningen — Olanda, Gullvag Ingemund din Trondheim — Norvegia, V. N. Kostiuk de la Institutul de tehnică electronică, — U.R.S.S., profesorul Wolfgang Spohn din München.

Contribuțiile românești în lucrările acestei secții au fost semnate de profesorul Anton Dumitriu, *Antinomia mincinosului* (vezi : *6th Intern. Congr. of Logic* ..., Abstracts, Sections 5, 7, p. 47 — 53) și subsemnatul împreună cu prof. univ. dr. Octavian Stănășilă de la Catedra de Matematici II din Institutul Politehnic București, *Sistemele de norme și evaluarea acțiunilor normate* (*ibid.* p. 143 — 147).

Dintre personalitățile de prim rang cu contribuții strălucite în domeniul logicii filozofice au lipsit de la Hanovra G. H. Wright de la Academia finlandeză de știință, creatorul logicii deontice, Bas C van Fraassen de la Universitatea din Toronto, menționat în program ca președinte al secției de logică fiiozofică, profesorul suedez Lennart Åqvist de la Uppsala, S.A. Kripke din S.U.A., cunoscut pentru contribuțiile sale în semantica logicilor modale, R. Chisholm, tot din S.U.A., autor al unor sisteme de logică epistemică, R. Hilpinen din Turku — Finlanda, M. Dummett de la Oxford — Anglia. Trei personalități strălucite din domeniul logicii filozofice, deși prezente la Hanovra în programul altor secții, n-au fost prezenți cu lucrări în programul direcției tematice care i-au consacrat : Jakko Hintikka, de la Universitatea din Florida și Helsinki, Nicholas Rescher de la Universitatea din Pittsburgh — S.U.A. și Stig Kanger de la Universitatea din Uppsala.

Înainte de a trece la prezentarea cîtorva opinii despre comunicările prezentate în secția de logică filozofică, doresc să precizez că orice relatare a lucrărilor unui congres de acestă amploare nu poate fi decît *parțială* (chiar în ipoteza unui participant extrem de sîrguincios și dispunînd de un fond de receptie universală, nu ar fi fost, probabil, *fizic* posibil audierea a mai mult de o zecime din comunicările prezentate) ; orice receptare a lucrărilor unui congres este făcută de un participant din *perspectiva centrelor și sferei de interese cognitive anterior formate* și, desigur, a disponibilităților sale de înțelegere și reținere a ideilor vehiculate. La aceasta mai trebuiesc adăugate posibilitatea înțelegerii parțiale sau eronate a unor puncte de vedere datorate barierelor lingvistice sau dificultăților limbajelor logice utilizate. În aceste condiții nu-mi propun decît să consemnez cîteva aprecieri și impresii despre desfășurarea congresului și să prezint, după rezumatele publicate, cîteva contribuții, probleme sau direcții noi în cercetare.

2. Într-o formulare laconică, aprecierile generale despre Congres ar putea fi concentrate în propozițiile :

*a*) Apropierea logicii matematice de teoria limbajelor de programare și a bazelor de date ;

*b*) Creșterea interesului față de logicile intuiționiste, față de abordările fini-

tiste, față de raportul dintre calculabilitate și demonstrabilitate;

c) Interesul statornic față de teoria logico-matematică a modelării;

d) Cultivarea intensă a logicilor modale și împletirea lor cu unele capitole ale matematicii moderne și în acest context înflorirea logicii filozofice (logicii temporare, epistemice, relevante);

e) Menținerea interesului față de filozofia, logica și metodologia științelor naturii și *intensificarea cercetărilor logico-metodologice în domeniul științelor sociale* (economice, juridice, sociologice, psihologice, lingvistice);

f) Orientarea pregnantă spre o interpretare materialistă a problemelor de metodologia și teoria cunoașterii științifice, restrîngerea sau chiar dispariția unor puncte de vedere logicist platoniste, idealist-subiective; reliefarea cadrului social istoric al cunoașterii științifice, a istorismului și devenirii construcțiilor teoretice sub influența datelor experimentale și metodelor de calcul și verificare; teren prielnic pentru relevarea dialecticii cunoașterii științifice nu numai în științele fizice dar și în cele social-umane;

g) Contribuții substanțiale la lucrările congresului au avut delegațiile din S.U.A., U.R.S.S., Polonia, țările nordice, Anglia.

h) Prin cele 12 referate publicate (A. Dumitriu, I. Pârvu, A. Boboc, I. Tudosescu, C. Popa (2 comunicări), Ș. Bogdan, L. Sofonea, C. Mare, I. Moraru, E. Ancuța, A. Botez) și alte trei adăugate în program (C. Joja, Gh. Enescu și Gh. Boldur), prin conținutul și interesul suscitat, ca și prin intervențiile în dezbateri, țara noastră a avut o participare bine apreciată la congres.

În sprijinul fiecăreia dintre aprecierile de mai sus pot fi aduse numeroase date desprinse din documentele și din desfășurarea propriu-zisă a congresului. În locul acestora consider mai potrivit să privim mai de aproape cîteva dintre comunicările prezentate în secția V.

3. Mai multe comunicări (I. M. Dunn, E. K. Voișvillo, Gärdenfors, Loewer ș.a.) au abordat probleme de logică intensională sau de logică a enunțurilor contrafactuale. Altele, cum sînt comunicarea lui Kostink, cea a lui Gullvag sau din nou Gärdenfors, s-au angajat în dezvoltarea logicilor epistemice.

J. Michel Dunn de la Bloomington (S.U.A.) și-a propus să infirme teza lui A. R. Anderson și N. D. Belnap (*The Pure Calculus of Entailment*, „The Journal of Symbolic Logic", 27/ 1962, 47) după care este greșit să încercăm să construim un criteriu formal (textual o „sită") cu ajutorul căruia să putem selecta, din mulțimea implicațiilor materiale sau stricte, implicațiile intensionale (*entailments*) prezente într-un sistem de calcul propozițional sau modal.

Dunn arată că încă în anii 1950 din scrierile lui Wright, Geach și Smiley se contura desprinderea unui astfel de criteriu, prescurtat prin inițialele *WGS*, care, din nefericire, s-a dovedit o sită destul de largă. Criteriul *WGS* este: „*A* implică intensional *B*, dacă și numai dacă: (*i*) $A \to B$ este un caz de substituție într-o tautologie $A' \to B'$, unde (*ii*) $A'$ nu este o contradicție: (*iii*) $B'$ nu este o tautologie. Acest criteriu, observă Dunn, permite eliminarea unor tautologii de forma:

(*1*) $p \to (qV - q)$

(*2*) $(p\& - q) \to q$

dar permite unele expresii înșelătoare, „lupi în blană de oaie" cum sînt:

(*3*) $p \to (p\&(qV - q))$

(*4*) $((p\& - p)Vq) \to q$

care, deși nu au consecventul tautologic sau antecedentul contradictoriu, nu sînt totuși implicații intensionale, ci tot implicații tautologice.

În ipoteza că admitem o expresie de tipul:

(*5*) $(p\&(qV - q)) \to (qV - q)$,

ce rezultă banal [dintr-o substituție în A&B→B, atunci din (3) și (5) rezultă banal prin tranzitivitate, 1), ceea ce este o expresie de genul celei pe care se străduia că o elimine criteriul *WGS*.

Dunn pretinde pe acest temei că filtrul propus de criteriul *WGS* nu elimină toate expresiile de tip tautologic.

Argumentul lui Dunn împotriva criteriului *WGS* ne pare cel puțin discutabil: admiterea unei expresii ca 5), chiar dacă rezultă din $AB \to B$, contravine cerinței (*iii*) din criteriul *WGS*, deoarece consecventul lui 5) este vizibil o tautologie, ceea ce interzice *WGS*.

Încercînd să confecționeze o sită mai deasă pentru selectarea implicațiilor intensionale sau de conținut (*entailments*), Dunn numește expresiile de genul celor ce apar în consecventul expresiei 3) drept „tautologii parțiale", iar cele de tipul expresiei din antecedentul lui 4) „contradicții parțiale", iar pe baza acestora propune un nou criteriu de inspirație C. Lewy (1958, 1976), criteriul *L*, care nu este altceva decît o reformulare a criteriului *WGS* constînd în înlocuirea în condiția (*ii*) a termenului

contradicție prin „contradicție parțială" și în condiția (*iii*) a celui de tautologie prin „tautologie parțială".

Dar, se pare, nici acest criteriu nu ne aduce salvarea, căci el conduce la concluzia inacceptabilă că orice propoziție $p$ este echivalentă cu o tautologie parțială. Într-adevăr, din :

(6) $p \equiv p\&(p \vee q)$

se obține :

(7) $p \equiv p\&(p \vee - p)$

unde termenul al doilea desemnează o tautologie parțială.

Ieșirea din impas, Dunn o vede în utilizarea metodei tablourilor semantice pentru definirea tautologiilor și respectiv a contradicțiilor parțiale. O propoziție este contradicție parțială (respectiv tautologie parțială) dacă și numai dacă are un *arbore de adevăr* (respectiv un *arbore de fals*) cu unele ramificații închise. Principalul rezultat al articolului său Dunn îl vede în demonstrarea teoremei : $A \rightarrow B$ este o implicație intensională de primul grad de tipul celei din sistemul $E$ al lui Anderson și Belnap dacă și numai dacă $A$ implică intensional (*entails*) $B$ potrivit criteriului $L$.

4. Implicația intensională sau semantică, implicația purtătoare de informație, îl preocupă și pe E. K. Voișvillo în lucrarea sa *Semantica descripțiilor de stare generale*. Autorul sovietic și-a propus să generalizeze conceptul de descripție de stare prin introducerea unor descripții incomplete, a unor descripții inconsistente și a unor descripții interconectate. Fundamentală este în acest caz explicarea implicației ca o relație informațională între propoziții.

Astfel, după Voișvillo, $A$ implică intensional (semantic) $B$, $A \models B$ dacă și numai dacă $B$ este o parte a informației conținute de $A$. Orice propoziție sau formă logică $A$ se raportează la o mulțime de alternative $M$ și poate fi caracterizată de o pereche $\langle M_A, M \rangle$, unde $M_A$ este o submulțime a lui $M$ determinată de acceptarea de către agentul de referință a lui $A$. $M$, la rîndul său, este și el o mulțime de descripții de stări. Informația dată de $A$ este măsura restricției lui $M$ dat fiind sau acceptînd $A$. Vom spune că :

$I(B, M)$ i.e. informația transmisă de $B$ în raport cu $M$ este o parte a lui $I(A, M)$, dacă și numai dacă, $M_A \subseteq M_B$. Relația fundamentală este :

(8) $A \models B \Leftrightarrow M_A \subseteq M_B$

Relația (8) ar putea fi exprimată $A$ implică intensional (semantic) $B$ dacă descripțiile de stare selectate de $A$ în $M$ sînt incluse sau egale cu descripțiile de stare selectate de $B$ în $M$. Reprezentarea în mulțimea descripțiilor de stare a implicantului trebuie să fie extensional mai restrînsă decît reprezentarea în aceeași mulțime de descripții a consecventului.

$M_A$ și $M_B$ sînt definite inductiv în spiritul teoriei lumilor posibile, în funcție de nivelul de complexitate al formulelor ce le alcătuiesc :

(9) $Tp_i = p_i \in \alpha$

(10) $Fp_i = \bar{p} \in \alpha$

(11) $T(A \,\&\, B) = TA/\alpha \,\&\, TB/\alpha$ ș.a.m.d

(12) $M_A = \{\alpha : TA/\alpha\}$

Voișvillo introduce două formule ce descriu presupozițiile ontologice ale teoriei sale :

(13) $\forall \alpha \; \forall p_i (p_i \in \alpha$ sau $\bar{p}_i \in \alpha)$

(14) $\forall \alpha \; \forall p_i (p_i \notin \alpha$ sau $\bar{p} \notin \alpha)$

În orice lume posibilă $\alpha$ pentru orice propoziție $p_i$, $p_i$ aparține lui $\alpha$ sau $\bar{p}_i$ aparține lui $\alpha$.

În orice lume $\alpha$ și pentru orice propoziție $p_i$ nu aparține lui $\alpha$ sau $\bar{p}$ nu aparține lui $\alpha$.

Prin $I(A/\Gamma)$ Voișvillo desemnează informația furnizată de $A$ dat fiind $\Gamma$. Dacă ceea ce afirmă $A$ este conținut în $\Gamma$, respectiv $\Gamma_M \subseteq \subseteq A_M$, atunci informația furnizată unui interlocutor prin rostirea lui $A$ este nulă. Aceasta echivalează cu afirmația că rostirea pentru un subiect receptor ce deține propoziția antecedent a unei propoziții consecință nu-i aduce acestuia nici o informație de conținut despre domeniul descripțiilor. S-ar părea că în ultima propoziție este implicată teza propagării instantanee a informației de la premise spre consecințe. Dar nu tot ceea ce este conținut potențial într-un set de axiome este și conștientizat instantaneu de către un subiect cunoscător căruia i-au fost comunicate axiomele și regulile de inferență. Săvîrșirea efectivă a pașilor într-o demonstrație, chiar dacă nu amplifică informația despre real, îi furnizează subiectului cunoscător *modul cum* se obține o propoziție din altele. Fiind dat enunțul unei probleme soluționabile pe cale deductivă nu este automat rezolvată și problema. Perspectiva epistemică diferă de cea logic semantică ; ea include în mod necesar subiectul cunoscător.

Legile sau tautologiile nu furnizează unui interlocutor nici o informație. Dacă $A$ este o lege, atunci $I(A) = \langle M, M \rangle$.

Dimpotrivă contradicțiile $A \,\&\, \bar{A}$ conțin orice informație posibilă : $I(A\&\bar{A}) = \langle \Phi, M \rangle$

Aceasta conduce la paradoxele informației :

(15) $A \models B \vee \bar{B}$

(16) $A \,\&\, \bar{A} \models B$

Implicația relevantă definită la (8) este completată

(17) $A \models B \Leftrightarrow M_A \subseteq M_B \Leftrightarrow \forall \alpha \, (TA/\alpha \Rightarrow TB/\alpha)$,

iar pentru un set de premise ca :

$$(18)\ A_1, A_2, \ldots, A_m \models B \Leftrightarrow \bigcap_{i=1}^{m} M_{Ai} \subseteq \subseteq M_B \quad (n \geqslant 1)$$

Despre semantica descripțiilor prezentată de profesorul Voișvillo se cuvine să observăm : 1) ea concordă cu intuițiile logicii tradiționale clasice și în principal cu teza raportului invers dintre intensiune și extensiune ; și 2) ea se sprijină în esență pe tehnicile semanticii lumilor posibile.

5. Tema abordată de Johan von Benthem (Olanda) este, între anumite limite, înrudită cu subiectele lui Dunn și Voișvillo. Cercetătorul olandez și-a propus să clarifice aspectele logico-formale ale inferențelor desfășurate în contexte lingvistice determinate. Pentru a conferi dimensiuni intuitive temei lui, Benthem dă următorul exemplu de inferență logică influențată de contextul lingvistic și constituenții lexicali conținuți. „*a* este la nord de *b*, *b* este la nord de *c* ; deci *a* este la nord de *c*''. Cei mai mulți autori resping un astfel de raționament ca invalid, pe temeiul că structura sa formală $Rab\&Rbc \Rightarrow Rac$ nu este o lege logică, deoarece nu toate relațiile $R$ sînt tranzitive. Raționamentul devine însă valid dacă adăugăm un postulat de înțeles prin care se precizează caracterul tranzitiv al relației „*...a fi la nord de...*'',

În mod analog, adăugăm noi, convertirea judecății *Toți celibatarii sînt holtei* în *Toți holteii sînt celibatari* este după logica clasică invalidă. De îndată ce-i adăugăm un postulat de înțeles prin care precizăm că subiectul și predicatul propoziției convertite sînt echireferențiali sau extensional echivalente, raționamentul devine perfect valid și nu mai sîntem constrînși să convertim judecata de tip *A*, cînd *S* și *P* sînt echireferențiali, *per accidens*.

Primul care a observat acest gen de derivabilitate la care participă și un set de constituienți sau predicate acceptate ca fixe a fost Franz Bolzano. În comunicarea sa intitulată *Consecința logică parțială*, Benthem și-a propus să construiască un cadru logic formal pentru acest tip de inferențe mediate, între altele, de constituenți sau predicate. Pentru aceasta, el consideră un limbaj al logicii predicatelor de primul ordin conținînd, între altele, o mulțime finită de constante predicative $C$ și o mulțime finită de variabile predicative $V$. Introducem o structură $\mathfrak{D} = \langle D, P \rangle$ unde $P$ este o mulțime convenabilă de predicate pe $D$. $P$ generează mulțimea $P_{def}$ a tuturor predicatelor din $D$ definibile din parametrii $P$. În această structură conceptuală putem defini *relația de consecință parțială* :

(15) $C^{C}_{n_{\mathfrak{D}}}(\Sigma, \varphi)$ [„$\varphi$ *decurge din* $\Sigma$ *în* $\mathfrak{D}$ *în raport cu* $C$''] dacă pentru orice atribuire convenabilă $\sigma$ acordată predicatelor din mulțimea $P_{def}$ variabilelor $V$ are loc relația :

$$\mathfrak{D} \models \Sigma\ [\sigma] \textit{ numai dacă } \mathfrak{D} \models \varphi[\sigma].$$

De remarcat că Benthem evită să noteze decurgerea lui $\varphi$ din $\Sigma$ prin $\Sigma \models \varphi$. Consecința parțială astfel definită este o relație ternară între o mulțime inițială de formule $\Sigma$, o sub mulțime $C$ de constante predicative și expresia consecință $\varphi$ într-o structură $\mathfrak{D}$.

Relația de consecință parțială se instituie numai dacă în structura $\mathfrak{D}$ nu există nici un caz în care $\Sigma_{(\sigma)}$ să fie derivabil iar $\varphi[\sigma]$ să nu fie derivabilă.

Benthem definește conceptul de *consecință logică parțială* în limitele unei teorii științifice date.

(16) $C^{C}_{n_T}(\Sigma, \varphi)$ [„$\varphi$ decurge din $\Sigma$ în $T$ în raport cu $C$''] dacă pentru toate substituțiile convenabile $\sigma$ ale unor predicate $C$-definibile în variabilele $V$ are loc : $T \cup \sigma(\Sigma) \vdash \sigma(\varphi)$.

De remarcat că relația de consecință parțială $C^{C}_{n_T}(\Sigma, \varphi)$ are loc dacă și numai dacă $C^{C}_{n_{\mathfrak{D}}}(\Sigma, \varphi)$ pentru toate modelele $\mathfrak{D}$ ale teoriei $T$.

Termenul de *consecință parțială* este, credem, impropriu pentru conținutul ce-i este prescris. Mai degrabă am putea spune că avem de a face cu o relație de consecință plasată într-un context lingvistic determinat, cu un tip de consecință logică concretă sau aplicată în simbioză cu o clasă de postulate de semnificație. Indiferent însă de denumire, problema ridicată de Benthem este reală, autentică, iar tratarea ei este la un nivel adecvat de tehnicitate.

6. Peter Gärdenfors de la Universitatea din Lund, Suedia, își propune să folosească achizițiile logicii epistemice pentru clarificarea teoriei condiționalelor. El introduce, în conformitate cu literatura de specialitate, conceptele de *stare de credință*, *schimbare de credință*, propoziții condiționale de diverse tipuri și propune criterii semantice de acceptabilitate pentru acestea.

În rîndurile de mai jos sîntem ispitiți să ne oprim cu prioritate asupra problemelor de logică epistemică. Fie $K$ o mulțime de *propoziții de credință* cu accepția că $A \in K$, dacă și numai dacă $A$ este *acceptată* de către subiectul epistemic de referință la momentul considerat. O mulțime de propoziții de credință satisface, după Gärdenfors, condițiile : 1) dacă $A$ este o tautologie, atunci $A \in K$ ; 2) dacă $A \in K$ și $A \rightarrow B \in K$, atunci $B \in K$. Cu alte cuvinte, orice subiect epistemic trebuie să accepte tautologiile și închiderea mulțimii propozițiilor la care aderă față de schema de inferență *modus ponens*. Cine crede în premise, trebuie să creadă și în consecințele lor. Admițînd că o

mulțime $K$ de propoziții de credință caracterizează o *stare doxastică* a unui individ (sau o stare epistemică subiectivă), nu mai rămîne decît să prospectăm tipurile de schimbări care pot interveni. Sprijinindu-se pe Levi (*Subjunctives, Dispositions and Changes*, în „Synthese", 34/1977, p 423 — 455) și D. Lewis (*Contrafactuals*, Oxford, 1973), Gärdenfors distinge trei tipuri de schimbări de credință: extinderea credințelor unui subiect (*expanding*) cu o propoziție sau mulțime de propoziții $A$, $K/A$, însușirea unei credințe $A$ ce contravine negației ei anterior acceptată (*belief contravening changes*), $K_A$, și contradicția sau renunțarea la o credință $A$ și trecerea la o mulțime de propoziții de credință în care aceasta este omisă, $K - (A)$.

Relațiile dintre aceste trei schimbări, Gärdenfors le descrie prin:

(17) $K_A = (K - (-A))/A$

(18) $K-(A) = K \cap K_{-A}$

Schimbarea *contravenientă de credință* sau trecerea de la o stare $K$ care admite $-A$ la o stare $K$ care admite $A$ este tot una cu extinderea mulțimii diferență din $K$ și $-A$ cu credința $A$ (17).

Schimbarea *contradictorie* de credință sau trecerea de la o stare $K$ care admite $A$ la o stare $K$ care nu admite $A$ (= renunțarea la $A$) este tot una cu mulțimea rezultată prin intersecția dintre mulțimea $K$ și mulțimea $K$ restructurată astfel încît să admită $-A$.

Tipurile de schimbări semnalate de Gärdenfors în concordanță cu cei doi autori citați nu epuizează, după opinia noastră, mulțimea transformărilor epistemice semnificative dintre omulțime de referință $K$ și o propoziție $A$ sau $p$.

Fie $p$ o propoziție obiect posibil al unor atitudini doxastice emise de un subiect epistemic $a$. În raport cu $p$ sînt posibile trei și numai trei atitudini epistemice: acceptare, respingere și indiferență doxastică. Să le simbolizăm prin $Ap$, $Rp$, $Ip$. În acest caz vor fi posibile nouă și numai nouă *transformări doxastice* în raport cu $p$:

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 1. $IpTAp$ | 4. $ApTIp$ | 7. $RpTIp$ |
| (19) | 2. $IpTRp$ | 5. $ApTRp$ | 8. $RpTAp$ |
| | 3. $IpTIp$ | 6. $ApTAp$ | 9. $RpTRp$ |

Primul caz descrie ceea ce Gärdenfors numește expansiunea credinței $K$ care conține pe $Ip$ cu credința $Ap$ (Accept p).

Cazul (8) descrie ceea ce Gärdenfors numește schimbare contravenientă de credință, respectiv trecerea de la starea $K$ în care se admite $A-p-$ acceptată fiind definiția:

(20) $Rp = A - p$,

la starea $K_p$ în care se admite $p$, respectiv $Ap \in K_p$.

Fără a intra aici în detaliile viziunii noastre asupra logicii epistemice, vom observa că schema (19) identifică încă *șapte tipuri distincte de transformări epistemice* în raport cu o propoziție de referință dată. Clasificarea propusă de noi distinge mai multe tipuri de transformări epistemice: schimbări radicale de credință (5,8); atenuări sau slăbiri a credințelor (4, 7); întăriri sau formări de credințe favorabile și nefavorabile (1, 2); conservări sau păstrări de convingeri (6,9): menținere a indiferenței (3).

Gärdenfors notează prin '$A > B$' propoziția condițională „dacă $A$ ar fi cazul, atunci $B$ ar fi cazul". O propoziție de forma $A > B$ este numită *contrafactuală* în raport cu un set de credințe $K$, dacă și numai dacă, $-A \in K$.

O propoziție *contrafactuală* $A > B$ este acceptată în $K$ dacă (dacă și numai dacă) $B$ este acceptat în $K_A$, respectiv într-o mulțime de credințe care înlătură pe $-A$ și asimilează pe $A$.

Un *condițional deschis* $A > B$ este acceptat în $K$ dacă $B$ este acceptat în $K/A$.

Un condițional de tipul *chiar dacă* este acceptat în $K$ dacă $B$ este acceptat în $K-(-A)$.

Condiționalul de tip *chiar dacă* poate fi exprimat ca:

(21) $BEA \equiv B\&(A > B)$.

Teza principală a autorului suedez este că teoria condiționalelor poate fi descrisă ca o teorie despre schimbările de credință, ca o teorie am adăuga noi, despre traiectoriile posibile ale angajărilor doxastice practicate la nivelul unui subiect epistemic impersonal.

7. Mai direct sînt abordate problemele de logică epistemică în comunicarea lui V.N. Kostiuk intitulată *Propozițional epistemic logic with sublogics of provability and empirical acceptance*.

Sistemul propus de Kostiuk conține două componente: una logic-deductivă și alta logic „empirică" sau o teorie logică a acceptabilității empirice.

Vocabularul sistemului său presupune logica propozițiilor și trei functori epistemici, unul general și doi specifici: $KaA$, $DaA$, $\Delta aA$ care se citesc: „$a$ cunoaște că $A$", „$a$ poate demonstra că $A$", „$a$ are temeiuri empirice să accepte $A$. Au loc relațiile:

(22) $KaA \supset DaA \vee \Delta aA$

(23) $DaA \supset KaA$

(24) $\Delta aA \supset KaA$

(25) $Da(A \supset B) \supset DaA \supset DaB$

(26) $DaA \supset DaDaA$

(27) $Da(DaA \supset A) \supset DaA$

$RG \vdash A \rightarrow \exists \alpha\ DaA$

(25') $\Delta a(A \supset B) \supset \cdot \Delta aA - \Delta a - B$

(26') $\Delta aA \supset \Delta a \Delta aA$

(27') $\Delta aA - \Delta a - A$

$R\Delta \vdash A \supset B \rightarrow \exists \alpha\ (\Delta \alpha A \supset \Delta \alpha B)$

Relațiile (23) și (24) derivă banal din (22). Formula (22) afirmă că dacă agentul $a$ cunoaște că $A$, atunci el poate demonstra acesta sau poate aduce temeiuri empirice.

Kostiuk admite regula $RG$ după care dacă este demonstrat că $A$, atunci există sau a existat un agent $\alpha$ astfel încît $\alpha$ a demonstrat $A$, dar respinge interpretarea universală a acestuia.

(28) $\vdash A \rightarrow (\alpha) D\alpha A$

pentru că ar conduce la paradoxul omniscienței. Nu există în schimb cunoaștere fără agent cunoscător — acesta pare a fi mesajul regulilor $RG$ și $R\Delta$. Ultima spune că dacă este empiric întemeiat că dacă are loc $A$, va avea loc $B$, atunci a existat și există cel puțin un agent cunoscător $\alpha$ care dacă știe empiric că $A$, știe empiric că $B$.

Kostiuk nu dă reguli sintactice de decizie pentru sistemul său. În schimb, propune o metodă semantică tip Kripke pentru validarea formulelor în sistemul său.

Fie o structură $\langle W, R_1, R_2, O, S(W), N \rangle$ unde $W$ este mulțimea lumilor posibile, $R_1$ și $R_2$ relații binare tranzitive definite pe $W$, $O \in W$ desemnează starea reală a cunoașterii, $N \subseteq W$ și $S(W)$ este mulțimea tuturor submulțimilor lui $W$. Fie $S(W) = \{w_a, w_b, w_c \ldots\}$ unde $a, b \ldots$ sînt nume pentru subiecții cunoscători, respectiv valori ale variabilei $\alpha$. Kostiuk definește un model epistemic $|| \ ||$ inductiv.

(29) $||DaA, w|| = 1$ dacă $||A, w'|| = 1$

pentru orice $w'$ astfel încît $w, w' \in Wa$ și $wR_1w'$;

(30) $||\Delta aA, w|| = 1$ dacă $||A, w'|| = 1$

pentru orice $w'$ astfel încît $w, w' \in Wa \subseteq N$ și $wR_2w'$;

(31) $||KaA, w|| = 1$ dacă $||DaA, w|| = 1$ sau $||\Delta aA, w|| = 1$

Formula $A$ este demonstrabilă de către $a$ în lumea $w$ dacă în orice lume $w'$ astfel că $wR_1w'$ și $w, w' \in Wa$ are loc $A$ este adevărat în $w'$.

Pentru formula (30) se postulează suplimentar ca mulțimea lumilor lui $Wa$ să fie o parte a lui $N$, $N \subseteq W$ și între $w$ și $w'$ să fie relația $R_2$.

O formulă $A$ este *validă* dacă $||A, O|| = 1$ pentru orice $K$-structură.

8. Comunicarea semnată de Gullvag Ingemund, (Norvegia) angajează logica formală și semantica lumilor posibile în analiza actului perceperii sau discriminării dintre apartenența sau neapartenența unui obiect sau eveniment la o clasă de obiecte caracterizată de un predicat sau descripție. Intuiția filozofică de la care pleacă filozoful norvegian este teza potrivit căreia actul înțelegerii presupune crearea și selectarea corespunzătoare a lumilor posibile. Problema incitatoare pe care și-o pune Gullvag este dacă putem da o descripție logic formală în semantica lumilor posibile conceptului de conștiință sau luare în seamă a ceva (*awareness*).

Pentru aceasta, Gullvag dezvoltă un sistem logic formal al relației contingente (al conceptului logic de întîmplare), sistemul $C$, căruia îi dă mai întîi o tratare axiomatcă, apoi semantică, trecînd în revistă trei interpretări: una asamblistă, alta în teoria distingerii culorilor și ultima în domeniul fenomenelor de discriminare sau distingere.

Sistemul $C$ presupune logica propozițiilor și doi functori modali $Cp$, „$p$ este contingent", $Mp$, „$p$ este posibil".

Axiomele sale sînt:

1. Axiomele logicii propozițiilor;

$A_{c1}\ Cp \supset \cdot M - p$

$A_{c2}\ Cp \equiv C - p$

$A_{c3}\ Cp\ \&\ Cq \supset (M(p \cdot q) \supset Cp \cdot q)$

$A_{c4}\ C(p \equiv q) \supset ((Mp \cdot M - p \cdot Mq \cdot M - - q) \supset (Cp \equiv Cq))$

Reguli:

(RM) Dacă $\vdash \alpha \supset \beta$, atunci $M\alpha \supset M\beta$

(RC) Dacă $\vdash \alpha \equiv \beta$, atunci $C\alpha \equiv C\beta$

Axiomele $A_{c1}$ și $A_{c2}$ sînt izomorfe unor teoreme din sistemul $SX$ dezvoltat de noi[1]. Axioma $A_{c1}$ este mai slabă decît:

(32) $Up = - Xp \cdot Wp$[2]

[1] Cornel Popa, *Formal Structure of Some Teleological Systems*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales Serie de Philosophie et Logique", nr. 3/1978.

[2] *Ibid.*, p. 420.

sau :

(33) $Up = W - p \cdot Wp$

care interpretat aletic devine :

(34) $Qp = M - p \cdot Mp$

sau interpretat deontic :

(35) $Lp = P - p \cdot Pp.$

unde $L$ desemnează ideea de libertate. Teoremele menționate de Gullvag

(36) $C(Pp \,\&\, q) \equiv C(q \,\&\, p)$

(37) $C(p \vee q) \equiv C(q \vee p)$

(38) $C(p \,\&\, q) \equiv C(- p \vee - q)$

(39) $C(p \supset q) \equiv C(p \cdot - q)$

(40) $C(p) \equiv q) \equiv C(p \equiv - q)$

se deduc lesne din $LP$ și $RC$ ((36), (37)) sau din $LP$ și $AC_2$.

Spațiul restrîns al acestor notații nu ne permite să urmărim și să întregim ideile stimulatorii prezentate de autorul norvegian.

Lăsăm, de asemenea, pentru alte prilejuri comunicarea interesantă a lui V. Smirnov despre *Sistemele modale cu operatori temporali* și comunicarea lui Wolfgang Sphon despre definirea conceptului de *cauză*.

Privite de la înălțimea considerațiilor generale, lucrările congresului nu-și dezvăluie valoarea intrinsecă ; privită de aproape, cu lupa sau cu microscopul, dezvăluie fiecare dintre ele o lume inedită, direcții de cercetare și soluții promițătoare pe care, ca cercetător, te simți ispitit să le încerci. Valoarea unei manifestații științifice rezidă, credem, nu numai în schimbul reciproc de informații, în contactele pe care le prilejuiește, dar mai ales în capacitatea de a infuza participanților starea de tensiune științifică creatoare — ca urmare a interferențelor, concordanțelor și incompatibilităților ce apar în punerea și definirea unor probleme de cercetare.

Lucrările secției a V-a și-au îndeplinit cu prisosință această funcție epistemico-incitatoare.

CORNEL POPA

## LOGICĂ ȘI ADEVĂR. PREOCUPĂRI TEORETICO-FILOZOFICE LA UN CONGRES DE LOGICĂ MODERNĂ

1. Congresul s-a desfășurat pe fondul unor reale deschideri în cercetarea problemelor logicii și ale filozofiei științei, constituind un cadru de prezentare a situației actuale a înfăptuirilor în aceste domenii și totodată un prilej de dialog și de confruntare de idei. Deși tema generală — *Rolul matematicii în științele moderne* — părea a concentra atenția mai mult asupra aspectelor tehnice, legate de matematizare, de participarea acesteia în expunerea teoriilor științei, congresul și-a păstrat profilul specific anunțat prin însăși denumirea sa, a fost un congres de logică, metodologie și filozofia științei.

Un interes vădit pentru filozofie, animat de multe căutări ale unei filozofii de calitate, a constituit în așa măsură o prezență, încît în economia lucrărilor matematica și-a păstrat rolul de modalitate de expunere a unor experiențe, de instrument de lucru necesar reorganizării și resemnificării acestora. Însăși preocuparea pentru fundamente (ale principalelor tipuri de științe, ale probabilității și ale logicii însăși) a pus în lumină componenta teoretică consubstanțială travaliului logico-matematic și, cu atît mai mult, celui de generalizare și integrare, de înțelegere a rosturilor teoriilor și a raporturilor dintre acestea. Așa cum mărturisea M. A. Finocchiaro (S.U.A.), însăși „filozofia *dezvoltării istorice a științei* constituie o ramură principală a teoriei despre istoria științei și este esențialmente un studiu filozofic al dezvoltării științei", studiu ce „depinde de o anumită concepție asupra filozofiei" (în *On the Methodological Problems of the History of Science: An Analytical Approach*, în: *6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Hannover August 22 — August 29, 1979*, Abstracts, Sections 13—14, p. 2).

2. În alți termeni, deși nu a lipsit tendința pozitivistă, marcată nu neapărat programatic, ci prin concentrarea în exclusivitate la elaborarea unor tehnici logico-matematice mai puternice (necesare, evident, pentru dezvoltarea logicii și a teoriei și metodologiei științei), nu a lipsit nici tendința inversă, antipozitivistă, cu o pronunțată coloratură realistă sau cel puțin antiidealistă. „Filozofia mai recentă a științei — spunea R. Bhaskar (Edinburgh) — a criticat prezumțiile pozitiviste după care știința ar fi monistă în dezvoltarea sa și deductivă în structura sa (...) Analiza critică a activității experimentale a arătat necesitatea unei ontologii ne-empiriste a structurilor transfactualității active și de durată, iar analiza critică a dezvoltării științifice — necesitatea unei ontologii ne-idealiste a teoriei obiectelor (*things*) independente (în *Realism in the Natural Sciences*, *Ibidem*,

Abstracts, Section 6, p. 1). S-ar ajunge astfel (după autorul citat) la proiectul „unei noi înțelegeri realiste de justificare a științei naturii, facilitînd și rezolvarea a o mulțime de probleme tradiționale".

Pe un plan mai larg, o „ontologie neempiristă" înseamnă un întreg program de regîndire a entităților abstracte, marchează o tendință mai obiectivă, în linii mari dialectică de înțelegere a limbajelor. Pe alocuri, convenționalismul s-a arătat astfel a nu fi solidar cu dominația arbitrariului (așa cum s-a interpretat cîndva „principiul toleranței" al lui Carnap), ci cu o consecință inevitabilă a pluralismului logic.

În multe dintre materialele și intervențiile secțiilor (îndeosebi a celor consacrate filozofiei logicii și fundamentelor diferitelor grupe de științe) se putea constata, după patru decenii de logică, cîtă dreptate avea ilustrul nostru profesor Grigore Moisil atunci cînd (în 1939) scria : în posibilitatea „de a concepe egala valabilitate a mai multor logici diferite constă pluralismul logic contemporan", care este „unul dintre aspectele a ceea ce numim libertatea axiomatică, caracter fundamental al gîndirii umane" ; căci „*problema unității gîndirii este diferită de cea a unicității logicii*" : Pluralismul este un fapt istoric ce „nu exclude o cercetare filozofică a criteriilor de valorificare a propozițiilor", cercetare ce „iese din cadrele logicii formale" (*Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, 1965, p. 81, 82, 89). Pluralismul logic angajează „problema filozofică" a caracterului principiilor logicii „dezvoltată deductiv" (*Ibidem*, p. 49, 73).

Este implicată aici o idee fundamentală a însuși programului logicii moderne care, așa cum s-a subliniat, îndeosebi „prin efortul superb al lui Frege", s-a dovedit a fi în esență „o teorie deductivă" și, în ultimă instanță, un limbaj (P. Botezatu, *Semiotică și negație*, Iași, Edit. Junimea, 1973, p. 91, 93). Necesitatea istorică a reconstruirii logicii cu metode științifice, mai ales matematice a impus pluralismul logic, dar nu și ruptura dintre logică și adevăr, ceea ce a condus la căutarea temeiurilor obiective, extralingvistice ale planului logic și la o discuție despre o ontologie.

3. Pe fondul unor discuții despre raporturile dintre semantica fregeeană (bazată pe distincția dintre *Sinn* și *Bedeutung*) și teoria husserliană a „categoriei de semnificație" (bazată pe distincția : *Ausdruck-Bedeutung*), s-a conturat ideea unui *Husserl versus Frege* : primul a admis o ontologie (formală, chiar a „semnificațiilor ideale"), cel de al doilea s-a ferit de ontologia semnificației („obiectului" semnificat), deși a fost suspectat de platonism.

În acest context, am schițat ideea unei ontologii necesare pentru întemeierea logicii, pentru filozofia logicii, „platonisul" apărînd aci ca un fenomen istoric *sui generis*, un „platonism fără Platon", generat de constanța și autonomia planului logic în raport cu cel lingvistic (stabilit prin convenție). O asemenea ipoteză concordă în fapt cu pluralismul logic în sensul propriu, neconvenționalist și nereducționist, bazat pe distincția riguroasă dintre condițiile lingvistice (simbolistica, tehnicile de formalizare etc.) ale constituirii logicii ca teorie deductivă și conținutul ideatic al acestei teorii ca atare.

Evident, și pentru un logician modern cu formație matematică (în discuție a intervenit R. Martin) ideea unui „platonism fără Platon" nu ridică obiecții, întrucît salvează statutul entităților abstracte de pericolul imixtiunii unei ontologii tradiționale. Este de reținut însă că, istoricește a avut loc o eliberare de o ontologie substanțialistă nedialectică, ceea ce, dată fiind unitatea dintre logică și adevăr, nu face nenecesară orice ontologie. Înțelegerea profilului acesteia și, mai ales, al raporturilor ei cu statutul logicii matematice rămîne în rîndul celor ce, cu o formulă reușită, au fost considerate în filozofie „concepte deschise".

4. Nu este întîmplătoare, de aceea, ponderea considerabilă pe care a avut-o cercetarea operei lui Frege în lucrările congresului, atît în secții, cît și într-un simpozion special, la care, pe lîngă cei doi raportori — Chr. Thiel (R.F.G.) și I. Angelelli (S.U.A.) — au participat în discuții mari logicieni contemporani,ca G. Patzig (R.F.G.), H. Hermes (R.F.G.), R. Martin (S.U.A.). Lucrarea lui Frege *Begriffschrift* (de la a cărei apariție — 1879 — s-au împlinit 100 de ani) a fost considerată — (Chr. Thiel, *From Leibniz to Frege: Mathematical Logic between 1679 and 1879*) ca avînd un asemenea rol în istoria logicii comparabil numai cu cel al *Analiticii* aristotelice !

De fapt, cercetările de istorie a logicii și a filozofie științei (nu numai în secția consacrată acestora, ci și în secțiile consacrate studierii fundamentelor) au pus în lumină totodată dimensiunea istorică a științei și unitatea dintre dezvoltarea istorică a teoriilor și statutul actual al acestora, frămîntările mai recente de reconstrucție a lor. Aristotel, Galileo, Leibniz, Newton, Kant, Bolzano, Fries, Riemann, Peirce, Frege, Husserl, Poincaré, Couturat, Russell, Wittgenstein au fost nume ce au revenit ca laitmotive în materiale și în discuții. Oricum, filozofia matematicii și a logicii s-au îmbletit mereu cu istoria acestora și cu istoria științelor și a filozofiei, ceea ce a sporit ponderea preocupărilor teoretico-filozofice, subliniind ideea unității dintre logică și adevăr, dintre logică și filozofie.

În raport cu operele multora dintre gînditorii amintiți mai sus ar putea fi parafrazată formula lui Maurice Loi (Franța) : *Couturat méconnu*. Căci aceste opere prezintă multe laturi și contribuții încă „necunoscute", inte-

grabile în reconstrucția actuală, ceea ce justifică și amploarea unor cercetări și a unor ediții mamut : un „Leibniz" în 80 de volume, un „Bolzano" în cca 50 de volume, un „Peirce" în cca 120 de volume ș.a.

Leibniz (care a desfășurat 40 de ani din activitatea sa la Hannovra) s-a dovedit cel mai modern dintre filozofii moderni. „Fuziunea logicii și a matematicilor pe care el o întrevăzuse — spunea M. Loi — este astăzi realizată" ; Leibniz este „filozoful care a împins cel mai departe credința în inteligibilitatea lumii și în perfecțiunea sa relativă", ceea ce nu l-a împiedicat să desfășoare „o neîncetată activitate de proiecte de reformă, de ameliorare practică, de limbă internațională, de progres intelectual și social" (*Couturat méconnu*, Seminaire de Philosophie et Mathematique, École Normale Superieure, Paris, 1979, material multiplicat pentru participanții la Congresul de la Hanovra).

De fapt, semiologia lui Leibniz, mai particular ideea sa despre „lumile posibile" revin ca un laitmotiv în procesul de constituire a logicii moderne. Însăși „ideea universalității matematicii", mai precis a „caracterului universal al cunoașterii matematice", scrie A. Ursul (U.R.S.S.), a fost fundamentată prin crearea unei „*caracteristica universalis*" de către Leibniz (*The General Scientific Aspects of the Developement and Application of Mathematical Knowleadge*, în : *6th International Congress of Logic...*, Abstracts, Section 6, p. 244).

5. Participarea filozofilor și a filozofiei la elaborarea aparatului conceptual și a problematicii logicii, metodologiei și filozofiei științei evidențiază, contrar oricărui pozitivism, importanța și acțiunea efectivă a demersului teoretic fundamental, filozofic. Acesta rămîne complementar demersului științific ; nu i se substituie, dar nici nu poate să nu-și exercite o funcție reală de resemnificare a creației științifice pe fondul unității dintre progresele științelor și progresul culturii umane în genere, inclusiv al filozofiei însăși.

O abordare unitară a problematicii logicii și a filozofiei științei, îndeosebi a dificultăților legate de fundamente și fundamentare nici nu ar fi posibilă fără un program riguros. Elaborarea acestuia nu este un rezultat mecanic al însuși progresului științelor, ci implică analiză, diferențiere și integrare a rezultatelor, resemnificare — operații complexe ce solicită în mod necesar participarea unei „filozofii de calitate", cum spunea Engels cîndva, filozofie pe care nu o au toți specialiștii și nici în aceeași măsură, întrucît ea presupune cunoaștere și asimilare a istoriei gîndirii, precum și eliberarea de „idolii" concepțiilor idealiste, fie ele spiritualiste sau pozitiviste.

Poate tocmai de aceea, deși nu au lipsit manifestările de tehnicism și nici de mărginire pozitivistă, Congresul de la Hanovra a pus în evidență nevoia a ceea ce, încă în zorii epocii moderne, Galileo (ca o reacție la mărginirea empiristă și la deductivismul steril) numea „metoda experimentală", în structura căreia, componenta teoretico-filozofică îndeplinește rolul de conștiință critică, de fapt, conștiința valorii și a limitelor, a condiției pentru ceea ce Leibniz numea *salva veritate*.

AL. BOBOC

## PERSPECTIVA ISTORICĂ ÎN LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

Știința contemporană — aflată într-un proces de adînci modificări conceptuale și metodologice — recurge tot mai frecvent la „mobilizarea" istoriei ei anterioare în întemeierea și justificarea principalelor programe sau direcții de cercetare teoretică. Recursul la istorie a devenit astfel una dintre dimensiunile fundamentale ale cercetării științifice actuale. În același timp, și metodologia și filozofia științei tind să-și constituie o viziune istoric-evolutivă, dinamică asupra științei, situînd în centrul studiilor lor aspectele diacronice ale științei ; pe această cale s-a ajuns la formularea a numeroase și diverse modele logic-conceptuale ale dezvoltării istorice a științei.

Prezența dimensiunii istorice în știința actuală, atît la nivel teoretic cît și metateoretic, a fost evidențiată cu o deosebită pregnanță în lucrările recentului Congres International de Logică, Metodologie și Filozofia științei Hanovra, 22—29 august 1979). Pe lîngă afirmarea tot mai accentuată a unei perspective *realiste* în filozofia științei și diversificarea instrumentelor și abordărilor *logice* ale cunoașterii științifice, orientarea *istorică* ni s-a părut una dintre tendințele care caracterizează în modul cel mai adînc metodologia generală a științei. Schimbările conceptuale, progresul și raționalitatea științei au constituit teme care au străbătut majoritatea comunicărilor și intervențiilor din cadrul secțiilor de filozofia științelor. Chiar expunerile plenare sau simpozioanele s-au referit în majoritatea lor la teme de istoria gîndirii științifice sau logico-metodologice. Astfel, Gaisi Takeuti (Japonia) a prezentat o evaluare istorică a operelor lui Kurt Gödel și Paul Bernays, pentru ca apoi René Thom (Franța), vorbind despre „rolul și limitele matematizării în științele aplicate" să formuleze cîteva idei provocatoare asupra direcțiilor și tipurilor dezvoltării istorice a corelației dintre matematică și știință, asupra

sensului și modalității dezvoltării gîndirii matematice, a specificului evoluției ei în raport cu diferitele ei nivele, pentru a fixa rolul și natura noilor cuceriri teoretice din matematică, îndeosebi a teoriei catastrofelor. La fel de neașteptată a fost și prezentarea teoriei clasice a recursiei de către Robert Soare (S.U.A.)., în care constituirea și dinamica istorică a acestei teorii au fost reprezentate într-o paralelă sugestivă cu dinamica internă a stilurilor artistice din Renaștere.

În simpozionul dedicat lui Gottlob Frege — celebrînd un secol de la apariția cărții sale *Begriffsschrift* — Ch. Thiel (R. F.G.) a prezentat o reconstrucție a istoriei logicii în intervalul celor două secole care-l despart pe Frege de Leibniz și a tendințelor logicii actuale ce-și află originea în opera lui Frege. După cum se afirmă în unele istorii ale logicii, perioada dintre 1679 și 1879 ar fi fost o perioadă de stagnare în evoluția logicii. S-au oferit și o serie de explicații acestei „pete albe" din dezvoltarea istorică a logicii (sau „catastrofe", cum se exprima un logician). În cunoscutul său studiu *Collegium Logicum*, Paul Lorenzen indicase următoarea cauză a neglijării logicii în această perioadă : apariția și dezvoltarea unor teorii matematice de un tip nou (care transformaseră matematica într-o disciplină independentă de logică), „analitic" — așa cum erau geometria analitică și mecanica analitică —, diferit de tipul axiomatic al teoriei care determinase idealul aristotelic al științei deductive (și implicit și progresul logicii)[1]. Plecînd de la conexiunile mai numeroase ale logicii cu matematica și alte ramuri ale științei (dscoperite în perspectiva științei actuale, Ch. Thiel a reușit să pună în evidență linii de evoluție a logicii în această perioadă care infirmă teza pretinsei ei stagnări. Acest simpozion a evidențiat astfel o idee complementară celei formulate la început : necesitatea unei perspective actuale în cercetarea istoriei științei.

Rolul istoriei științei în fundamentarea direcțiilor noi ale cercetării științifice a fost pregnant argumentat și în expunerile : „*Problema ireversibilității în fizica teoretică* (A. P. Grecos — Belgia ; acest referat a prezentat premisele istorice ale noii termodinamici a proceselor ireversibile, elaborată sub conducerea lui I. Prigogine și P. Glansdorf, o teorie recentă a fizicii care a oferit nu numai o nouă înțelegere a ireversibilității și a timpului în general, dar și un punct de plecare în formularea unei ipoteze generale asupra autoevoluției materiei — M. Eigen)[2] ; *Probabilitatea în fizica clasică și cuantică* (I. Sacikov — U.R.S.S.) ; *A doua revoluție științifică și interacțiunea dintre matematică și fizica teoretică* : *Fourier, Hamilton, Boltzmann* (E. Bellone — Italia) ; *Domeniul și limitele schimbării științifice* (D. Shapere — S.U.A.).

Vorbind de abordarea istorică în cunoașterea contemporană va trebui să distingem cel puțin trei aspecte : (*i*) prezența directă a unei *dimensiuni istorice* în cadrul programelor fundamentale de cercetare științifică, a teoriilor, ipotezelor sau altor construcții științifice. (Pentru logică și semantică o asemenea perspectivă istorică este pregnant ilustrată de „teoriile istorice ale referinței" formulate recent de H. Putnam, S. Kripke, K. Donnellan ș.a.) ; (*ii*) apariția și maturizarea unei noi *istoriografii* a științei, a unei modalități conceptual-explicative și interpretative de a face istoria științei ; (*iii*) constituirea *„școlii istorice în filozofia științei"*, regîndirea în perspectivă istoric-evolutivă a structurii, metodei și raționalității științei.

Deși în toate aceste trei domenii (știință, istoria științei, epistemologie) se pun probleme specifice și se constituie răspunsuri care țin seama de natura cadrului conceptual al nivelelor respective, ceea ce constituie trăsătura cea mai remarcabilă a evoluției lor recente este tendința de convergență tematică și metodologică. Pentru prima dată, după o separare a domeniilor accentuată de perioada primei jumătăți a secolului nostru — dominată de o viziune structural-analitică —, se constituie elementele care permit o comunicare reciprocă, un dialog constructiv al elaborării teoretice cu istoria științei și cu analiza epistemologică. Dintre aceste elemente mijlocitoare ale dialogului efectiv al oamenilor de știință cu istoricii științei și filozofii științei două ni se par a fi esențiale : (1) *viziunea istorică* care a păstuns cele trei nivele ale cunoașterii actuale : teoretic, metodologic și filozofic ; (2) elaborarea unei *concepții asupra structurii și dinamicii științei* în stare să ofere limbajul categorial necesar acestei cooperări. Ultima tendință a fost pe larg dezbătută de congresul anterior de logică și filozofia științei (London, Ontario, 1975), în centrul discuțiilor situîndu-se „modelul structuralist al teoriilor științifice" elaborat de Joseph D. Sneed și Wolfgang Stegmüller (continuînd un program mai vechi în filozofia științei inițiat de P. Suppes), continuat și extins de un număr din ce în ce mai mare de cercetători. Această concepție asupra teoriilor științifice a permis în același timp o reconstrucție logică exactă a unor teorii efective ale științei (ne mai restrîngîndu-se la analiza unor modele suprasimplificate ale teoriilor), cît și a dinamicii reale a cunoașterii. Pe baza ei s-au reconstruit de asemenea o serie de abordări din cadrul „școlii istorice" din filozofia științei (T. S. Kuhn, P. K. Feyerabend

[1] Vezi P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968, p. 17.

[2] Vezi M. Eigen, *Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules*, „Die Naturwissenschaften", 58/10 (1974).

St. Toulmin). În același timp, concepția structuralistă a permis ridicarea la un nivel teoretic superior a studiilor din noua istoriiografie a științei și a filozofiei științei. Pe această linie s-a înscris și comunicarea noastră *Riemann vs. Kant; studiu de caz pentru o nouă istoriografie a filozofiei științei*, în care se prezintă una dintre implicațiile „istoriografice" ale „abordării tipologice" a teoriilor științifice (care generalizează modelul structuralist al teoriilor).

Deși nu s-au raportat direct, cele două premise ale constituirii unei perspective integrale (abordarea istorică și modelul structuralist al teoriilor), în numeroase comunicări din cadrul congresului conexiunile lor au fost vizibile. Am putea spune că „ștafeta congreselor" a predat acestui congres sarcina discutării în detaliu a abordării istorice. Dintre numeroasele intervenții pe această temă ne vom opri în primul rînd la referatul *Asupra problemelor metodologice ale istoriei științei: o abordare analitică*, susținut de Maurice A. Finocchiaro (S.U.A.), autorul unei cărți (*History of Science as Explanation*) care a inițiat alături de lucrările *A Theory of Historiography* de J. Agassi și *Progress and Its Problems* de L. Laudan platforma teoretică a noii istoriografii a științei. Într-o prezentare complementară cunoscutului articol-program al lui R. S. Mikulinsky [3], Finocchiaro și-a propus să explice la nivelul teoriei filozofice tendințele manifestate în imensa literatură recentă datorată istoricilor științei orientați filozofic și filozofilor științei orientați istoric (J. Agassi, P. Feyerabend, M. Hesse, T. Kuhn, I. Lakatos, L. Laudan, E. McMullin, S. Toulmin). El propune următoarea clasificare a domeniilor analizei filozofice a problemelor istorice: (*i*) filozofia *istoriei științei* — „analiza obiectivelor, metodelor, presupozițiilor, structurii logice și semnificației epistemologice a acelei științe speciale sau discipline practicate de istoricii profesioniști ai științei, precum și analiza conexiunilor ei cu alte discipline"; (*ii*) filozofia *dezvoltării istorice* a științei = „studiul filozofic al dezvoltării științei" ce poate fi realizat în următoarele maniere: (*a*) se poate studia dezvoltarea aspectelor filozofice ale științei, sau (*b*) se pot studia aspectele filozofice ale dezvoltării, sau (*c*) caracterul filozofic ar putea aparține modului în care se studiază dezvoltarea științei (= analiza concepțiilor prin care se descrie dezvoltara istorică a științei).

Cu privire la domeniul numit filozofia istoriei științei, dintre elucidările conceptuale, sistematizările și sugestiile pentru cercetarea viitoare formulate de Finocchiaro reținem ca probleme: 1) rolul prezentului sau, în formularea lui Agassi, a „înțelepciunii de după eveniment" — respectiv legitimitatea folosirii cunoașterii științifice ulterioare în studiul istoric al stadiilor anterioare ale cunoașterii; 2) conexiunea dintre istoriografia și filozofia științei; 3) natura explicației în acest domeniu și relația ei cu patternul deductiv-nomologic al explicației științifice.

Problemele esențiale care aparțin celeilalte ramuri a filozofiei istoriei științei sînt formulate sintetic prin apel la cele trei concepte pentru înțelegerea dezvoltării istorice a științei: *schimbarea științifică, progresul cunoașterii, raționalitatea științifică* (concepte complexe a căror natură este încă discutată).

În privința modului în care a fost studiată filozofic dezvoltarea științei, M. Finocchiaro recunoaște că sarcina actuală nu este aceea de a arbitra între diferitele moduri de a concepe filozofia, ci mai degrabă aceea de a le recunoaște și a le defini. Astfel, se pot distinge aici mai multe direcții: 1) istoriografia metodologică a științei (Lakatos, Toulmin, C. Howson) 2) analiza conceptului *dezvoltare istorică a științei* (avînd ca problemă specială elucidarea rolului dezvoltării istorice a unei teorii în aprecierea ei științifică — E. McMullin). În acord cu abordarea lui Mikulinski, M. Finocchiaro a reproșat cercetărilor de istoria științei realizate de filozofi concentrarea lor exclusivă asupra problemelor epistemologice și metodologice (vezi studiile asupra Regulei III a lui Newton etc.), neglijînd pe cele istorice și logice, ca și incapacitatea lor de a depăși falsa alternativă „externalism — internalism".

A doua arie tematică a filozofiei dezvoltării științei, aspectele filozofice ale dezvoltării științei, a intrat în faza decelării trăsăturilor generale și a direcțiilor dezvoltării generale a științei. La precedentul congres, Martin Strauss (R.D.G.) formulase cîteva *legi de evoluție ale fizicii*, pe baza cărora să se întemeieze prognoza și strategia cercetării, polemizînd cu încercările grăbite de a propune un model universal al dezvoltării cunoașterii înaintea efectuării unor profunde studii disciplinare și de caz. Finocchiaro și alții au comentat acum două asemenea „filozofii ale istoriei științei" (formulate de Th. Kuhn și St. Toulmin), apreciindu-le valoarea și limitele puterii explicative, precum și programul lui L. Laudan de a întemeia o teorie a progresului științific plecînd de la analiza problemelor și a soluționării lor în știință.

În fine, studiul dezvoltării aspectelor filozofice ale științei cuprinde numeroase lucrări substanțiale de istoria filozofiei științei, care au inițiat o nouă istoriografie a metodologiei și filozofiei științei, avînd ca temă principală relația dintre concepțiile filozofice generale asupra naturii metodei științifice și dezvoltarea efectivă a științei.

---

[3] S.R. Mikulinski, *The Methodological Problems of the History of Science*, „Scientia", vol. 110, 1975.

În referatul său *Asupra schimbării relației dintre știință și epistemologie cu privire la dezvoltarea istorică*, V. Lektorsky (U.R.S.S.) a insistat tocmai asupra ultimei secțiuni tematice menționate în clasificarea de mai sus, încercînd pe baza ideii „încărcăturii metodologice" a programelor de cercetare (în sensul definit de I. Lakatos) să argumenteze legătura dintre o anumită modalitate a construcției teoretice și idealul epistemologic dominant la un moment dat. Ideea de tip de teorie științifică a constituit — deși nu suficient de exact determinată — baza examinării unei asemenea conexiuni. O asemenea abordare tipologică explicită permite explicarea diversității tipurilor de dezvoltare a teoriilor științifice (la care s-a referit în comunicarea sa E. Lashchyk — S.U.A.), precum și întemeierea unei viziuni complexe, nerigide asupra raționalității științei, a diversității genurilor și standardelor de evaluare, la stadii de evoluție diferite a teoriilor.

Dintre abordările mai generale menționăm de asemenea „reconstrucția rațională" pe baza teoriei sistemelor a istoriei metodologiei științei din secolul al XX-lea propusă de V. Sadovski (U.R.S.S.). După epistemologia empirist-logică și raționalismul critic popperian, Sadovski consideră că în metodologia ultimelor două decenii au apărut în occident numeroase concepții în care se manifestă o tendință spre reproducerea teoretică a naturii sistemice a cunoașterii științifice, printre care : (1) diferențierea unităților (sistemelor) analizei metodologice, de la concepte și probleme pînă la paradigme, programe de cercetare, tradiții de cercetare etc. ; (2) descompunerea sistemelor cunoașterii științifice în componenții lor fixarea structurii „matricei disciplinare" a ui Kuhn sau a „teoriei" în sensul lui Sneed și Stegmüller) ; (3) luarea în considerare a „mediului" social, cultural, tehnologic etc. al cunoașterii științifice ; (4) reconstrucția aspectului dinamic al cunoașterii științifice ; (5) sinteza sistemică a metodelor analizei cunoașterii : logică, istorico-critică, psihosociologică etc.

Un număr impresionant de comunicări au fost consacrate evoluției sau soartei istorice a unor concepte, teme sau idei științifice centrale (*probabilitate, infinit, invarianță* etc.) Un exemplu remarcabil — prezentat în multe intervenții — de reconsiderare a unor vechi concepte științifice sub impactul noilor progrese ale cunoașterii este acela al ideii de *infinitezimal* — aflată mereu în discuție de la dezbaterile asupra fundamentelor calculului de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, restabilită (ca un construct într-o nouă structură formală) în matematica contemporană printr-o nouă și extrem de puternică teorie — analiza nonstandard a lui A. Robinson. Este doar una dintre numeroasele dovezi (i s-ar putea adăuga fără îndoială reluarea la fel de spectaculoasă a ideii *gramaticii universale* în teoriile actuale ale lui Chomsky și Montague din lingvistica teoretică) ale necesității și fructuozității perspectivei istorice în știința și metodologia contemporană ; ea reprezintă în același timp un imbold pentru cercetarea mai adîncă a istoricității cercetării științifice actuale și a participării științei actuale la reconstrucția istoriei ei, contestată încă uneori sau privită cu scepticism de unii oameni de știință sau filozofi. Concluzia dezbaterilor pe această temă a fost formulată metaforic astfel : necesitatea unui „mariaj" în trei între știință, istoria științei și filozofia științei *for the sake of Reason*.

ILIE PÂRVU

## ASPECTE EPISTEMOLOGICE ALE MATEMATIZĂRII ÎN DEZBATERILE CONGRESULUI

Al 6-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei (Hanovra, 1979) și-a propus să așeze în centrul dezbaterilor sale analiza rolului matematicilor în știința contemporană. Organizatorii lui au încercat să repete o anumită eficiență a dezbaterilor, care se realizase la Congresul mondial de filozofie de la Düsseldorf (1978), unde temele filozofice considerate centrale s-au concentrat în ședințe plenare și ședințe pe secții, desfășurate în aceeași zi. La Hanovra s-a încercat *unificarea activității printr-o singură temă directoare*, ce se anunța generoasă prin actualitate : aceea a extinderii din ce în ce mai ample și mai profunde a matematicilor în toate domeniile de investigație. În acest scop s-a inițiat un schimb de păreri între specialiștii din domeniul matematicilor, beneficiarii diferitelor științe particulare și filozofi ai științei.

Pornind de la această temă, lucrările congresului s-au extins la numeroase alte aspecte, depășind cu mult tema centrală și reflectînd oarecum preocupările de predilecție ale participanților înscriși în programul de lucru. Desigur, aici selecția s-ar putea face în diferite moduri. Avînd interes special pentru problemele de epistemologie și — mai general — pentru cele de filozofie a științelor, am reținut cu deosebire cîteva aspecte care se dovedeau convergente cu preocupările mele. În acest sens, aș semnala interesul manifestat pentru relația dintre reducționism și integralism în strînsă legătură cu problemele modelării, inte-

resul pentru relația dintre obiectiv și subiectiv în procesul cunoașterii științifice și în rezultatele sale, interesul pentru relația dintre filozofia științelor și istoria științelor.

Centrale rămîn însă comunicările care au încercat să clarifice interrelația dintre matematici și științele particulare, dintre matematici și filozofia științelor. Interesul deosebit al organizatorilor pentru această problemă a și justificat plasarea comunicării matematicianului René Thom în ședința plenară de deschidere a congresului, comunicare intitulată *Rolul și limitele matematizării în științele aplicate*. Este bine cunoscută personalitatea lui R. Thom și deschiderile operate în matematicile contemporane prin a sa teorie a catastrofelor. Comunicarea prezentată de R. Thom a avut tocmai menirea de a explica posibilitatea, necesitatea și actualitatea unor încercări de acest fel în urma unei analize a evoluției gîndirii matematice în interelație cu științele particulare. R. Thom a evidențiat diferențele existente între aplicarea metodelor analitice și a celor probabiliste. În domeniul fizicii, pe de o parte, și aplicarea matematicilor în chimie, biologie, științe sociale, pe de altă parte, *în sensul descreșterii rapide a rolului și forței matematicilor*. Arătînd dificultățile existente în abordarea matematică a fenomenelor complexe, R. Thom a pledat pentru dezvoltarea unor procedee noi, prin intermediul noțiunii matematice de *singularitate*, utilizate pentru a reda corelația dintre stabilitate și variabilitate, continuitate și discontinuitate calitativă. Corelînd cele două funcții considerate de el fundamentale pentru știință — *a*) înțelegerea naturii și a omului însuși ; și *b*) extinderea puterii umane asupra mediului ambiant —, Thom a pledat pentru importanța și valoarea modelărilor matematice calitative, chiar dacă pentru asemenea modele problema controlului riguros cantitativ se dovedește dificilă și, în anumite situații, lipsită de sens. Introducînd în discuție acest aspect, Thom este de părere că pătrunderea matematicilor într-un domeniu în care nu poate fi vorba de o confirmare strict experimentală contribuie la înlăturarea demarcației tradiționale între știință și filozofie.

În felul acesta, referatul matematicianului Thom a realizat o luare lucidă de atitudine în privința rolului matematicilor în diferite științe particulare și, totodată, a propus o nouă viziune a relației dintre știință și filozofie.

În dialogul dintre matematicieni și specialiștii din alte domenii poate fi amintit apoi referatul lui W. Hildenbrand, intitulat *Rolul matematicilor în economie*, prezentat tot într-o plenară. Referatul a atras atenția celor prezenți d în faptul că instituia un dialog între autor, ea economist, și matematicieni. În cadrul expunerii sale, W. Hildenbrand a pledat pentru aplicarea diferențiată a matematicilor în funcție de cerințele domeniului respectiv. Este de subliniat, printre altele, și convingerea sa că ideile eficiente în economie, care tratează relația dintre producător și cumpărător, nu sînt introduse de aparatul matematic, ci de o viziune globală, în care intuiția joacă un rol important.

Interesul pentru relația diferențiată a matematicilor cu științele particulare a apărut într-o manieră specifică și în lucrările pe secții. Este suficient să amintesc că în secția a 8-a, închinată fundamentelor și filozofiei științelor fizice, din cele 44 de comunicări programate, 21 au tratat explicit probleme ale matematizării, sub foarte variate aspecte, din care n-au lipsit nici incursiunile istorice, nici corelarea lor cu abordările contemporane. Ar fi de semnalat aici, printre contribuțiile invitaților, comunicarea lui I. Prigogine și a lui A. P. Grecos, intitulată *Problema ireversibilității în fizica teoretică*. A. P. Grecos a insistat asupra dezvoltărilor recente intervenite în teoria calitativă a sistemelor dinamice, care permit o mai adîncă înțelegere a necesității de a introduce descrierea stohastică. El a arătat că o teorie dinamică a ireversibilității trebuie să ducă, în cele din urmă, la o interpretare microscopică a celui de-al doilea principiu al termodinamicii și la conceptul entropiei (de neechilibru). Dacă mișcarea este suficient de instabilă, poate fi construită o transformare nonunitară, care conduce la o descriere manifest ireversibilă a evoluției. În acest caz este posibilă o interpretare microscopică a termodinamicii. Și în comunicarea sa a fost evidențiată deci evoluția aparatului matematic, în strînsă legătură cu cercetarea fundamentelor teoriei cinetice, Grecos menționînd în încheierea expunerii că unele dintre aceste idei au izvorît tocmai din investigarea fundamentelor teoriei cinetice și a statutului ecuațiilor fenomenologice ireversibile.

Tot o încercare de a prezenta evoluția aparatului matematic în fizică a făcut și Yuri Sacikov, invitat și el la aceeași secție, în comunicarea intitulată *Probabilitatea în fizica clasică și în cea cuantică*. Concluziile sale sînt, în mare parte, convergente cu ideea ce se impune tot mai accentuat a nuanțărilor în construcția matematică. În acest sens, el a arătat că construcția și aplicarea teoriilor și metodelor probabiliste a contribuit la flexibilizarea gîndirii teoretice, făcînd cu putință

adîncirea sintezei între continuu și discontinuu, stabil și variabil, riguros determinat și independent, starea de elementaritate și cea de integralitate. Totodată, el a constatat necesitatea de a depăși pe viitor limitările proprii metodelor probabiliste care sînt vizibile deja în fizica solidelor și, mai accentuat, în studiul sistemelor vii.

O preocupare de amploare a avut cercetarea matematizării și în secția a 6-a, închinată metodologiei generale a științelor. Aici, din cele 60 de referate programate, 15 s-au ocupat în mod explicit de matematizare. La această secție discuțiile au avut un caracter mai general, de principiu, abordînd problema relației dintre aspectul reflectoriu și cel constructiv al matematicilor, inclusiv valoarea abordării caracteristicilor calitative ale existenței. Nu în ultimul rînd ca însemnătate trebuie amintite aspectele de interdisciplinaritate, în care poate fi implicată contribuția matematicilor.

Decuparea, chiar foarte sumară, a aspectelor matematizării, în interferență cu științele particulare și cu filozofia permite drept concluzie constatarea că este necesară o mai amplă angajare a specialiștilor în asimilarea reciprocă a domeniilor, inclusiv o mai amplă angajare a lor în interpretarea filozofică. Totodată, se impune un efort mai adînc din partea filozofilor de a generaliza mai rapid și cu competență tot ce se ivește esențialmente nou în cîmpul științelor particulare.

CĂLINA MARE

## Aut-aut

(Italia)

Nr. 170—171/1979

Din sumar : PIER ALDO ROVATTI, De la nevoi spre noua raționalitate ; ROSELLA PREZZO, Re-producția socialului și socialitatea transgresivă ; GIAMPIERO COMOLLI, Limbaj figurativ, critică freudiană și forme noi de raționalitate ; GIANNA POMATA, Evoluția „police"-ului și cea a vieții : note asupra istoriografiei foucaultiene ; MARIO PERNIOLA, Schimb simbolic, hiperrealism, simulacru ; SILVIA VEGETTI FINZI, Eul și Altul. Al doilea Seminar Lacan ; RINO GENOVESE, Negînditul și corpul. Note asupra lui Foucault ; FRANCO CRESPI, Foucault sau refuzul determinării ; GAETANO LA PIRA, GABRIELLA FUSI, Mobilitatea socială și condiția muncitorului în țările socialiste ; Introducere la Vajda (L. Boella) ; MIHALY VAJDA, Sistemul puterii și societatea ; FERENC FEHER, Structura dictaturii asupra nevoilor ; ÁGNES HELLER, Despre nevoi „adevărate" și „false" ; GIAMPIERO STABILE, „Omul Renașterii" după Agnes Heller ; MICHELE SURDI, Critica categoriei politicului : 1932—1937 ; ELENA PULCINI, De la marxismul clasic la teoria dependenței. Despre imperialism și subdezvoltare.

# Kant—Studien

(R. F. Germania)

## Nr. 1/1978

Din sumar : G. B. SALA S. J., „Întrebuințarea reală a intelectului" în Disertația inaugurală a lui Kant din 1770 ; W. DETEL, Cu privire la capitolul despre schematism în *Critica rațiunii pure* ; G. WOLANDT, Reflecții asupra conceptului kantian de experiență ; H. J. FOLSE, Aspecte kantiene ale complementarității ; R. BRANDT, Întiia introducere în *Doctrina științei* (1797) a lui Fichte.

## Nr. 2/1978

Din sumar : G. TONELLIT, „Critica" și termenii anteriori corespunzător. O privire istorică ; G. E. FRANZWA, Spațiul și schematismul ; M. G. KALIN, Idealismul împotriva realismului în cea de a treia antinomie a lui Kant ; P. ROHS, Principiul kantian al determinării în genere a oricărui existent ; B. ANDRZEJEWSKI, Kantianismul în Polonia. Influența doctrinei kantiene asupra filozofiei lui W. M. Kozłowski ; S. K. SAXENA, Kant, teoria estetică și arta indiană ; M. HAYASHI, Bibliografia literaturii japoneze asupra lui Kant (1945—1975).

## Nr. 3/1978

Din sumar : N. HINSKE, În memoria lui Giorgio Tonelli ; K. D. WILSON, Studii în logica formală asupra funcției modale a judecății la Kant ; K. AMERIKS, Deducția transcendentală a lui Kant luată ca argument regresiv ; A. C. GENOVA, Deducția transcendentală a legii morale la Kant ; A. PIEPER, Etica înțeleasă ca raport între filozofia morală și antropologie. Proiectul kantian al unei pragmatici transcendentale și transformarea lui la Apel ; D. A. ROHATYN, Bennet despre Kant.

# NECROLOG

**ION PASCADI**

La 21 iulie 1979 a încetat din viață, neașteptat, ION PASCADI, cercetător de prestigiu în domeniul filozofiei, publicist și literat cu o bogată și multilaterală activitate.

S-a născut la 3 august 1932, la Timișoara. După terminarea liceului, a urmat cursurile Facultății de filozofie din București, pe care le-a absolvit în 1955. A lucrat, mai întîi, ca lector la Școala C.C. al U.T.C. (1955—1958), apoi ca șef de redacție la Editura Academiei (1958—1960), iar din 1961 a fost cercetător științific și șef de sector (estetică) la Institutul de filozofie din București. Paralel, a desfășurat și o bogată activitate didactică la Academia „Ștefan Gheorghiu", la Universitatea din București și la alte instituții de învățămînt.

În mod deosebit s-a făcut cunoscut prin activitatea sa publicistică și de cercetare pe tărîmul esteticii și axiologiei. Numeroasele sale lucrări acoperă o tematică largă, de la problemele idealului, gustului și valorii estetice pînă la teme filozofice care privesc relațiile literaturii și artei cu societatea, civilizația și istoria. Ion Pascadi s-a consacrat deopotrivă activității de reeditare și valorificare critică a esteticienilor și axiologilor români, ca și operei de traducere, comentare și prezentare în românește a unor lucrări de estetică și filozofia culturii de peste hotare.

Prezența sa constantă în actualitatea ideilor filozofice și literare a constituit un stimul incitator la reflecție și dialog clarificator. Citindu-i articolele sau cărțile nu puteai să nu intri cu el și cu actualitatea culturală în comunicare și schimb de idei. Și poate că tocmai această față a sa, cea stimulatoare, va face ca absența condeiului său din cîmpul publicistic să fie resimțită de mulți ca un gol.

Estetician, critic de teatru, eseist, editor, neobosit și talentat conferențiar în domeniul propagandei de partid, șef de sector și conducător de doctorate în cadrul Institutului de filozofie — Ion Pascadi a desfășurat o activitate plină de zel, punînd în toate dăruire,

neostenită inițiativă, pilduitoare solicitudine și urbanitate.

Era un neprețuit prieten, plin de tact și generos, într-o viață nu tocmai blîndă cu omul din el. Cercetarea și publicistica filozofică și literară a ultimelor două decenii îl vor reține ca pe una din prezențele lor cele mai active.

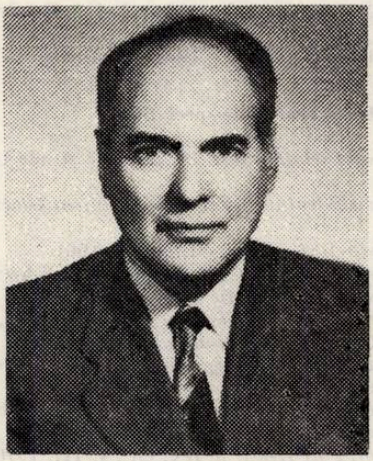
*Institutul de filozofie,*
*Redacția „Revistei de filozofie"*

## LISTA CĂRȚILOR PUBLICATE

— *Idealul și valoarea estetică*, București, Edit. politică, 1966.
— *Gusturile între da și nu*, București, Edit. tineretului, 1968.
— *Estetica lui Tudor Vianu*, București, Edit. științifică, 1968.
— *Esteticieni români*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1969.
— *Din tradițiile gîndirii axiologice românești*, București, Edit. științifică, 1970.
— *Estetica între știință și artă*, București, Edit. Albatros, 1971.
— *Nivele estetice*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1972.
— *Destinul contemporan al artei*, București, Edit. Meridiane, 1974.
— *Artă și civilizație*, București, Edit. Meridiane, 1976.
— *Arta de la A la Z*, Iași, Edit. Junimea, 1978.
— *Estetică și umanism*, București, Edit. Eminescu, 1979.

În afara acestei liste de *cărți publicate*, Ion Pascadi a semnat, în ultimul deceniu și jumătate, un număr impresionant de studii și articole apărute în volume colective, în culegeri, tratate și dicționare, în periodice ideologice și de speciclitate, apoi comunicări la congrese și reuniuni internaționale, articole și eseuri în multe din cotidienele românești. A semnat, de asemenea, un mare număr de prefețe și studii introductive la lucrări de estetică traduse din alte limbi sau la lucrări românești reeditate. Tot el a fost autorul unor cursuri și expuneri pentru învățămîntul superior, învățămîntul de partid, al unor texte pentru radio și televiziune, după cum apare în calitate de coordonator responsabil al unor lucrări importante în domeniul esteticii și filozofiei artei. Lista completă a lucrărilor semnate de Ion Pascadi ar cuprinde pagini întregi.

# NECROLOG



## ERNEST STERE

La 7 octombrie 1979 a încetat fulgerător din viaţă, în plină activitate creatoare, prof. dr. Ernest Stere, de la catedra de Filozofie a Universităţii ieşene.

Născut în Fălticeni, la 15 februarie 1912, în casa unor oameni convinşi de noblețea muncii, a urmat studiile secundare la Liceul Internat „C. Negruzzi" şi apoi, tot la Iaşi, Facultatea de litere şi filozofie, promoţia 1934. Ataşat profesiei didactice, a predat discipline filozofice şi psihopedagogice, mai întîi ca profesor titular la licee din Cernăuţi, Timişoara şi Bucureşti. Din 1947 şi-a desfăşurat activitatea la Universitatea „Al. I. Cuza", parcurgînd întreaga filieră a gradelor didactice cu un simţămînt profund al conştiinciozităţii şi dăruirii profesionale. Pe parcursul a trei decenii de muncă în învăţămîntul filozofic superior, a contribuit la formarea intelectuală şi social-culturală a numeroase generaţii, oferindu-le un exemplu de viaţă închinată idealului formativ.

Paralel cu activitatea didactică, concretizată în cursuri şi seminarii strălucite, elaborează cărţi şi studii de aleasă ţinută ideatică şi scriitură românească : *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea* (1972), *Doctrine şi curente în filosofia franceză contemporană* (1975), *Istoria filosofiei antice şi medievale* (1976), *Din istoria doctrinelor morale* — 3 vol. (1975—1979), *Artă şi filosofie* (1979). A semnat studii valoroase despre *Hegel şi romantismul german*, *Originalitatea conştiinţei*, *Cultură şi civilizaţie*, *Valoare şi normă estetică*, *Utilitatea artei*, *Sensul istoriei*, *Existenţialismul şi condiţia umană* ş.a., în care stabileşte cadrul european al corespondenţelor noastre spirituale.

Vibraţia permanentă din cursurile, cărţile şi studiile sale pentru valorile fundamentale, convingerea că, în orice act autentic de cultură, referinţa la natura şi destinul fiinţei umane constituie latura cea mai semnificativă, îi asigură un loc remarcabil în cultura românească actuală.

*Catedra de Filozofie a Universităţii „Al. I. Cuza" — Iaşi*
*Redacţia „Revistei de filozofie"*

Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 673—820, Bucureşti, 1979

## DIN LISTA LUCRĂRILOR ȘTIINȚIFICE

### Volume

— Studiu introductiv și note la volumul: Blaise Pascal, *Cugetări provinciale. Opere științifice*, București, Edit. științifică, 1967.
— *Gîndirea etică în Franța secolului al XVII-lea*, București, Edit. științifică, 1972.
— *Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană*, Iași, Edit. Junimea, 1975.
— *Istoria filozofiei antice și medievale*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976.
— *Din istoria doctrinelor morale*, volumele 1, 2 și 3, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975—1979.
— *Artă și filozofie*, Iași, Edit. Junimea, 1979 sub (tipar).

### Studii în volume colective și reviste de specialitate

— *Contribuții la problema seminarului*, în „Analele șt. ale Univ. «Al. I. Cuza» din Iași", s. III, 1956, fasc. 1—2.
— *Rolul clasicilor maxism-leninismului în constituirea istoriei filozofiei ca știință*, în rev. cit., s. III, 1960.
— *Constantin Dimitrescu-Iași*, în rev. cit., s. III, 1961.
— *O contribuție românească în estetica secolului al XIX-lea: „Der Schönheitsbegriff", de C.C. Dimitrescu-Iași*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1964.
— *Unele aspecte ale ideii de timp în filozofia antichității*, în „An. Univ. Iași", s. III. 1965.
— *Problema libertății în filozofia bergsoniană*, în rev. cit., s. III, 1966.
— *Blaise Pascal — critic social și pedagog*, în vol. *Existență, cunoaștere, valoare*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970.
— *Concepția neotomistă despre știință și adevăr*, în „An. Univ. Iași", s. III, 1968.
— *Materialismul în paginile „Contemporanului"*, în rev. cit., s. III, 1969.
— *Umanismul în filozofia lui Hegel*, în rev. cit., s. III, 1970.
— *A. D. Xenopol — filozof al istoriei*, în vol. *A. D. Xenopol. Studii privitoare la viața și opera sa*, București, Edit. Academiei, 1972.
— *Metamorfoze ale concretului în istoria psihologiei*, în „An. Univ. Iași", 1972.
— *Conștiință și determinism*, în rev. cit., 1973.
— *Cultură și civilizație*, în rev. cit., 1974.

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

# REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXVI 1979

## INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC


| *TEORIE SOCIALĂ* | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| APOSTOL P. GHEORGHE, Locul și rolul învățămîntului în corelația dintre existența socială și conștiința socială | 3 | 264 |
| CHIOREAN MIHAI, Partidul Comunist Român în dinamica procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate | 6 | 679 |
| CORNESCU VIOREL, Controlul — funcție a conducerii științifice a unităților economico-sociale | 5 | 618 |
| CRĂCIUN GH., CIOTEA FLORIN, Îmbinarea cointeresării materiale cu munca politică educativă în procesul dezvoltării conștiinței socialiste | 5 | 547 |
| DOBRESCU PAUL, Precizări necesare în legătură cu o doctrină contemporană: tehnocrația | 2 | 134 |
| FLOREA ION, TĂNASE ALEXANDRU, DUCULESCU VICTOR, Democrația, umanismul revoluționar, drepturile și libertățile umane în socialism | 4 | 426 |
| FLORIAN R. ALEXANDRU, Considerații asupra conceptului de clasă socială | 3 | 256 |
| GHIDEANU TUDOR, Metoda functorială și istoria filozofiei | 2 | 229 |
| KUCZYŃSKI IANUSZ (R.P. Polonă), Practica filozofiei | 2 | 187 |
| NICOLAE IONEL, Național și internațional în procesul de înnoire revoluționară a României | 4 | 411 |
| POPA CORNEL, Sisteme de norme, libertate și aspirații în societatea socialistă | 5 | 561 |
| RUS VASILE, Dialectica creșterii rolului conducător al partidului și a dezvoltării conștiinței socialiste | 4 | 419 |
| SÎRBU ION, BARNA ANDREI, Autoperfecționarea umană și eficiența ei socială | 5 | 615 |
| STROE CONSTANTIN, Implicațiile morale ale autoconducerii și autogestiunii | 6 | 685 |
| TRĂSNEA OVIDIU, VLAD CONSTANTIN, Științele sociale, dezvoltarea și politica | 1 | 13 |
| TUDOSESCU ION, Ideal și normă în acțiunea socială | 1 | 5 |

*DEZBATERE*

COORDONATE ALE CERCETĂRII FILOZOFICE ÎN LUMINA PROIECTULUI PROGRAMULUI-DIRECTIVĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PENTRU URMĂTOARELE DOUĂ DECENII:

| | | |
|---|---|---|
| ION TUDOSESCU, Philosophia militans | 6 | 697 |
| VASILE POPESCU, Documentele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român — cadru stimulator și programatic pentru dezvoltarea cercetării etice și realizarea multilaterală a educației morale | 6 | 700 |


Rev. filoz., **XXVI**, *6*, p. 673–820, București, 1979

GRIGORE SMEU, Angajarea esteticii . . . . . 6 702
AL. BOBOC, Istoria gîndirii şi actualitatea . . . . . 6 704
CORNEL POPA, Dezvoltarea cercetării ştiinţifice româneşti şi reflecţia filozofică şi logico-metodologică . . . . . 6 705

## *ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII*

BECLEANU-IANCU ADELA, Culturologia şi înţelegerea autonomistă a culturii 1 45
BELLU NICULAE, Modul de viaţă în procesul dezvoltării societăţii contemporane 2 121
BELLU NICULAE, Premise pentru o teorie a principiului moral contemporan . 5 550
BELLU NICULAE, Principiul moral în dinamica istorică a etosului . . . . . 4 435
BORGEANU CONSTANTIN, Ideea modernă de timp şi universul axiologic al epocii noastre . . . . . 1 97
BULIMAR M.T., Marxismul şi teoria geodeterminismului cultural . . . . . 1 39
CRUCERU DAN, Însemnări privind specificul culturii socialiste . . . . . 1 31
GHEORGHE ELENA, Cultura în perspectiva acţiunii şi creativităţii . . . . 1 25
IOSEP IOAN, Temeiurile naturaliste ale moralei în concepţia lui Auguste Comte 6
MAIORESCU TITU, Despre moarte şi nemurire . . . . . 4 509
MAHLER FRED, MORAR VASILE, Originalitatea valorilor etice burgheze şi natura inerent contradictorie a structurii lor . . . . . 4 456
MIŞCOL OLTEA, Tradiţie şi modernitate în cultură — opoziţie şi complementaritate . . . . . 1 34
MORAR VASILE, Problema morală a generaţiilor în etosul socialist . . . . . 3 251
MORARU ION, De la normă morală la caracter şi comportament moral . . . . 6 689
POPESCU VASILE, Modul de viaţă. Discuţii privind definirea conceptului şi importanţa lui pentru surprinderea contradicţiilor sociale . . . . . 1 110
POPESCU VASILE, Viaţa socială şi procesul integrării morale în socialism . 4 450
TĂNASE AL., Descoperire, invenţie, creaţie . . . . . 1 23
VLĂDUŢESCU GH., O morală antropocentristă în sec. al XII-lea . . . . . 5 635

## *DEZBATERE*

### PROBLEME ALE EDUCAŢIEI ATEISTE ŞI ISTORIEI RELIGIILOR

FLORIN GEORGESCU, Religie — ateism — religiologie . . . . . 4 469
CONSTANTIN RĂDUCU, Aspecte ale procesului de educare ateist-ştiinţifică a maselor . . . . . 4 472
DIONIZY TANALSKI (R.P. Polonă), Construirea socialismului şi laicizarea conştiinţei sociale . . . . . 4 475
NICOLAI MIZOV (R.P. Bulgaria), Cu privire la natura fenomenului religios. . . 4 479
PETRU BERAR, Ludwig Feuerbach — filozof al religiei . . . . . 4 483
JEAN MAGNE (Franţa), „Cîntul mărgăritarului" în lumina scrierilor de la Nag Hammâdi . . . . . 4 494
GEORGES ORY (Franţa), Creştinismul şi simbolul crucii . . . . . 4 503
JAN GURANOWSKI (R.P. Polonă), Alianţa teologiei creştine cu concepţiile pozitiviste despre ştiinţă . . . . . 4 513
GHEORGHE VLĂDUŢESCU, Teodiceea — dificultăţi şi avataruri . . . . . 4 517
N. I. MARIŞ, Tendinţe radicale în teologia protestantă contemporană . . . 4 520
CHEŢAN OCTAVIAN, Teologiile contemporane şi filozofia. . . . . 6 707
LUPORINI CESARE (Italia), Gramsci şi religia,. . . . . 6 721
MAGNE JEAN (Franţa), Teme antignostice în iconografia mănăstirilor din Moldova . . . . . 6 716

## *ESTETICĂ*

BREAZU MARCEL, Obiectul cunoaşterii artistice . . . . . 1 50
GULIAN C.I., Limbaj şi mesaj . . . . . 1 82
IANOŞI ION, Dinamica unor valori estetice în socialism . . . . . 6 740

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| IOANID ILEANA, Cu privire la funcţiile şi dinamica artei ca probleme de cercetare sociologică | 1 | 82 |
| MATEI DUMITRU, De la transcendental la ontologic în explicarea experienţei estetice | 1 | 69 |
| MOGLESCU V., Observaţii privind natura intimă a faptului artistic | 1 | 78 |
| PASCADI ION, Forma artistică expresie a conţinutului | 1 | 62 |
| ROTH ANDREI, Gînduri despre catarsis | 5 | 627 |
| SMEU GRIGORE, Spontan şi deliberat în creaţia artistică | 1 | 55 |
| SOMMER RADU, Pentru un dicţionar general al artelor | 1 | 92 |


## *GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ*


| | | |
|---|---|---|
| * * * Al 6-lea Congres internaţional de logică, metodologia şi filozofia ştiinţei — Hanovra, 1979 | 6 | |
| ANDREESCU GABRIEL, Aspecte logice ale dialecticii — operaţionalism, logică-fuzzy | 5 | 601 |
| BOTEZ ANGELA, Metodele logico-matematice în cunoaşterea devenirii ştiinţei | 5 | 486 |
| BOTEZATU PETRE, Logica principiilor. Încercare de revalorizare a principiilor logice în contextul logicii moderne | 5 | 591 |
| DAMIAN CORNEL, Revoluţiile din ştiinţă şi metoda dialectică | 5 | 582 |
| DIMA TEODOR, Raportul dialectic dintre ontologie şi gnoseologie | 2 | 143 |
| DIMA TEODOR, Explicaţia în contexte individuale (psihologice) | 5 | 607 |
| ENESCU GH., Concepte şi axiomatizare | 6 | 744 |
| FLONTA MIRCEA, O reabilitare a interacţionismului? | 2 | 173 |
| FLOREA MIHAI, Determinism, acţiune, motivaţie | 2 | 127 |
| FRĂŢILĂ ION, Procesul şi structura cunoaşterii în plan psihic, social şi logic | 2 | 148 |
| GHERGHEL VALERIU, Introducere la o tipologie a discursului filozofic | 2 | 195 |
| IOAN PETRU, Dialectica formală ca logică a modalităţilor schimbării | 5 | 574 |
| GHIŢĂ SIMION, Dimensiunile filozofice şi sociale ale RST moderne | 2 | 162 |
| KAHANE ERNEST (Franţa), Cu privire la originea vieţii — probleme în suspensie | 3 | 281 |
| MIRCEA TIBERIU, Inducţia probabilistă: o posibilă metodologie diagnostică în psihopatologie | 5 | 604 |
| PÂRVU ILIE, Perspectiva istorică în logică, metodologie şi filozofia ştiinţei | 6 | |
| POPA CORNEL, „Logica filozofică" la Congres | 6 | |
| SĂHLEANU VICTOR, Evoluţia gîndirii statistice | 5 | 569 |
| TONOIU VASILE, O nouă „Introducere în filozofia limbajului" | 1 | 103 |
| TONOIU VASILE, Confruntări semnificative privind impactul ştiinţă-filozofie | 5 | 649 |
| GRÜNBERG LUDWIG, „Filozofia limbajului comun". Între metoda analizei conceptuale şi metafilozofie | 2 | 219 |
| GULIAN C. I., Geneza istorismului şi istoria dialecticii | 5 | 630 |


## ÎN ÎNTÎMPINAREA CELUI DE-AL VI-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ŞI FILOZOFIA ŞTIINŢEI


| | | |
|---|---|---|
| MIRCEA FLONTA, Cu privire la interpretarea principiului corespondenţei | 3 | 295 |
| CLARA DAN, Metodologie unică ori metodologii multiple | 3 | 300 |
| CĂLINA MARE, Filozofia contemporană a sistemelor între reducţionism şi integralism | 3 | 308 |
| ANGELA BOTEZ, Viziunea sistemică asupra dinamicii ştiinţei şi locul ei în istoria epistemologiei | 3 | 310 |
| ILIE PÂRVU, O abordare tipologică a teoriei ştiinţifice | 3 | 316 |
| TEODOR DIMA, Semnificaţii istorice ale raportului dintre cauzalitate şi explicaţia ştiinţifică | 3 | 324 |
| VASILE SPORICI, Unitatea şi pluralismul determinării | 3 | 330 |
| ELENA BELLU, Conservare-transformare la nivel chimic | 3 | 335 |
| CORNEL DAMIAN, Cu privire la explicaţia ştiinţifică | 3 | 343 |
| MIHAI C. TEODORESCU, Informaţie şi bioinformaţie | 3 | 347 |
| NICOLAE IONESCU-PALLAS, LIVIU SOFONEA, Geneza entităţilor fizice: | | |

| | Nr. | Pag. |
|---|---|---|
| exemple istorico-modelatoare | 3 | 353 |
| ION TUDOSESCU, Ştiinţă şi teleologie în construcţia viitorului | 3 | 357 |
| CORNEL POPA, Axiomatica şi semantica teleologicii | 3 | 363 |
| PETRU IOAN, Orientări şi modele în studiul recent al argumentării | 3 | 377 |
| SORIN VIERU, Un sistem de logică deontică generalizată | 3 | 389 |
| ADRIAN ILIESCU, Neoextensionalismul semantic — note critice asupra semanticii lui Jaakko Hintikka | 3 | 397 |


## *DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI*


| | | |
|---|---|---|
| MAIORESCU TITU, Despre moarte şi nemurire | 4 | 527 |
| MÂCIU MIRCEA, Spiru Haret — personalitate complexă a ştiinţei şi culturii româneşti | 3 | 269 |
| VAIDA PETRU, Umanismul lui Tudor Vianu şi teoria valorilor | 3 | 274 |


## *STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE*


| | | |
|---|---|---|
| BANU ION, Conceptul de individ uman în elenism | 5 | 639 |
| BĂTLAN ION, Dialectică şi antidialectică la pitagoricieni | 2 | 206 |
| BOBOC ALEXANDRU, Aspecte noi în „Kantforschung" | 6 | 747 |
| DRUŢA FLORIN, Marxism şi psihanaliză la W. Reich | 2 | 180 |
| DUMITRESCU PETRE, Religia în concepţia lui G.E. Lessing | 2 | 215 |
| IOSEP IOAN, Temeiurile naturaliste ale moralei în concepţia lui Auguste Comte | 6 | 753 |
| JOJA ATH., Istoria dialecticii (Text inedit) | 2 | 199 |
| TISMĂNEANU VLADIMIR, Ipostaze ale radicalismului „hegeliano-marxist": experienţa tînărului Lukács | 6 | 731 |


## *OPINII DESPRE CĂRŢI*


| | | |
|---|---|---|
| IOAN PETRU, Conturul unui nou organon *(Norme, valori, acţiune.* Analiza logică a discursului practic, cu aplicaţii în etică şi în drept. Selecţia textelor, traducere şi studiu introductiv: Sorin Vieru, Drăgan Stoianovici, Bucureşti, 1979) | 6 | 761 |
| ROŞCA ION, În jurul raportului dintre fenomenologie şi existenţialism (Tudor Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Bucureşti, 1979) | 5 | 657 |
| SĂHLEANU VICTOR, Actualitatea crescîndă a filozofiei ştiinţei *(Euristică şi structură în ştiinţă*, Bucureşti, 1978) | 2 | 235 |
| SĂHLEANU VICTOR, Biologie, dialectică, determinism (Vasile Sporici, *Determinare şi structură în genetica modernă*, Iaşi, 1978) | 4 | 533 |
| ZAHARIA D. N., Dialogul dintre ştiinţă şi filozofie (Teodor Dima, *Între prudenţă şi eroare*, Iaşi, 1978) | 2 | 239 |
| ZAHARIA D.N., Impasul opţiunii filozofice structurate pe functorul logic *nici* (Tudor Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Bucureşti, 1979) | 5 | 662 |
| ZAMFIR ELENA, O sinteză în epistemologie (Ştefan Georgescu, *Epistemologie*, Bucureşti, 1978) | 5 | 666 |


## *CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE*


| | | |
|---|---|---|
| GHIDEANU TUDOR, Aspecte sociale şi culturale ale fenomenului migraţiilor (Vasile Miftode, *Migraţiile şi dezvoltarea urbană*, Iaşi, 1978) | 6 | 784 |
| MATEI DUMITRU, O monografie românească despre Louis Lavelle (Ioan C. Ivanciu, *Fiinţă şi valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle*, Bucureşti, 1979) | 6 | 771 |

MORAR VASILE, Etic şi estetic *(Etic şi estetic. Studii de estetică şi teoria artei.* Coord.: Dumitru Matei, Bucureşti, 1979) . . . . . 6 776
OŢELEA LUMINIŢA, Aspecte sociale şi culturale ale fenomenului migraţiilor (Vasile Miftode, *Migraţiile şi dezvoltarea urbană*, Iaşi, 1978) . . . . . 6 782
STĂNESCU IOAN, Filozofia socială şi culturală a Africii contemporane (Elena Voiculescu, Marin Voiculescu, *Renaşterea africană*, Bucureşti, 1979) . . 6 780
VALENTIN ALEXANDRU, Medicină şi filozofie *(Filozofie şi medicină*, Culegere de studii. Sub red. lui Florin Georgescu, Bucureşti, 1978) . . . . . 6 774

## *VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ*

BECLEANU-IANCU-ADELA, Notă . . . . . 3 405
BOBOC AL., O scrisoare inedită a lui Kant . . . . . 5 671
BOBOC AL., Logică şi adevăr. Preocupări teoretico-filozofice la un congres de logică modernă . . . . . 6 802
D.O., Scurte note şi informări . . . . . 2 245
D.O., Scurte note şi informări . . . . . 3 405
D.O., Scurte note şi informări . . . . . 4 540
D.O., Sesiune de comunicări ştiinţifice . . . . . 2 243
D.O., Sesiunea ştiinţifică a Institutului de filozofie, consacrată Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român . . . . . 4 537
D.O., Spinoza: o scrisoare inedită . . . . . 2 243
D.O., Lucrările sesiunii generale de rapoarte a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice . . . . . 6 789
D.O., Schimb de idei despre „Noua dreaptă" . . . . . 6
ENESCU GH., Problematica generală a logicii la secţiile Congresului . . . . 6 792
MARE CĂLINA, Aspecte epistemologice ale matematizării în dezbaterile congresului 6 807
O. M., Funcţiile culturii în socialism . . . . . 4 539
PÂRVU ILIE, Perspectiva istorică în logică, metodologie şi filozofia ştiinţei . . 6 804
POPA CORNEL, „Logica filozofică" la Congres . . . . . 6 796
SOLCAN MIHAIL-RADU, Lucrările sesiunii ştiinţifice de la Academia „Ştefan Gheorghiu" . . . . . 6 790

## *NECROLOG*

ION PASCADI . . . . . 6 811
CONSTANTIN STERE . . . . . 6 813

# Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacia)

## Nr. 1/1979

Din sumar: M. BUHR, Locul şi rolul filozofiei şi al ştiinţelor speciale în lumea contemporană; F. ČIŽEK, Constituirea „biologiei teoretice" ca model al genezei teoriei ştiinţifice; I. S. NARSKI (U.R.S.S.), Despre neajunsurile conceptuale şi metodologice ale concepţiilor apusene asupra filozofiei ştiinţei; A. DEJKOV, Cu privire la tipurile teoriei abstracţiei; V. ČERNÍK, E. FARKAŠOVÁ, J. VICENÍK, Sistemul categoriilor dialecticii materialiste; I. PINKAVA, Teorii şi metode ale ştiinţei clasice şi contemporane; I. ZAPLETAL, Metodologia cercetării sistemice şi matematizarea cunoaşterii ştiinţifice; A. DAVÂDOV, Despre problema caracterului cunoaşterii tipologice.

## Nr. 2/1979

Din sumar: V. S. SEMIONOV (U.R.S.S.), Principalele trăsături ale maturizării structurii sociale în U.R.S.S. în etapa socialismului dezvoltat; M. PITTNER, Conducerea ca fenomen social; V. KLUSOŇ, Abordări normative în conducerea socială; M. JANKOV, Critica — formă specifică a cunoaşterii şi negării dialectice; J. ZELENÝ, Despre critica metafizicii la M. Heidegger; V. HEROLD, Cercetarea istoriei filozofiei medievale a naţiunilor în U.R.S.S.

## Nr. 3/1979

Din sumar: J. NETOPILÍK, Concepţia ştiinţifică despre lume în sistemul vieţii spirituale; J. MUŽÍK, Conştiinţa socialistă şi concepţia ştiinţifică despre lume; J. LOUKOTKA, Problemele formării conştiinţei morale socialiste; J. ZVARA, Internaţionalism şi patriotism — parte componentă esenţială a conştiinţei socialiste; P. P. LOPATA, I. V. POROKHŇUKOVÁ, Abordarea complexă a formării omului multilateral dezvoltat; V. GRULICH, Rolul educaţiei în formarea conştiinţei socialiste; Z. MUNZLINGER, Problemele dialecticii factorilor obiectivi şi subiectivi în formarea conştiinţei socialiste; I. HODOVSKÝ, Educaţia ateist-ştiinţifică — o educaţie pentru o concepţie ştiinţifică despre lume.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ATHANASE JOJA, **Filozofie şi cultură**, 1978, 280 p., 8 lei.

* * * **HEGEL, Despre artă şi poezie.** Selecţie, prefaţă şi note de Ion Ianoşi, vol. I-II, 1979, 270 p. + 368 p., 10 lei.

EDITURA UNIVERS

BLAISE PASCAL, **Cugetări (texte alese)**, Trad., note şi comentarii: de Ioan Alexandru Badea, 1978, 124 p., 6,50 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Spiritul românesc în cumpătul vremii, Şase maladii ale spiritului contemporan**, 1978, 167 p., 5,25 lei.

EDITURA MERIDIANE

NOËL MOULOUD, **Pictura şi spaţiul.** Trad. şi cuvînt înainte de Dumitru Matei, 1978, 462 p., 17,50 lei.

WLADYSLAW TATARKIEWICZ, **Istoria esteticii.** 4 vol. Trad. de Sorin Mărculescu, Prefaţă de Titus Mocanu, 1978, 1 200 p., 63 lei.

* * * **Arta viitorului.** Antologie, prefaţă şi traduceri de Victor Ernest Maşek, 1979, 234 p., 11,50 lei.

EDITURA DACIA

GEORGE EM. MARICA, **Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din sec. al XIX-lea**, vol. II, 1978, 336 p., 16 lei.

EDITURA FACLA

LUCIAN BLAGA, **Încercări filosofice.** Ediţie îngrijită şi bibliografie de Anton Ilica. Prefaţă de Viorel Colţescu, 1978, 296 p., 12 lei.

ST. STÖSSEL, D. O. OGODESCU, **Omul şi universul informaţional**, 1978, 300 p., 7,75 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interogaţii (Convorbiri asupra spiritului contemporan)**, 1978, 224 p., 7 lei.

TEODOR DIMA, **Între prudenţă şi eroare**, 1978, 224 p., 6 lei.

VASILE MIFTODE, **Migraţiile şi dezvoltarea urbană**, 1978, 232 p., 8,50 lei.

ION PASCADI, **Arta de la A la Z**, 1978, 217 p., 5 lei.

EDITURA ALBATROS

PAUL POPESCU NEVEANU, **Dicţionar de psihologie**, 1978, 784 p., 30 lei.

* * * **Texte din gîndirea social-politică progresistă românească**, Ediţie îngrijită şi prefaţă de Mircea Mâciu, vol. I şi II, 228 + 420 p., 1979, 17,50 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION PETROVICI, **Prin meandrele trecutului. Evocări inedite. Pagini memorialistice.** Prefaţă de Mihai Gafiţa, 1979, 323 p., 11 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

JOHN DEWEY, **Trei scrisori despre educaţie.** Trad. de Viorel Nicolaescu, Ioana Herseni şi Octavian Oprică, 1978, 230 p., 8 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Sentimentul românesc al fiinţei**, 1978, 198 p., 6 lei.

ION PASCADI, **Estetică şi umanism**, 1979, 364 p., 14 lei.

DUMITRU GHIŞE, **Dimensiuni umane (eseuri)**, 1979, 376 p., 12 lei.

EDITURA KRITERION

ERNÖ GALL, **Dimensiunile convieţuirii. Studiu despre naţiune şi naţionalitate**, 1978, 480 p., 18,50 lei.

## CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

### EDITURA ACADEMIEI

* * * **Structurile organizaționale și eficiența acțiunii.** Coordonatori: Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, 1978, 270 p., 11,50 lei.

* * * **Euristică și structură în știință.** Coordonator: Angela Botez, 1978, 205 p., 12,50 lei.

* * * **Studiul sistemelor în știința conducerii.** Coordonatori: Sergiu Tămaș, Paul Constantinescu, 1979, 248 p., 10,50 lei.

IOAN C. IVANCIU, **Ființă și valoare în gîndirea filozofică a lui L. Lavelle,** 1979, 256 p., 10 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese.** Sub red. acad. Vasile Pavelcu, 1979, 318 p., 17,50 lei.

### EDITURA POLITICĂ

MARIN NEAGU, **Dezvoltarea democrației socialiste,** 1979, 240 p., 7,50 lei.

* * * **Corelația dintre infrastructura, structura și suprastructura societății socialiste din România în condițiile revoluției științifice și tehnice,** Academia „Ștefan Gheorghiu", 1979, 490 p., 12 lei.

* * * **Dicționar de filozofie.** Coordonatori: Octavian Chețan, Radu Sommer, 1978, 486 p., 16 lei.

* * * **Aspecte ale democratizării relațiilor internaționale.** Coordonator: Vasile Șandru, Academia „Ștefan Gheorghiu", 1979, 200 p., 9 lei.

B. G. KUZNEȚOV, **Raționalitate și ființare.** *Studii despre raționalismul clasic și știința neclasică.* Trad. și prefață de Florica Neagoe, 1979, 420 p., 15 lei.

* * * **Norme, valori, acțiune.** *Analiza logică a discursului practic, cu aplicații în etică și în drept.* Selecția textelor, trad. și studiu introductiv: Sorin Vieru și Drăgan Stoianovici, 1979, 351 p., 14 lei.

ARNOLD TOYNBEE, **Orașele în mișcare.** Prefață de acad. Emil Condurachi, 1979, 345 p., 12 lei.

ION IUGA, **Conștiința revoluționară,** 1979, 108 p., 3,50 lei.

* * * **Marx-Engels-Lenin, Despre procesul revoluționar al edificării socialismului și comunismului,** 1979, 492 p., 12 lei.

ELENA VOICULESCU, MARIN VOICULESCU, **Renașterea africană,** 1979, 266 p., 9,50 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura libertății,** 1979, 200 p., 8 lei.

ILEANA IOANID, **Societate și cultură,** 1979, 228 p., 7 lei.

ALEXANDRU BOBOC, **Fenomenologia și științele umane,** 1979, 128 p., 3,50 lei.

### EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TULIO DE MAURO, **Introducere în semantică,** 1978, 267 p., 9,75 lei.

GHEORGHE BERESCU, **Etic și estetic în acțiunea educativă,** 1978, 151 p., 4 lei.

VICTOR KERNBACH, **Miturile esențiale. Antologie de texte cu o introducere în mitologie,** 1978, 398 p., 14 lei.

JACQUES MERLEAU-PONTY, **Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane,** 1978, 534 p. 26 lei.

ȘTEFAN CELMARE, **Determinism și cauzalitate,** 1979, 112 p., 2,60 lei.

* * * **Filosofia greacă pînă la Platon,** vol. I, partea I și partea a 2-a. Redactori coordonatori: Adelina Piatkowski, Ion Banu, 1979, 626 p., 52 lei.

ANA KATZ, **Conștiința socială, dialectica ei,** 1979, 120 p., 2,60 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Percepție și morală în fenomenologia franceză,** 1979, 288 p., 10,50 lei.

B. SPINOZA, **Tratatul despre îndreptarea intelectului.** Studiu introductiv, trad. din lb. latină și note de Alexandru Posescu, 1979, 54 p., 3,50 lei.

### EDITURA MINERVA

ATHENAIOS, **Ospățul înțelepților.** Trad., selecție și prefață de N.I. Barbu, 1978, 131 p., 4 lei.

(Continuare pe contrapagină)

REV. FILOZ., XXVI, 6, P. 673—820, BUCUREȘTI, 1979

I.P.I. c. 1793

43503

Lei 20